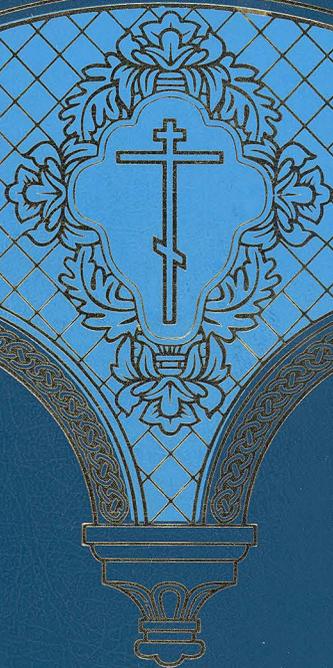
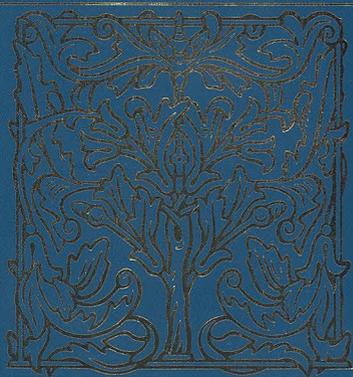
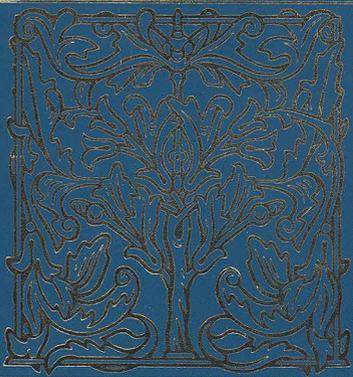


К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная  
Энциклопедия

XXXVI



**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 «Геология», направлению 520800 «История», специальности 020700 «История»,  
направлению 521800 «Искусствоведение», специальности 020900 «Искусствоведение»*



Рождество Христово.  
Икона. Ок. 1613 г. (ПГОИАМЗ)

# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

Том XXXVI  
КЛОТИЛЬДА — КОНСТАНТИН



Церковно-научный центр  
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

  
Наблюдательный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

**Варсонофий,**  
Митрополит Санкт-Петербургский  
и Ладожский,  
Управляющий делами МП РПЦ  
**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  
«Газпромбанк»  
(открытое акционерное общество)  
**В. А. Асирян,**  
Генеральный директор  
фирмы «Теплоремонт»  
**Д. А. Барченков,**  
Председатель  
совета директоров холдинга  
«Щёлковский»  
**В. Ф. Вексельберг,**  
Председатель  
Наблюдательного совета  
группы компаний  
«Ренова»  
**А. Ю. Воробьёв,**  
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  
**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 благотворителей при Попечительском совете по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

**А. К. Галенко,**  
Генеральный директор  
ООО «Стрибог»  
**В. Н. Коромысличенко,**  
Генеральный директор  
ЗАО «Эмпауэр»  
**С. М. Линович,**  
Президент ООО «Учебная книга»

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

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

  
Общественный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

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

**П. П. Александров-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,**  
Депутат  
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, Московский государственный университет, 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 Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет РПЦ, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Кременчугская и Лубенская епархия, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека Государственного музея Востока, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская государственная библиотека, Российская государственная библиотека искусств, Российская национальная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Музей русской иконы (Москва), Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций:

Прот. Александр Болонников, Л. П. Алферьева, Л. А. Беляев, А. Ф. Бондаренко, А. О. Васильченко, Г. С. Гадалова, прот. Георгий Рой, В. Ю. Григорьева, Т. М. Зацепина, С. Г. Зверева, свящ. Игорь Палкин, Г. И. Лыжов, А. А. Наумов, П. С. Павлинов, Е. А. Полетаева, Р. А. Поспелова, В. Н. Сергеев, А. Халдеакис, И. А. Шалина, Г. Н. Шейкин.

  
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  
**Амеросий**, архиеп. Петергофский,  
ректор Санкт-Петербургских  
Духовных  
Академии и Семинарии  
**Анастасий**, митр.  
Казанский и Татарстанский,  
глава Казанского  
представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Антоний**, митр.  
Бориспольский и Броварской,  
управляющий делами  
Украинской Православной Церкви  
**С. С. Аревшатян**, директор  
Института древних рукописей  
«Матенадаран»  
имени Месропа Маишотоца  
**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. И. Костанов**, 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)

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. **Сергий 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 Цытин**, 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**

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

**Священного Писания**

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

**Литургики**

**А. А. Ткаченко**, **Е. Е. Макаров**

**Церковной музыки**

**С. И. Никитин**

**Церковного искусства  
и археологии**

**Э. В. Шевченко**, **Я. Э. Зеленина**,  
**А. А. Климова**, **М. А. Маханько**

**Агиографии Восточных  
христианских Церквей**

**О. В. Лосева**, **О. Н. Афиногенова**,  
**А. Н. Крюкова**

**Истории Русской  
Православной Церкви**

**Е. В. Кравец**, **М. В. Печников**, **В. Г. Пидгайко**,  
**Е. В. Романенко**, **Д. Б. Кочетов**,  
**А. А. Лиманов**, **Д. Н. Никитин**,  
**М. Э. Михайлов**, **В. А. Шишкова**

**Восточных  
христианских Церквей**

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

**Поместных  
Православных Церквей**

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

**Латинская**

**Н. И. Алтухова**, **А. А. Королёв**, **В. В. Тошагин**,  
**Р. Д. Ковальчук**

**Протестантизма  
и религиоведения**

**И. Р. Леоненкова**, **А. М. Соснина**

**Страноведения**

**Р. М. Асейнов**, **Д. В. Глухов**

Выпускающая  
редакция:

**Л. В. Барбашова** (ответственный секретарь)  
**Т. Д. Волоховская**, **Е. В. Никитина**, **Ю. М. Развязкина**,  
**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**, **О. Н. Никитина**  
(корректорская группа)  
**И. П. Кашиникова**, **Д. П. Сафронова**, **О. В. Хабарова**,  
**А. Е. Доброхотова** (группа транскрипции)  
**мон. Елена (Хиловская)**, **А. Л. Мелешко**,  
**В. С. Назарова**, **О. В. Ручоль**  
(справочно-библиографическая группа)  
**С. Г. Мереминский**, **Е. Г. Волоховская**, **А. А. Грезнева**,  
**Е. В. Гуцына**, **Ю. В. Иванова**, **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**, **Ю. М. Бьчкова**,  
**А. Ю. Горчакова**, **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. Колюбина** (производственно-полиграфическая  
служба)

Административная группа: **Е. Б. Братухина**, **О. Л. Данова**, **С. В. Завадская**, **Е. Б. Колюбин**, **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**



**КЛОТИЛЬДА** [Хродехильда, Хлотхильда; лат. *Chrodechildis*, *Hrodehildis*, *Chrothechildis*, *Chrotchildis*; франц. *Clotilde*] († 548?), св. (пам. зап. 3 июня), супруга кор. франков Хлодвига (481/2–511). Важнейшим источником сведений о К. является «История франков» Григория Турского (книги 1–4 написаны предположительно в 70-х гг. VI в.). Дополнительная информация приведена в «Хронике Фредегария» (ок. 660) и в «Книге истории франков» (ок. 727). Упоминания о К. сохранились во франк. агиографических сочинениях VI–VII вв.; сообщения более поздних средневеков. авторов основаны гл. обр. на информации Григория Турского и Фредегария (см.: *Bourgain*. 1996). К. была дочерью правителя бургундов Хильперика II, убитого вместе с женой по приказу брата Гундобада († 516), к-рый объединил под своей властью королевство бургундов. Согласно Григорию Турскому, старшая сестра К., Крона (Хрона; у Фредегария — Седелеуба), вероятно, стала монахиней (*mutata ueste*). От франк. послов, к-рые часто посещали королевство бургундов, кор. Хлодвиг узнал о красивой и разумной (*elegantem atque sapientem*) К. и пожелал вступить с нею в брак. Опасаясь гнева франков, Гундобад отдал девушку послам Хлодвига. Согласно Фредегарю, франк. посланникам не удалось встретиться с К., жившей в Генаве (ныне Женева). Поэтому Хлодвиг тайно направил к ней «римлянина» Аврелиана, переодетого нищим. Сестры радушно приняли странника и омыли ему ноги. Аврелиан сообщил К. о сватовстве Хлодвига и передал кольцо короля. Обрадованная девушка вручила королевскому посланнику 100 солидов для него и др. кольцо — для

передачи Хлодвигу и попросила ускорить дело, поскольку из К-поля должен был вернуться советник Аридий, к-рый выступал против брака. Последовав совету К., Хлодвиг отправил к Гундобаду послов. Рассчитывая установить дружественные отношения с франками, король бургундов дал согласие на брак. Тем временем из Массилии (ныне Марсель) прибыл Аридий и он не одобрил действий короля. Брак Хлодвига и К., по мнению Аридия, мог привести к вражде между франками и бургундами: родители и братья К. погибли от руки Гундобада, поэтому королева франков, получив власть, непременно отомстит ему. И, действительно, достигнув границы владений Гундобада в районе г. Трикасси (ныне Труа), К. велела франкам разорить окрестности, отомстив т. о. бургундам, погубившим ее родителей. Схожий сюжет приведен в «Книге истории франков», но в этом источнике подчеркивается благочестие К., к-рая представлена усердной христианкой (*Bourgain*. 1996). Узнав о сватовстве Хлодвига, К. сначала ответила отказом, т. к. считала неподобающим выходить замуж за язычника. Став же его женой, К. попросила короля отвергнуть языческих богов.

Достоверность сведений, изложенных Григорием Турским и Фредегарием, ставится нек-рыми исследователями под сомнение. В письме кор. Гундобаду (не ранее 501) еп. *Авит* Вьеннский († ок. 518) утешал его в связи с безвременной кончиной дочери и напоминал о том, как король печалился после смерти братьев (*flebatis quondam pietate ineffabili funera germanorum — Avitus*. Ep. 5 // MGH. AA. T. 6. Pars 2. P. 32–33). Т. о., утверждение Григория Турского, что король велел убить родителей К.,

могло не соответствовать действительности. Умершую дочь Гундобада должны были выдать замуж за некоего правителя, возможно за Хлодвига, т. е. король франков намеревался жениться на дочери Гундобада, но после ее внезапной смерти брак был заключен с племянницей короля — с К. (см.: *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose / Transl. D. Shanzer, I. Wood. Liverpool, 2002. P. 24, 208–209*). Пытаясь представить бургундов арианами и, т. о., врагами правосл. веры (Гундобад и его братья происходили «из рода короля-гонителя Аталариха»), Григорий Турский подчеркивал благочестие и ортодоксальное исповедание К. и ее сестры. Однако сведения об арианстве бургундов не согласуются с данными др. источников (вероятно, арианство исповедовали только Гундобад и его сын св. Сигизмунд; см.: *Boyson D. Romano-Burgundian Society in the Age of Gundobad: Some Legal, Archaeological and Historical Evidence // Nottingham Medieval Studies. 1988. Vol. 32. P. 111–113; Wood. 1994. P. 45*).

По настоянию К. Хлодвиг разрешил крестить их первенца Ингомера (Григорий Турский приводит речь королевы с призывом к мужу отвергнуть ложных языческих богов и принять христ. веру). Младенец умер вскоре после обряда; по мнению короля, причина была в том, что ребенок лишился покровительства языческих богов. Тем не менее король, уступив уговорам супруги, разрешил ей крестить 2-го сына, Хлодомера, но ребенок тоже заболел. Хлодвиг приготовился к смерти младенца, но по молитвам К. ребенок выздоровел.

Согласно Григорию Турскому, королева настаивала (*non cessabat prae-*



dicare), чтобы Хлодвиг принял христианство. Во время сражения с алеманнами, когда франкам угрожало поражение, король обратился ко Христу, в Которого верила К., обещал принять крещение и одержал победу. Об этом упоминал также *Иона* из Боббио в Житии св. Ведаста (*Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis* / Ed. B. Krusch. Hannover; Lpz., 1905. P. 310–311. (MGH. Script. Reg. Germ.; 37)). Согласно Фредегарию, К. уговорила Хлодвига креститься, если он одержит победу; в «Книге истории франков» утверждается, что такой совет дал Хлодвигу Аврелиан. Григорий Турский сообщает, что после победы над алеманнами К. призвала св. *Ремигия*, еп. г. Ремы (ныне Реймс), и поручила ему побеседовать с королем. Франки согласились принять христианство: Хлодвиг был крещен св. Ремигием. Вместе с королем крестилась его сестра Аудофледа и более 3 тыс. франк. воинов; др. сестра короля, арианка Лантехильда, исповедала Св. Троицу и была принята в Церковь через миропомазание.

У Григория Турского нет сведений о том, что св. Ремигий и Хлодвиг были знакомы до брака короля с К., однако в 481 или 486 г. епископ отправил Хлодвигу послание, в котором поздравлял его с установлением власти над пров. Вторая Бельгика и призывал следовать рекомендациям христ. духовенства (*Epistolae Austrasicae. 2* // MGH. Epp. T. 3. P. 113). После крещения к Хлодвигу обратился с поздравлениями Авит Вьеннский; он не упоминал о чудесной победе франков над алеманнами и роли К. в принятии королем христ. веры и утверждал, что обращение Хлодвига было результатом самостоятельного решения (*Avitus. Ep. 46* // MGH. AA. T. 6. Pars 2. P. 75–76). Однако версия Григория Турского находит подтверждение в письме св. *Ницетия*, еп. г. Треверы (ныне Трир) (525/6–566/9), адресованном Хлодосвинте, внучке Хлодвига и жене кор. лангобардов Альбоина. Убеждая королеву воздействовать на мужа-язычника, епископ указывал на пример К., к-рая уговорила Хлодвига принять христианство. По мнению Ницетия, король согласился креститься после того, как узнал об исцелениях, которые совершались на гробницах св. *Мартина* Турского и др. галльских святых (*Epistolae Austrasicae. 8* // MGH. Epp. T. 3.



Св. Клотильда (слева) в сцене крещения кор. Хлодвига. Миниатюра из рукописи «Официй и Житие св. Клотильды» (Paris. lat. 917. Fol. 1). XIV в.

P. 119–122; см.: *Pietri. 1997. P. 325–327*). Григорий Турский скорее всего обработал предание о крещении Хлодвига, представив короля как «нового Константина»: король франков обратился ко Христу после победы над врагом, одержанной с помощью Бога (см.: *Pietri. 1983. P. 161–162; Heinzelmann. 1996*). Согласно Григорию Турскому, Хлодвиг принял крещение на Рождество 496 г. (эта датировка оспаривается мн. исследователями — *Tessier. 1964. P. 71–126*). Высказывалось мнение, что Хлодвиг крестился в 506 или 508 г.; это событие не было связано с к.-л. определенным сражением с алеманнами (возможно, Григорий Турский смешал сведения о неск. битвах; см.: *Wood. 1994. P. 45–46; Shanzer. 1998*). Др. исследователи считают, что хронологические указания Григория в основном верны, поэтому крещение Хлодвига состоялось скорее всего между 496 и 499 гг. (*Spencer. 1994*).

Хлодвиг был похоронен в базилике св. Петра (или св. Апостолов), построенной им и К. в г. Паризии (ныне Париж) на могиле св. *Геновефы* (о возведении храма упом. в Житии Геновефы — MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 237–238). Согласно «Книге истории франков», базилика была сооружена по настоянию К., к-рая посоветовала Хлодвигу перед сражением с вестготами построить храм и т. о. заручиться покровительством ап. Петра. После смерти Хлодвига королевство франков было разделено между его сыновьями — старшим, Теодорихом I (правил в Ремах в 511–533), к-рый происходил от наложницы, и детьми от К. — Хлодомером (511–

524), Хильдебертом I (511–558) и Хлотарем I (511–561) (резиденции этих королей находились в Аврелиане (ныне Орлеан), Паризиях и Свессоне (ныне Суассон)). Возможно, на решение Хлодвига разделить королевство между сыновьями повлияла позиция К., стремившейся



Св. Клотильда делит королевство между сыновьями. Миниатюра из рукописи «Большие французские хроники Сен-Дени». (Toulouse Bibl. municip. 512. Fol. 34v). 1-я пол. XIV в.

обеспечить своим детям долю в наследстве (*Wood. 1994. P. 50*).

После смерти мужа К. поселилась в г. Туроны (ныне Тур), при базилике св. *Мартина*. Этот храм, самая чтимая святыня Галлии, пользовался особым вниманием Хлодвига. После победы над вестготами (507) Хлодвиг посетил Туроны и преподнес базилике богатые дары. Здесь король получил известие о том, что имп. *Анастасий I* возвел его в консульское достоинство; после этого Хлодвиг, облаченный в пурпурные одеяния и увенчанный диадемой, совершил триумфальный въезд в город (*McCormick. 1989; Pietri. 1997*). Согласно Григорию Турскому, в Туронах К. вела благочестивый образ жизни, постоянно молилась, щедро раздавала милостыню, делала пожертвования церквам и монастырям. Глухонемого Теодомунда, получившего исцеление по молитве к св. Мартину, К. отправила в школу. Получив образование, юноша стал клириком. Хотя Григорий Турский утверждал, что королева избегала вмешиваться в политику и редко посещала Паризии, центр гос-ва франков, он привел примеры, к-рые свидетельствуют об обратном. В 523 г. по инициативе К., желавшей отомстить за родителей, ее старший сын Хлодомер напал на бургундов



и нанес им поражение; кор. Сигизмунд попал в плен и был убит (возможно, Григорий Турский ошибался, полагая, что франки руководствовались намерением отомстить за гибель родителей К. — см.: Wood. 1994. P. 43, 52). После гибели Хлодомера в сражении с бургундами (524) К. забрала его сыновей Теодоальда, Гунтара и Хлодовальда в Туроны. Когда королева посетила Паризии, кор. Хильдеберт заметил ее привязанность к внукам и договорился с братом Хлотарем отстранить мальчиков от наследования. Братья распустили слух, что намерены передать мальчикам управление той частью королевства, которая ранее принадлежала Хлодомеру. Узнав об этом, К. отдала им внуков, но короли схватили их и угрожали, что мальчиков убьют, если К. не позволит остричь им волосы (представители рода Меровингов носили длинные волосы, отличавшие их от др. франков; стрижка волос означала лишение детей королевского статуса). К. заявила, что предпочитает видеть внуков мертвыми, но неостриженными (по мнению Григория Турского, королева дала необдуманный ответ, т. к. была сильно расстроена и не понимала, что говорит). Тогда Хлотарь и Хильдеберт собственноручно убили мальчиков (им было 10 и 7 лет), их слуг и воспитателей. Их брата Хлодовальда спасли приближенные; в посл. он отказался от притязаний на власть, стал клириком и, по свидетельству Фредегария, прославился даром чудотворений (Житие Хлодовальда — BNH, N 1732–1733). Совершив злодеяние, Хлотарь и Хильдеберт покинули город, договорившись о разделе королевства франков. К. похоронила внуков в базилике св. Петра.

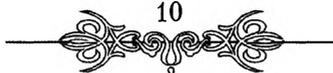
После смерти Теодориха I Хильдеберт и Хлотарь вновь объединились, пытаясь отстранить от наследства его сына Теодоберта I (533–547 или 548) и разделить между собой его королевство с центром в г. Ремы. Теодоберту удалось отразить их нападение, и союз Хильдеберта и Хлотаря распался: Хильдеберт и Теодоберт выступили против Хлотаря. Узнав о междоусобицах франк. правителей, К. молилась в базилике св. Мартина о предотвращении кровопролития. Когда войска приготовились к сражению, разразилась буря, к-рая рассеяла воинов и вынудила королей заключить мир. Григорий

Турский полагал, что буря была вызвана чудесным вмешательством св. Мартина по молитве королевы.

К. установила контроль над Туронской епископской кафедрой и вмешивалась в управление Церковью. После смерти еп. Лициния (507–519) она передала кафедру епископам Теодору и Прокулу, прибывшим из Бургундии. По свидетельству Григория Турского, престарелым иерархам пришлось покинуть королевство бургундов из-за враждебного отношения властей или населения, т. к. они были сторонниками К. (эти данные подтверждают сведения Григория о том, что К. конфликтовала с правителями бургундов). Одновременное пребывание на епископской кафедре 2 прелатов, к-рые совместно управляли диоцезом, не имеет аналогов в истории Церкви в Галлии (Pietri. 1983. P. 180). Выходцем из Бургундии был и еп. Динифий (521–522), также назначенный К.; королева наделила его землями за счет фиска (гос. земельного фонда) и предоставила ему свободу распоряжаться этим имуществом (*cui aliquid de fisci dicionibus est largita, deditque ei potestatem faciendi de his rebus quae uoluisset*). Благодаря пожертвованиям К. Туронская кафедра располагала крупной собственностью. Возможно, с этим связана попытка кор. Хлотаря I ограничить доходы Церкви, о к-рой Григорий упоминает сразу после сообщения о кончине К. Хлотарь потребовал от епископов передать казне треть доходов; церковные иерархи уступили его требованию, только Туронский еп. Иньюриоз (529–546) отказал королю и упрекнул его в посягательстве на имущество Церкви, по его словам принадлежащее Богу и беднякам. Епископ пригрозил Хлотарю Божиим гневом, и король, испугавшись могущества св. Мартина, отказался от своих притязаний (Greg. Turon. Hist. Franc. IV 2; см.: Pietri. 1983. P. 202). Вероятно, после кончины еп. Динифия К. перестала вмешиваться в дела Церкви. Еп. Оммация (522–526), богатого арвернского сенатора, назначил на Туронскую кафедру кор. Хлодомер; епископы Лев, Францилион (526–529) и Иньюриоз скорее всего были избраны городским духовенством. К. скончалась в Туронах; ее тело с почестями доставили в Паризии и в присутствии королей Хильдеберта и Хлотаря похоронили рядом с Хлодвигом в сакрарии (риз-

нице или алтарной части) базилики св. Петра.

Начало почитания К. относится к IX–X вв. По мнению нек-рых исследователей, Житие К. (BNH, N 1785), было составлено между 956 и 960 гг. Адсоном, аббатом мон-ря Монтъан-Дер († 992), для Герберги, вдовы франц. кор. Людовика IV Заморского (Werner. 1989/1990; Thiellet. 1997; об аргументах против атрибуции Жития Адсону: Gouillet M. Adson hagiographe // Les moines du Der (673–1790): Actes du colloque intern. Langres, 2000. P. 110–113; см. также: MacLean S. Reform, Queenship and the End of the World in 10<sup>th</sup>-Cent. France: Adso's «Letter on the Origin and Time of Antichrist» Reconsidered // Revue belge de philologie et d'histoire. 2008. T. 86. N 3/4. P. 645–675). В кратком прологе Жития говорится о Небесном Иерусалиме, вечном городе, к-рый строится из душ праведников; среди св. вдов и благодетельных жен в нем пребывает прославленная добрыми делами К. Повествование о жизни святой основано гл. обр. на «Книге истории франков». Во 2-й части Жития сообщается о мон-рях, основанных К.: в пригороде Тура, у ворот бурга св. Мартина, был построен мон-рь св. Петра (Сен-Пьер-ле-Пюэль), в Нормандии — мон-рь Девы Марии в Лез-Андели близ Руана. Согласно Житию, во время сооружения монастырских зданий не хватило вина для работников; по молитве К. образовался источник, вода из к-рого имела вкус вина. В пригороде Лана королева основала ц. св. Петра (Сен-Пьер-ле-Вьей), к-рая была передана каноникам. Также К. перестроила и щедро одарила ц. св. Петра в Реймсе, в к-рой принял крещение Хлодвиг. В Руане королева восстановила мон-рь 12 апостолов (в посл. аббатство Сент-Уан), основанный, по преданию, св. Дионисием, еп. Паризиев (см. Дионисий Ареопагит). В источниках упоминается и о др. церквах, сооружение к-рых приписывалось К. Согласно Житию св. Бальтхильды, К. основала жен. мон-рь св. Георгия (в посл. аббатство Шель) (Vita sanctae Balthildis. 18 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 506). Хейрик Осерский в соч. «Чудеса св. Германа» (1-я книга завершена не ранее 873) утверждал, что королева построила базилику на могиле св. Германа, еп. Автиссиодурского (Осерского). В этом храме был погребен еп. Луп, прибыв-





ший с К. из королевства бургундов (Bibliothèque historique de l'Yonne / Éd. L.-M. Duru. Auxerre, 1863. Т. 2. P. 133).

Мощи К. хранились в аббатстве св. Геновефы (Сент-Женевьев) в Париже. По преданию, во время нашествия норманнов (1-е нападение на Париж произошло в 845) мощи были вывезены в Суассонское епископство и нек-рое время хранились в замке Вивьер. После возвращения святыни в Париж голова и рука К. были оставлены в Вивьере (Kurth. 1912. P. 147–148). В 1121 г. католич. св. Норберт из Ксантена основал в Вивьере общину регулярных каноников-премонстрантов. Позднее была образована община премонстрантов в Вальсери (ныне Кёвр-э-Вальсери, деп. Эна); в 1234 г. туда перенесли часть мощей К., хранившихся в Вивьере. В наст. время в ц. Вознесения Девы Марии и св. Клотильды в Вивьере хранятся реликварии с головой и рукой К.; поминовение святой совершается 3 июня. С 1947 г. Вивьер является местом паломничества к мощам К., приуроченного



К. в ц. святых Лупа и Эгидия (Сен-Лё-Сен-Жиль) в Париже (Monteil. 1878. P. 231–232; Kurth. 1912. P. 152–153). В 1807 г. А. Ленуар провел раскопки в средневек. церкви бывш. аббатства Сент-Женевьев, которая подлежала сносу. В алтарной части храма обнаружили саркофаги эпохи Меровингов, в которых, по мнению Ленуара, были похоронены Хлодвиг, К., их дочь Клотильда († 531) и внуки Теодоальд и Гунтар (впосл. саркофаги были утрачены, поэтому предположение Ленуара трудно подтвердить или опровергнуть).

В Нормандии К. почитали как защитницу от внезапной смерти, от лихорадки и болезней ног. Святую считали основательницей аббатства (позднее коллегиальной церкви) Девы Марии в Лез-Анделли; с 1656 г. здесь хранилась часть мощей К. (о частицах мощей, к-рые находились в др. местах, см.: Kurth. 1912. P. 150–151, 186).

Почитание К. как супруги 1-го христ. короля Франции, повлиявшей на его обращение ко Христу, получило широкое распространение в XIX в. В Париже была построена неоготическая ц. св. К. и св. Валерии (1846–1856; с 1897 малая базилика). После церков-

Базилика святых Клотильды и Валерии в Париже. 1846–1856 гг.

ных торжеств, связанных с 1400-летием крещения Хлодвига, в Реймсе была возведена ц. св. К. в неовизант. стиле (1898–1901,

архит. А. Госсе; с 1902 малая базилика). Инициатор строительства храма кард. Бенуа Мари Ланженъё, архиеп. Реймский, планировал сделать базилику памятником христианской истории Франции, собрав здесь частицы мощей всех французских святых (в наст. время в крипте базилики хранятся мощи ок. 2 тыс. святых). В 1996 г. в ходе торжеств, посвященных 1500-летию со дня крещения Хлодвига, базилику в Реймсе посетил папа Римский Иоанн Павел II.

Память К. была внесена в Римский Матриолог под 3 июня на основании дополнений Иоанна Молана (Яна Вермёлена) к Матриологу Узуарда (Usuardi Martyrologium, quo Romana ecclesia ac permultae aliae utuntur... opera Ioannis Molani.

Lovanii, 1573. Fol. 93v; PL. 124. Col. 120). Под этой датой поминовение К. указано в совр. редакции Римского Матриолога (изд. в 2001). В календаре Римско-католической Церкви для Франции память К. значится под 4 июня (факультативная память); поминовение святой совершается в диоцезах Париж, Реймс, Суассон и др.

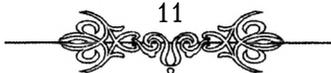
Ист.: Greg. Turon. Hist. Franc. II 28–31, 43; III 6, 17–18, 28; IV 1, 12; X 31. 9–15; idem. De virtutibus S. Martini. I 7 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 142–143; Fredegarius Scholasticus. Chronicae. III 17–21, 28, 33, 36–38, 46 // Ibid. T. 2. P. 99–101, 103–106; Liber historiae Francorum. 11–15, 17, 19–21, 24–25, 27 // Ibid. P. 254–262, 267, 273–277, 279–283, 285; Vita sanctae Chrothildis // Ibid. P. 341–348; ActaSS. Iun. T. 1. P. 292–298.

Лит.: Monteil J.-B.-H. Sainte Clotilde, reine de France: Sa vie, son œuvre, son siècle. Québec, 1878; Kurth G. Sainte Clotilde. P., 1912<sup>10</sup>; Levillain L. La conversion et le baptême de Clovis // RHEF. 1935. T. 21. N 91. P. 161–192; Vyver A., van de. La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis // Revue belge de philologie et d'histoire. Brux., 1936. T. 15. N 3/4. P. 859–914; MartRom. Comment. P. 221–222; Dumas A. Clotilde // DHGE. T. 13. Col. 20–22; Codaghenço A., Croce E. Clotilde // BiblSS. Vol. 4. Col. 64–67; Tessier G. Le baptême de Clovis: 25 décembre... P., 1964; Pietri L. La succession des premiers évêques tourangeaux: Essai sur la chronologie de Grégoire de Tours // Mélanges de l'École française de Rome: Moyen-Âge, Temps modernes. 1982. T. 94. N 2. P. 551–619; idem. La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité chrétienne. R., 1983. P. 161–162, 180, 183–184, 195–196, 199–202, 605–606, 667, 783; idem. Clovis et l'Église de Tours // Clovis, histoire et mémoire / Éd. M. Rouche. P., 1997. Vol. 1. P. 321–330; Wood I. N. Gregory of Tours and Clovis // Revue belge de philologie et d'histoire. 1985. T. 63. N 2. P. 249–272; idem. The Merovingian Kingdoms, 450–751. L.; N. Y., 1994. P. 41–60, 125–127, 136–137, 198, 224; McCormick M. Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism // Das Reich und die Barbaren / Hrsg. E. K. Chrysos, A. Schwarcz. W.; Köln, 1989. S. 155–180; Werner K.-F. Der Autor der «Vita sanctae Chrothildis»: Ein Beitrag zur Idee der «heiligen Königin» und des «Römischen Reiches» im X. Jh. // Mittelaltarisches Jb. Stuttg., 1989/1990. Bd. 24/25. S. 517–550; Folz R. Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). Brux., 1992. (SH; 76); Spencer M. Dating the Baptism of Clovis, 1886–1993 // Early Medieval Europe. Oxf., 1994. Vol. 3. N 2. P. 97–116; Bourgain P. Clovis et Clotilde chez les historiens médiévaux // Biblioth. de l'École des chartes. P., 1996. T. 154. N 1. P. 53–85; Heinzelmann M. Clovis dans le discours hagiographique du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle // Ibid. P. 87–112; Scheibelreiter G. Clovis, le païen, Clotilde, la pieuse: À propos de la mentalité barbare // Clovis, histoire et mémoire. P., 1997. Vol. 1. P. 349–367; Thiellet C. La sainteté royale de Clotilde // Ibid. Vol. 2. P. 147–155; Shanzer D. Dating the Baptism of Clovis: The Bishop of Vienne vs the Bishop of Tours // Early Medieval Europe. 1998. Vol. 7. N 1. P. 29–57; Hartmann M. Die Königin im frühen Mittelalter. Stuttg., 2009.

А. А. Королёв

к последнему воскресенью июня. Организацией паломничества занимается братство во имя К. (основано в 1959).

До Французской революции 1789–1799 гг. серебряная рака с основной частью мощей К. хранилась в аббатстве Сент-Женевьев. В 1790 г. аббатство было закрыто; монастырскую церковь, построенную недавно, превратили в усыпальницу великих людей (Пантеон), а мощи св. Геновефы и предметы католич. культы уничтожили (дек. 1793). Клод Русселе, последний аббат монархия, спас мощи К. и др. святых, однако, испугавшись, что реликвии попадут в руки революционеров и будут осквернены, сжег их и сохранил только пепел. Впосл. аббат передал остатки мощей





**КЛОЦЕВ СБОРНИК** [Клоца сборник; Clozianus, Glagolita Cloziana], один из древнейших памятников слав. письменности и старослав. языка, отрывок пергаменной глаголической рукописи XI в. К. с. состоит из 2 неполных тетрадей (14 л.): основная часть (12 л.) хранится под № 2476 в Историческом музее г. Тренто (Италия); 2 л., отделенные от кодекса при неясных обстоятельствах, находятся в музее «Фердинандеум» в г. Инсбрук (Австрия), куда они попали в 1836 г. вместе с отрывками лат. рукописей (своеобразным «палеографическим альбомом»). Название К. с. получил по фамилии последнего владельца основной части, австр. гр. Париса Клоца († 1856), нашедшего ее в б-ке своего замка и передавшего В. Копитару. Лат. запись 1500 г. на листе из основной части сообщает, что К. с. был подарен Иваном VII Франкопаном († 1486), владельцем о-ва Крк, «пресвитеру Веллийской епархии» (располагавшейся на этом же острове) Лукасу де Рейнальдису, от которого попал к Маркварду Брайзахеру, посланнику австрийского эрцгерцога Сигизмунда († 1496). Здесь же кодекс назван автографом блж. Иеронима Стридонского, с XIII в. считавшегося создателем глаголицы.

К. с. написан одним почерком на листах пергамента (27×20,5 см) «висящим» письмом (буквы не стоят на строке, а подвешены к ней, преимущественно по 40 строк на странице) «не вполне округлой» глаголицей. Начертания букв отражают начало процесса формирования угловатой (хорватской) глаголицы. Рукопись украшена орнаментированными, но не раскрашенными инициалами в начале слов и такими же маргинальными украшениями-указателями типа «крыло херувима» при заглавиях. Заголовки выполнены декоративным письмом, буквы к-рого примерно вдвое превышают размер строчных.

Судя по остаткам изначальной нумерации тетрадей (№ 62 на 1-м листе основной части), К. с. является фрагментом огромного (свыше 504 л.) кодекса: не исключено, что он состоял из 2 томов, имевших сплошную нумерацию. К. с. представляет собой отрывок триодного Торжественника и содержит 5 Слов постного и предпасхального циклов: Слово свт. Иоанна Златоуста на Вербное воскресенье (без начала и конца);

т. н. *Анонимную гомилию*, атрибутируемую равноап. Мефодию; Слово свт. Иоанна Златоуста в Великий четверг; Слово свт. Афанасия, архиеп. Александрийского, в Великую пятницу; Слово свт. Епифания Кипрского о сошествии Иисуса Христа во ад. О составе утраченной части рукописи можно лишь строить предположения, т. к. при таком мелком и плотном письме она существенно бы превысила объем, необходимый для подобного сборника, охватывающего весь годичный круг богослужения (минейный и триодный циклы в совокупности). Оба Слова свт. Иоанна Златоуста и Слово свт. Епифания также входят в состав кириллического *Супрасльского сборника* XI в., но в ином переводе. Из позднейших триодных Торжественников архаичного состава связь с К. с. обнаруживают (при отсутствии во всех Анонимной гомилии) серб. *Михановича гомилиарий* кон. XIII–XIV в., Хлудовский Златоуст 1-й пол. XIV в. (ГИМ. Хлуд. 55), среднеболг. Златоуст В. Ягича кон. XIII в. – нач. XIV в. и «*Германов сборник*» 1358–1359 гг. Все это доказывает, что состав К. с. отражает ранний этап (X в.) формирования слав. триодного Торжественника, а сам кодекс играл важную роль в истории славянской переводной гомилетики. После введения К. с. в научный оборот в 30-х гг. XIX в. его почерк стал важным аргументом в пользу версии о древности глаголицы по отношению к кириллице.

О месте создания К. с. в научной лит-ре единого мнения не сложилось. На основании смещения в орфографии текста носовых и редуцированных звуков с «чистыми» гласными и случаев передачи «ы» как «и» исследователи полагают, что кодекс либо был написан в Юго-Зап. Болгарии (на территории совр. Республики Македонии), где болг. говоры перемешались с сербскими, либо является серб. списком с болг. оригинала. В орфографии К. с. отмечается неск. моравизмов, восходящих к древнейшему протографу, и многочисленные новации в лексике (напр., вместо «жизнь» – «живот», «безоума» – «спыти»).

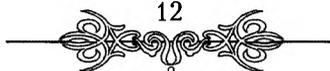
К. с. входит в традиц. набор старослав. памятников (старослав. языковой канон) и используется как источник для словарей старослав. языка и учебников по глаголической палеографии.

Лит.: Копитар В. Glagolita Clozianus. Vindobonae, 1836; Bonazza S. Carlo Ottavio Castiglione und der Glagolita Clozianus // Bereiche der Slavistik: FS zu Ehren von J. Hamm. W., 1975. S. 17–23; Благова Э. Я. Значение Хлудовского сборника № 55 для изучения состава древнейших слав. гомилетических сборников // АЕ за 1978 г. М., 1979. С. 163–170; Zor J. Anonimna ali Metodova homilija v Clozovem glagolitu // Sveta brata Ciril i Metod v zgodovinskih virih: Od 1100 letnici Metodove smrti. Ljubljana, 1985. S. 255–278; Papastathis Ch. The Procedural Principles of Methodius' Anonymous Homilie // КМС. 1987. Кн. 4: Хиляда и сто години от смъртта на Методий. С. 272–273; idem. The Origin of the Penances in Methodius' Anonymous Homilie // The Legacy of Saint Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Thessal., 1992. P. 71–74; Христова И. Клоцов сборник // СтБЛ. 1992. С. 226–227; Смядовски С. Клоцов сборник // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 347–351; Мусакова Е. Клоцовият сборник: Кодикологични и археографични добавки // Glagolitica: Zum Uhrsprung der slav. Schriftkultur. W., 2000. S. 95–108; Кульбакин С. М. Славянская палеография. Белград, 2008. С. 91–92, 98–100.

А. А. Турилов

**КЛУАТР** [от лат. claustrum – закрытое место, ограда, убежище, территория монастыря; франц. cloître; итал. chiostrò; позднее мон-рь, отсюда польск. klasztor; нем. Kloster], внутренний двор средневеков. мон-ря и обрамляющая его со всех сторон обходная *галерея* (нем. вариант Kreuzgang – круговой обход). По данным письменности, археологии и изобразительных источников, предшествующие К. элементы монастырской планировки известны с раннего средневековья. К. стал обязательным элементом монастырского ансамбля в Зап. Европе XII–XVI вв.

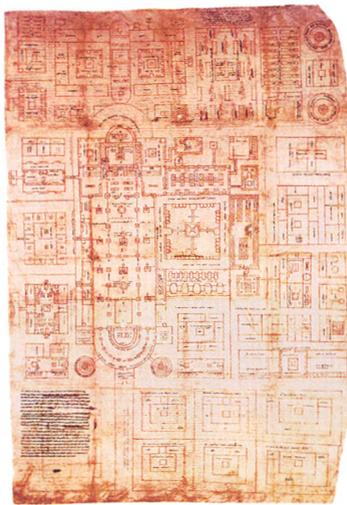
Термин К. и обозначаемое им пространство внутри застройки мон-ря вошли в обиход, по-видимому не ранее эпохи зрелого средневековья. Образцы К. раннего времени (VIII–IX вв.) известны по раскопкам и описаниям (Нор. 1973. P. 1–13; Hodges, Lippard, Mitchell. 2012). Латинское слово claustrum в ранних описаниях означало как сам мон-рь, так и его внутренний двор, в к-ром должны были трудиться монахи в часы, свободные от молитвы (Meuvart. 1973. P. 53–55). К. на всех этапах формирования и развития планировки мон-рей Зап. Европы предназначался только для монашествующих. Развитие К. как обязательной части мон-ря было связано с введением Устава св. Венедикта Нурсийского, особенно при *Каролингах*, согласно которому все необходимые службы и строения должны были находиться внутри монастырских стен. Как правило, К. располагался



с юж. стороны церковного здания, что, вероятно, могло быть связано с необходимостью освещать помещения для занятий монахов и экономией тепла. Согласно Житию прп. Филиберта (кон. VII в.), основателя и аббата мон-ря *Жюмьез*, среди строений обители назван двор (claustra), каменные аркады к-рого представляли собой «подходящее место для приема приходящих [в монастырь]» (Vita S. Filiberti Abbatis Gemetricensis, auctore gemetricensi monacho anonymo. 7 // ActaSS. Bened. 1669. T. 2. P. 819; *Braunfels*. 1969. S. 279–280). В этом дворе располагался странноприимный дом. Согласно комментарию мон. Хильдемара к Уставу прп. Венедикта (ок. 850), в К. нельзя было устраивать больницу для мирян и хоронить умерших. О сложившемся облике К. можно судить по самым ранним известным монастырским планам, напр. плану аббатства Санкт-Галлен (ок. 825 г., б-ка мон-ря Санкт-Галлен, Швейцария). Он имел вид квадрата длиной почти 100 шагов; с 3 сторон его окружали 2-этажные корпуса; в корпусе с вост. стороны, к-рый был на одной линии с трансептом соборного храма, на 2-м этаже располагались помещения для сна (дормиторий) и для мытья, в корпусе с юж. стороны — трапезная на нижнем этаже и ризница на верхнем, в корпусе с зап. стороны — кухня, винные и иные погреба, кладовые (*Braunfels*. 1969. S. 54, 58–59). Через нижний этаж К., его галереи в виде аркад или колоннад, монахи проходили путь в храм и на послушания. В описаниях средневеков. монастырей упоминаются отдельные дворы-атриумы, «где могут стоять миряне, чтобы не препятствовать процессиям» (Ibid. S. 290). В крупных центрах зап. монашества эпохи Каролингов, таких как в Сен-Рикье (Центуле) в Пикардии (ок. 800, не сохр.), галереи, образующие К., как предполагают исследователи, соединяли разные храмы обители, а двор был неправильной формы (Ibid. S. 47; см. также: *Ротенберг*. 2007. С. 17–18). С развитием хозяйства монастыря к западу от К. (или в его зап. части) пристраивали отдельные жилые здания (дом настоятеля, странноприимный дом) (*Беляев*. 1998. С. 372). В сер. XI в., при 3-й перестройке мон-ря Ключни в Бургундии, все сооружения вокруг К. были возведены в камне и украшены не хуже, чем церковь, что сделало

обитель образцом для подражания (*Braunfels*. 1969. S. 76, 108). В период зрелого средневековья к К. примыкал и зал капитула.

Облик К. определялся формой сводов, перекрывавших галереи, и арок, составлявших фасад. С усложнением строительных техник, особенно сводчатых перекрытий, низкие цилиндрические своды древних



План аббатства Санкт-Галлен.  
Ок. 825 г.  
(St. Gallen. Stiftsbibl, 1092)

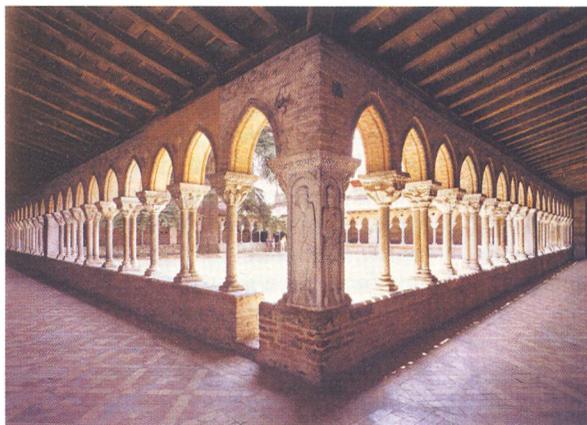
галерей заменили высокими крестовыми и стрельчатыми. Соответственно повысилась степень освещенности помещений от слабой под суровыми сводами эпохи романики (напр., в К. мон-ря Пресв. Богородицы в Магдебурге (XI в.) или мон-ря Тороне (1160–1175)) до более яркой в эпоху готики (напр., К. в Руайомоне (1231–1235)). Простые галереи уступили место стрельчатым аркадам, заполненным резьбой или витражами в эпоху интернациональной («пламенеющей») готики (напр., на фасадах К. цистерцианского мон-ря Маульбронн (Вюртемберг)).

С расширением обители могло расти число К., соединенных между собой, как правило, галереями и отличавшихся размерами. В самом крупном, примыкавшем к церкви непосредственно, могла располагаться монастырская б-ка, как, напр., в цистерцианском монастыре Тен-Дейнен (или Дейненабдей) во Фландрии. Прибавление братии, потребность в отдельных помещениях для сна и занятий увеличивало число К. в итал. мон-рях, особенно в тех, что находились в богатых городах-республиках. Такие К. получали отдельные наименования — в честь св. Ан-

тония и св. Доминика в доминиканском монастыре Сан-Марко; «зеленый», «большой», «с воротами» К. во францисканском мон-ре Санта-Мария-Новелла, оба — во Флоренции (*Braunfels*. 1969. S. 89, 140, 184, 186–187). Отдельные кельи размещали, надстраивая здания по сторонам К. Большое количество К. было неизбежно и в монастырях, ставших королевскими резиденциями, напр. Поблет и Эскориал в Испании в XII–XIX вв. Продолжением К. внутри церкви исследователи считают особые проходы-леттнеры, появившиеся в картезианских монастырях и соседних с ними городских храмах, часто украшенные росписями или скульптурой; древнейший (сер. XIII в.) — в ц. св. Екатерины в Сьоне (Швейцария, см.: Ibid. S. 160–161).

Хотя К. возникли в мон-рях, их устраивали при городских соборах, где они могли использоваться как кладбища — Кампосанто (1277–1464) близ кафедрального собора в Пизе: протяженный, с готическими аркадами К. вокруг места, где были помещены реликвии, в XII в. привезенные в город из крестового похода. К. сохранился в ансамблях средневековых ун-тов: Тринити-колледж в Оксфорде (1555); Большой двор Тринити-колледжа в Кембридже (сооружен при Томасе Невиле (1593–1615)).

Об архитектурном облике К. можно судить по памятникам романского и готического периодов (время перестройки более ранних монастырских комплексов). Как правило, обрамление К. имело вид простых аркад, пролеты к-рых могли украшать колонны. Из Жития св. Одилона, аббата Ключни, известно, что в конце жизни он построил в мон-ре еще один К. (ок. 1042). Для его оформления с большим трудом по рекам из отдаленных мест сплавляли мраморные колонны; это строительство дало повод сравнить св. Одилона с имп. *Августом Октавианом* (Vita Sancti Odilonis. Lib. 1. Cap. XI // PL. 142. Col. 905–906). Капители колонн в К. начиная с сер. XI в., особенно в мон-рях Каталонии и юга Франции, богато украшали, размещая зоо- и антропоморфные орнаментальные композиции, в т. ч. с сюжетами из ВЗ и НЗ, а также из житий святых, как, напр., в К. аббатства Сен-Пьер в Муасаке (Лангедок), сер. XI в. На гранях столпов сохранились рельефы с образами апостолов



ние на детали убранства К. В центре колоннады могли поставить изогнутые, переплетающиеся

*Клуатр в аббатстве Сен-Пьер в Муассаке, Франция. Сер. XI в.*

колонны, как в мон-ре Санто-Доминго-де-Силос; арки и колонны в памятниках итал. романики украшали цветной смальтой. Пышность в

украшении, сочетание традиций визант., ислам. и европ. искусства было характерно для К. в королевских резиденциях, как, напр. в соборе в Монреале, Сицилия (1174 — ок. 1185),



рации была самой разнообразной, в т. ч. прославляющей святых и подвижничество монахов. В Санкт-Галлене для К. между 980 и 990 гг. были написаны 24 композиции из Жития свт. Галла. Сохранились 2 композиции из цикла фресок, предназначенных А. Лоренцетти для К. и зала капитула мон-ря Сан-Франческо в Сиене и посвященных замученным проповедникам-францисканцам (1324–1327, см.: *Вазари*. 2001. Т. 1. С. 301; о Сеуте в Сев. Африке как месте казни см.: *Прокотт*. 1988. С. 28. Ил. 23; о Тане в Индии см.: *Крамаровский*. 2012). В доминиканском мон-ре Сан-Марко (Флоренция) на фресках работы Фра Анджелико (нач. 40-х гг. XV в.) были изображены святые, «а также весьма прославленное Распятие со св. Домиником у его подножия» (*Вазари*. 2001. Т. 2. С. 216). В Италии XV в. архитекторы все чаще использовали свободно стоящие колонны

*Клуатр собора в Монреале, Сицилия. 1174 — ок. 1185 г.*

с гладким толосом и ордерными капителями, превращая галереи К. в открытые портики-лоджии с высокими сводами, как в К. Сан-Антонио мон-ря Сан-Марко во Флоренции (ок. 1437–1445, архит. Микелоццо ди Бартоломео см.: *Лазарев*. 1956. Т. 1. С. 76–77; 1959. Т. 2. Ил. 84). Ордерные колоннады оформляют 2 этажа в К. (1500–1504, архит. Д. Браманте) ц. Санта-Мария-делла-Паче в Риме. Возможно, архитектурный образ монастыря с К. повлиял на

*Клуатр аббатства Ла Туретт ок. Лиона, Франция. По плану архит. Ле Корбюзье*

типологию итальянских дворцов эпохи Возрождения, «сердцем» которых служил световой колодец-двор. О том, что К. оставался композици-

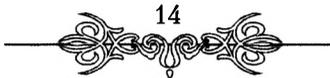


онным центром в монастырских ансамблях Зап. Европы, свидетельствует перестройка доминиканской обители Ла-Туретт близ Лиона (архит. Ле Корбюзье, 1956–1960), где во-

залами, напр., в Верхнем замке Мариенбурга — резиденции Тевтонского ордена в Ливонии (кон. XIII–XIV в., ныне Мальборк, Польша). Программа изобразительной деко-

в рост, а также портрет заказчика, аббата Дюрана де Бредона, погребенного перед входом в К. (*Braunfels*. 1969. S. 109–110. Abb. 19). Об иконографии скульптурного убранства можно судить также по памятникам письменности, напр. по «Апологии» св. *Бернарда Клервоского*, обращенной к Гийому, аббату монастыря Сен-Тьерри (*Apologia ad Guillelmum*. 1127). С поразительной наблюдательностью в ней описана скульптурная декорация К. клюнийского аббатства Сен-Дени, вызвавшая осуждение читателей (*Bernard. Clar. Apologia* // PL. 182. Col. 915–916; *Mortet, Deschamps*. 1929. P. 43; История эстетики. 1962. Т. 1. С. 282–283; *Rudolph*. 1990. P. 282; *Bernard de Clarvaux*. 2005. P. 54–55). Сюжеты и мотивы подобной декорации чрезвычайно близки тератологическому орнаменту, который господствовал в европ. искусстве книжной иллюминации в раннем средневековье, получив распространение в Др. Руси, где сохранял устойчивые позиции, напр. в новгородской книжности, вплоть до сер. XV в. В К. эпохи романики, напр., в мон-ре Кёнигслуттер (ок. 1150), в монастыре Зинона Веронского, Бад-Райхенхалль (1208), можно встретить колонны, покрытые резьбой, в т. ч. «плетенкой», напоминавшей основной мотив книжной «тератологии». Капители или пьедесталы колонн украшают фигуры людей с птичьими головами — в нижнем этаже К. монастыря Санто-Доминго-де-Силос, пров. Бургос (50–70-е гг. XII в.), изображение всадника, оседлавшего верблюда, — в К. собора монастыря в Милльштатте в Каринтии (*Carlsson*. 1976. Ill. 115, 177, 248, 251).

Особенности региональной архитектуры, соседство с др. культурными и архитектурными традициями, в т. ч. иноверными, оказывало влия-





круг него построены бетонные корпуса.

Византийское, а вслед за ним древнерус. градостроительство и архитектура не использовали К. как самостоятельную, архитектурно оформленную часть монастырского ансамбля (подробнее см.: *Роровиц*. 2005. С. 170–176). В рус. мон-рях XVI–XVII вв. чаще строили крытые галереи-паперти, в т. ч. для соединения летней и зимней церковью и трапезной, но точных аналогий К. не возникало. К. мог ассоциироваться с образом райского сада, что повлияло на развитие в средневек. иконографии напомиравших о нем изображений, напр., цветущего огороженного сада в изводе иконографии Пресв. Богородицы *hortus conclusus*, известного в рус. иконописи позднего средневековья и Нового времени под названием «*Вертоград заключенный*»; или с храмом царя Соломона (*Dynes*. 1973).

Ист.: *Hanslik R.*, *rec. Benedicti regula. Vindobonae*, 1960. (CSEL; 75); *История эстетики*: В 35 т. М., 1962. Т. 1: Античность. Ср. Века. Возрождение / Ред.-сост.: В. П. Шестаков (Памятники мировой эстетической мысли); *Bernard de Clairvaux, st. Écrits sur l'art / Trad. du latin*: A. Ravalet. Clermont-Ferrand, 2005<sup>2</sup> (*Sources d'histoire de France*).

Лит.: *Mortet V.*, *Deschamps P.* *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen âge*. P., 1929. Vol. 2; *Лазарев В. Н.* *Происхождение итал. Возрождения*. М., 1956–1979. 3 т.; *Braunfels W.* *Abendländische Klosterbaukunst*. Köln, 1969; *Dynes W.* *The Medieval Cloister as Portico of Solomon // Gesta*. 1973. Vol. 12. N 1/2. P. 61–69; *Horn V.* *On the Origines of the Cloister // Ibid.* P. 13–52; *Meyvaert P.* *The Medieval Monastic Claustrum // Ibid.* P. 53–59; *Carlsson F.* *The Iconology of Tectonics in Romanesque Art*. Hässelholm, 1976; *Прокоп М.* *Итал. живопись XIV в.* Будапешт, 1988; *Rudolph C.* *The «Things of Greater Importance»: Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude Toward Art*. Phil., 1990; *Беляев Л. А.* *Христ. древности: Введение в сравн. изучение*. М., 1998; *Вазари Дж.* *Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Под ред. А. Г. Габричевского*. М., 2001; *Ротенберг Е. И.* *Искусство романской эпохи: Система худож. видов*. М., 2007; *Роровиц S.* *The Byzantine Monastery: Its Spatial Iconography and Sacredness // Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов*. М., 2005. С. 150–178; *Крамаровский М. Г.* *А. Лоренцетти: «Казнь францисканцев в Танафи» (место действия и тюркские персонажи фрески) // Лазаревские чт.: Искусство Византии, Др. Руси, Зап. Европа: Мат-лы науч. конф.* М., 2012. Вып. 4 (35). С. 303–318; *Hodges R.*, *Leppard S.*, *Mitchell J.* *Reconstructing the Later Eighth-century «claustrum» at San Vicenzo al Voltorno // Papers of the British School at Rome*. 2012. Vol. 80. P. 145–155.

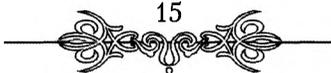
М. А. Маханько

**КЛУГЕ** Николай Карлович (1867, Россия — 3.10.1947, Стамбул), рус. художник, копист и реставратор, один из лучших знатоков раннехрист. искусства наряду с *Й. Вильпертом* и *Ф. П. Рейманом*. Ранний период жизни К. не изучен: впервые его имя упоминается в документах Имп. Академии художеств в С.-Петербурге в 1891 г. (возможно, в связи с обучением). В 1897 г., находясь в Палестине, К. получил от РАИК (*Археологического института в Константинополе*) первое ответственное задание — снять планы и сделать фотографии древностей *Мадабы*, в частности открытой там в 1884–1887 гг. мозаики пола визант. церкви с изображением карты Св. мест (ок. 565). Примерно за год К. выполнил серию планов христ. базилик, акварелей и фотографий с мозаик полов; результаты работ были представлены на заседании РАИК в 1899 г. и позднее опубликованы. Акварельный рисунок «мозаичной карты из Мадабы» приобрело Имп. Православное Палестинское Общество (ИППО). Успех исследования определил дальнейшую судьбу К. В 1899 г. РАИК пригласил его для обмера, расчистки, фотосъемки и копирования мозаик и фресок (ок. 1316–1321) визант. ц. Христа Спасителя мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (Стамбуле). В 1901 г. в парекклисионе храма К. открыл фресковую композицию «Страшный Суд»; при очистке мозаики «Деисус» — надпись, в барабане юго-вост. купола — ранее неизвестные фрески. До 1903 г. вел расчистки и фиксацию, отснял ок. 70 мозаик. Материалы опубликованы *Ф. И. Шмитом* и использованы в его монографии (*Шмит Ф. И.* *Кахрие-Джами: История мон-ря Хоры. Архитектура мечети. Мозаики нарфиков // ИРАИК*. 1906. Т. 11; Приложение: *Кахрие-Джами: Альбом к т. 11 ИРАИК: Рисунки и чертежи, исполненные худож. Н. К. Клуге*. Мюнхен, 1906). Тогда же К. начал работы по изучению остатков архитектурных построек мон-ря.

С 1903 г. штатный художник РАИК. К. принимал участие в исследованиях РАИК (в 1900 экспедиция в Сирию), выполнял поручения по съемке редчайших рукописей (в 1903 сделал более 120 снимков наиболее важных в научном отношении миниатюр Серальского кодекса, изданных в кн: Константинополь-

ский Серальский кодекс Восьми-книжия: Альбом к т. 12 ИРАИК. Мюнхен, 1907; в 1905 на Афоне фотографировал миниатюры Ватопедской Библии). География работ К. постоянно расширялась. В 1907 г. на о-ве Кипр он исследовал мозаики ц. Панагии Ангелоктисты в Кити, близ Ларнаки (2-я пол.— кон. VI в.); зимой 1908 г. вместе с *Ф. И. Успенским* расчищал мозаики (VII–VIII вв.) и фрески (XIV в.) со сценами Жития вмч. Димитрия в базилике вмч. Димитрия в Фессалонике, сделал фотографии и цветные копии мозаик; весной 1908 г. обмерял и вел съемку в ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны (Косово и Метохия; сер. XIV в.). В том же году в мон-ре св. Иоанна Студита (Имракор-джами; V в.) К. обнаружил остатки мозаики; в 1909 г. здесь прошли первые научные раскопки христ. церкви К-поля. В 1910 г. совместно с *Шмитом* расчищал и фотографировал мозаики мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056), сделал цветные копии 2 композиций. С нач. 10-х гг. XX в. в зоне особого внимания РАИК оказались древности М. Азии. Летом 1912 г. в ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее (после 787) *Шмит* и К. обнаружили и сфотографировали мозаичные изображения Божией Матери с Младенцем и Спасителя; после занятия Трапезунда (Трабзона) рус. армией (1916–1918) К. в составе 2 экспедиций (Успенский, *Шмит* и др.) в мае 1916 г. и летом 1917 г. изучал визант. храмы Св. Софии, Панагии Хризокефалос (Фатих-джами), св. Евгения (Йени-Джума-джами).

По заданию Археологической комиссии участвовал в раскопках Херсонеса, Евпатории и Ольвии. В марте 1920 г. при содействии франц. консула К. выехал из Севастополя в К-поль, где в 1930 г. получил тур. гражданство. В 1917–1918 гг. он оказался свидетелем и невольным участником вывоза имущества и коллекций РАИК (в основном в США), деятельность к-рого была прервана в связи с началом первой мировой войны и революцией в России. После открытия Американского ин-та визант. исследований в Стамбуле К. стал его сотрудником (1930); отвечал за натурное исследование, раскрытие, реставрацию, обмеры, фотофиксацию и зарисовку памятников монументальной живописи. Принял участие в 1-м сезоне реставрации храма Св. Софии (1931–1932).



К. скончался в амер. госпитале; похоронен на кладбище при греч. церкви в Шишли.

Соч. и изд.: Мадеба // ИРАИК. 1903. Т. 2. С. 79–115 (совм. с А. А. Павловским). Лит.: Н. К. Клуге; [Некр.] // Рус. новости. П., 1947. 10 окт.; Kluge N. K. // Byz. 1948. Т. 18. P. 352–353; N. K. Kluge (1867–1947): Obituary // RA. Ser. 6. 1952. Vol. 39. P. 102; *Августин (Никитин), архим.* Рус. археол. институт в К-поле // БТ. 1986. Сб. 27. С. 266–293; *он же.* Рус. библейская археология в Палестине // Там же. 1999. Сб. 35. С. 64–91; *Вздорнов Г. И.* Рус. художники и визант. старина в К-поле // Творчество. М., 1992. № 1. С. 30–32; *Романчук А. И.* Исследования Херсонеса–Херсона: Раскопки. Гипотезы. Проблемы. Тюмень, 2008. Т. 1: Античный полис. С. 98–99; *Лейкинд О. Л., Махров К. В., Северюхин Д. Я.* Клуге Н. К. // Искусство и архитектура рус. зарубежья // Фонд им. Д. А. Лихачева. СПб., 2011 [Электр. ресурс: [www.artzr.ru/1804784308.html](http://www.artzr.ru/1804784308.html)].

Л. А. Беляев

**КЛЫКОВ** Вячеслав Михайлович (19.10.1939, с. Мармыжи Советского р-на Курской обл.— 2.06.2006, Москва), российский скульптор и общественный деятель, автор многочисленных памятников деятелям рус. культуры, в т. ч. церковной, установленных в России, на Украине, в Сербии, Болгарии, Греции, Италии. К. род. в крестьянской семье, окончил Курский строительный техникум (1958), трудился на производстве. В 1960 г. К. поступил на художественно-графическое отделение Курского гос. педагогического ин-та, где проучился 2 года и, разочаровавшись в характере обучения и буд. профессии, решил поступать в художественный ин-т. В 1962 г. К. стал студентом фак-та скульптуры МГХИ им. В. И. Сурикова (ныне МГАХИ им. В. И. Сурикова), который окончил в 1968 г., получив специальность скульптора-монументалиста (мастерская М. Г. Манизера; руководитель диплома Н. В. Томский). С 1969 г. К.— член Союза художников СССР и участник московских, республиканских, всесоюзных и международных выставок.

В ин-те и в первые годы по окончании К. искал собственный стиль, интересовался архаической скульптурой, к-рая привлекала его скупыми, но выразительными формами, изучал африкан., мекс., древнеегип., япон. искусство, греч. архаику, полонезские каменные изваяния. Это увлечение нашло отражение в ранних произведениях К., в к-рых поиски простой и знаково-выразительной формы соединялись со знанием академической скульптуры. Фор-

мальные искания сопровождались пробой сил в использовании различных техник и разных материалов — бронзы, меди, известняка, мрамора и др. Первой монументальной работой К. стал памятник детям-узникам концлагеря (Константынув-Лудзки, Польша, 1973). Вскоре он выполнил памятник писателю, актеру и режиссеру В. М. Шукшину (с. Сростки, Алтайский край, 1975), надгробие поэту В. Хлебникову (дер. Ручьи, Новгородская обл., 1975), стацию писателя М. Горького (Москва, переход между станциями метро «Чеховская» и «Тверская», 1979).

Известность к К. пришла в 1979 г., когда он оформил пространство возле Центрального детского музыкального театра (ныне Московский гос. академический детский театр им. Н. И. Сац; создал декоративно-парковые скульптуры «Лель», «Орфей», «Боян», «Трубач», «Бегущая по волнам» и др.), а для фасада здания выполнил композицию «Синяя птица», ставшую эмблемой театра (архитекторы В. Д. Красильников, А. П. Великанов). Скульптуры имеют выразительный силуэт, легко читающийся на фоне окружающего пространства. Свой успех К. закрепил созданием статуи «Меркурий», которая была установлена в Совинцентре в Москве (1979; Хаммеровский центр, ныне Центр международной торговли на Краснопресненской наб., архит. В. С. Кубасов; в 1982 К. удостоен Государственной премии СССР). К этому времени К. уже стал опытным организатором и сумел привлечь к работам разных специалистов, что позволило ему в короткий срок выполнять работы в различных материалах.

Постепенно внимание скульптора сосредоточилось на изображении деятелей рус. истории и культуры. Его работы стали формировать галерею образов выдающихся писателей, поэтов, музыкантов, ученых, исторических лиц. В нее вошли и станковые портреты, и десятки монументальных памятников. К. стремился передать духовное напряжение личности, драматизм ее внутреннего мира, связанный с самоотречением ради искусства, науки, справедливости, процветания Отечества. Среди работ К. памятники: акад. М. В. Келдышу (Москва, 1984, архит. Р. И. Семерджиев); актеру М. С. Щепкину (Белгород, 1986; совместно с А. А. Шишковым, архит. С. С. Михалёв); поэ-

там Н. М. Рубцову (Тотьма, Вологодская обл., 1986) и К. Н. Батюшкову (Вологда, 1987, архит. В. И. Снегирёв; в 1988 К. удостоен Государственной премии РСФСР им. И. Е. Репина); композитору А. С. Даргомыжскому (пос. Арсеньев, Тульская обл., 1988); А. С. Пушкину в Тирасполе (1990), Перми (1993, архит. М. И. Футлик) и Софии (Болгария, 2001); писателям И. А. Бунину (Орёл, 1995, архит. Семерджиев) и Ф. М. Достоевскому (Ст. Руща, Новгородская обл., 2001); промышленнику Ивану и Родиону Баташёвым (г. Выкса, Нижегородская обл., 2002); П. А. Столыпину (Саратов, 2002) и др.

Расцвет творчества К. совпал с перестройкой, когда в России усилился общественный интерес к дворянской культуре, религии, церковным традициям; начиналась эпоха возрождения забытых святынь. Первостепенной творческой задачей для К. стало определить, как национальность художника выражается в его произведениях, в чем состоит особенность рус. школы монументального искусства. Для этого К. шел по пути изучения фактов истории, биографии исторических деятелей и использования традиц. художественных форм.

Важным этапом в творчестве К. стала работа над монументом прп. Сергию Радонежскому, установленным близ Троице-Сергиевой лавры (с. Радонеж, Московская обл., 1988). Он стал первым в СССР памятником духовному лицу и был возведен без согласования с органами власти. Планировавшаяся установка осенью 1987 г. была запрещена, а монумент «арестован». Однако через год под влиянием общественного мнения открытие состоялось. Монумент расположен на холме, имеет высоту 3 м и представляет собой обобщенный образ старца, на фигуре к-рого помещено рельефное изображение мальчика. С одной стороны, скульптурный образ напоминает о Житии прп. Сергия, где описано явление старца отроку Варфоломею. С другой — его можно воспринимать как образ прп. Сергия одновременно в детстве и в старчестве (подобное соединение разновременных событий в одном изображении характерно для русской иконы). Памятник прп. Сергию Радонежскому — это новая ступень в творчестве скульптора, открытие для себя истории Др. Руси, нераз-



Памятник  
прп. Сергию Радонежскому.  
Радонеж, Московская обл. 1988 г.

ривно связанной с церковной культурой, и переход от формальных художественных исканий к отечественным традициям понимания формы.

Впосл. К. создал памятники мн. деятелям православной Церкви — монахам, подвижникам, молитвенникам: прп. Серафиму Саровскому в Сарове (Нижегородская обл., 1991); равноап. кн. Владимиру в Севастополе (1993, архитекторы А. Л. Шеффер, А. И. Баглей) и Белгороде (1998); прп. Илии Муромцу (Муром, 1999), равноап. кнг. Ольге (Псков, 2003); свт. Савве Сербскому (Белград, Сербия, 2004) и др. Выразителен камерный памятник вел. кнг. прмц. Елисавете Феодоровне (Москва, Марфо-Мариинская обитель, 1990). Интересен по композиции последний из монументов — втч. Георгию Победоносцу на бульваре Победы в Рязани (2006), ставший символом города. Для установки памятников К. приглашал к сотрудничеству архитекторов, но порой и сам выступал в этой роли, поскольку имел необходимые знания по первой, строительной специальности. Созданные К. памятники святым нередко вызвали дискуссии в церковной среде по поводу их художественного решения и соответствия канонам правосл. искусства.

Изучая отечественные художественные традиции, К. обратился к первым монументальным скульптурным образам Др. Руси — поклонным крестам. По подобию камен-

ного Боровичского креста XIII–XIV вв. он создал серию поклонных крестов, установленных в 90-х гг. XX в.— нач. 2000-х гг. в Москве, Краснодаре, Белгороде, Мичуринске (Тамбовская обл.), Липецке, на границе Белоруссии, России и Украины близ с. Нов. Юрковичи (Брянская обл.), в с. Красная Поляна (Курская обл.) и др. Круговая форма памятников создавалась оригинальным приемом: лопасти креста так сильно расширялись к концам, что



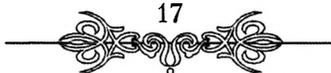
Памятник  
прмц. Елисавете Феодоровне.  
Марфо-Мариинская обитель,  
Москва. 1990 г.

почти сходились. Пространственные промежутки между концами лопастей заполнялись перемычками, придающими кресту форму круга. Нижний конец крестов был удлинен, что подчеркивало вертикальную линию установки. На крестах расположены рельефные изображения: в средокрестии — 3-фигурный Деисус; в верхней части — Св. Троица; в нижней — святые. Более традиц. форму крестов с изображением Распятия с предстоящими, но меньших размеров К. использовал для установки на месте буд. памятников (напр., блгв. кн. Димитрию Донскому в Москве), в мон-рях (Новоспасский, Сретенский в Москве), в качестве надгробий певцу И. В. Талькову (Ваганьковское кладбище, Москва) и архим. Ипполиту (Халину) (рыльский Николаевский монастырь, Курская обл.). Образцом для перевода в монументальные формы для них стали аналойные деревянные резные кресты, распространенные на Русском Севере.

Большое место в творчестве К. занимала тема защиты Отечества, военной истории. Он создал памятники блгв. кн. Димитрию Донскому (г. Дзержинский, Московская обл., 1997); блгв. кн. Александру Невскому (Курск, 2000); кн. Святославу Игоревичу (Запорожье, Украина, 2005); первому солдату Преображенского полка С. Л. Бухвостову (Преображенская пл., Москва, 2005).

В год 300-летия строительства рус. флота в Липецке был открыт памятник имп. Петру I (1996, рельефы выполнены скульптором А. Е. Вагнером, архит. С. А. Сошников), который стал символом города. Здесь, на р. Воронеж, шли работы по заготовке материалов для строительства кораблей перед 2-м Азовским походом 1696 г. Благодаря Петру в 1700 г. стали возводиться Липские железоделательные заводы для производства пушек (ныне Новолипецкий металлургический комбинат), где и была отлита скульптура. Фигура молодого царя, показанная К. в энергичном движении, установлена на высокий постамент — ростральную колонну.

Наиболее масштабной работой К. является созданный к 50-летию Победы в Великой Отечественной войне памятник «Звонница» в военно-историческом музее-заповеднике «Прохоровское поле» (Белгородская обл., 1995, архит. Семерджиев, инженер Г. К. Солохин). Архитектурно «Звонница» связана с храмом апостолов Петра и Павла в пос. Прохоровка Белгородской обл. (архит. Д. С. Соколов). Она является главным памятником мемориального комплекса, к-рый возведен на месте танкового сражения, состоявшегося 12 июля 1943 г., на Курской дуге. Сооружение напоминает владимирские белокаменные храмы XII в., фасады к-рых украшены рельефами. Стены белой «Звонницы» представляют собой 4 устремленные вверх пилона, отделенные друг от друга и переходящие в четверик (общая высота сооружения 59 м). Барабан с позолоченным куполом венчает 7-метровая статуя Божией Матери, простирающей Покров над Россией. Сооружение ориентировано по сторонам света. Многоярусные рельефы на пилонах (в нижних рядах — защитники Отечества, в верхних — «Собор всех святых, в земле Российской просиявших», «Св. Георгий Победоносец», образ Божией Матери «Знамение»,





«Звонница»

в военно-историческом музее-заповеднике  
«Прохоровское поле». 1995 г.

«Св. Троица») выполнены из совр. материалов, имитирующих мрамор. В свободном пространстве между пилонами помещен колокол. Вверху по периметру барабана размещена рельефная надпись на церковнослав. языке: «Больше вся любве никто же иметь, да кто душу свою положит за други своя».

Тема военной победы и подвига в Отечественной войне 1941–1945 гг. была увековечена К. в монументах маршалу Советского Союза Г. К. Жукову (Москва, Манежная пл., 1995, архит. Ю. П. Григорьев; Калач-на-Дону, Волгоградская обл., 1998), памятнике полководцу К. К. Рокоссовскому (Курск, 2005). Памятник Г. К. Жукову на Манежной пл., установленный в честь 50-летия Победы в Великой Отечественной войне, представляет собой конную статую из бронзы высотой 5 м, поставленную на красный гранитный постамент. Маршал показан в момент принятия Парада Победы 24 июня 1945 г.

С 1991 г. К. являлся президентом Международного фонда славянской письменности и культуры, основная задача к-рого — изучение и популяризация наследия создателей слав. азбуки равноапостольных Кирилла и Мефодия, русского языка, культуры славянского мира. По инициативе фонда праздник Славянской письменности и культуры стал государственным (ежегодно отмечается 24 мая).

В 1992 г. К. создал памятник святым равноапостольным Кириллу и Мефодию (Москва, Лубянский проезд, архит. Григорьев; подарен автором городу), являющийся одним из лучших монументальных произведений мастера. Он пластически выразителен, удачно расположен в пространстве сквера, обращен к площади, получившей название Славянской (до 1992 — часть пл. Ногина). Памятник представляет собой композицию из 2 фигур, водруженных на высокий постамент. Главным атрибутом одного из первоучителей славян является раскрытая книга; другой держит в правой руке большой крест, который главенствует в композиции, в левой руке — свиток. В портретах равноапостольных Кирилла и Мефодия заметно влияние иконных образов, переведенных в скульптурную пластику. На постаменте с 4 сторон помещены надписи. У подножия при открытии монумента горела неугасимая лампада, которая в посл. была перенесена в храм Всех святых на Кулишках, который находится напротив памятника. Скульптуры равноапостольных Кирилла и Мефодия, выполненные К., но не повторяющие композицию мос-



Памятник

равноапостольным Кириллу и Мефодию  
в Самаре. 2004 г.

ковского монумента, были установлены в пос. Кшенский (Курская обл., 1995) и г. Самаре (2004).

Будучи сторонником объединения рус. народа (русских, украинцев, белорусов) в единое гос-во, К. состоял в руководстве мн. национально-патриотических общественных орг-ций. Любимым детищем К. являлось созданное им в 1995 г. и бессменно воз-

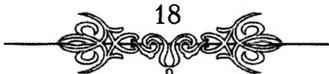
главляемое Всероссийское соборное движение (ВСД). При жизни К. ВСД провело 4 Собора: Донской (1996) в Новочеркасске, Курский (1997), Крымский (1999) и Невский (2000) в С.-Петербурге. Целью соборов были пропаганда монархической идеи и объединение патриотических сил. Движение выступало за прославление царя-мученика Николая Александровича, скульптурный образ к-рого К. создал и установил в с. Тайнинское (Мытищинский р-н Московской обл., 1996; 1 апр. 1997 г. взорван экстремистами, восстановлен в 2000) и в дер. Плещеево (Подольский р-н Московской обл., 1998). Тема белого воинства, защищавшего монархию, была осмыслена К. при выполнении памятника адмиралу А. В. Колчаку в Иркутске (2004).

В конце жизни К. создал статую настоятеля рыльского Николаевского мон-ря архим. Ипполита, с к-рым скульптор был лично знаком (пос. Марьино, Курская обл.), выполнил проект памятника митр. С.-Петербургскому и Ладожскому Иоанну (Снычёву) для Самары. Наиболее полно основные темы деятельности и творчества К., по-видимому, выражает созданный им памятник протопопу Аввакуму в с. Григорове (Нижгородская обл., 1991), в к-ром отражены человеческая энергия, пламенность, готовность стоять за идею до конца.

Помимо монументальных работ К. создавал произведения станковой скульптуры (напр., надгробные памятники на московских кладбищах, в т. ч. надгробие литературного критика Ю. И. Селезнёва на Кунцевском кладбище, ныне замененные надгробия над могилами преподобных Александра (Пересвета) и Андрея (Ослябяти) Радонежских в соборе Рождества Пресв. Богородицы Старого Симонова мон-ря).

К. был удостоен наград: золотой медали (Гран-при) на Международной выставке-квадриеннале в Любляне (1973), Государственной премии СССР (1982), Государственной премии РСФСР им. И. Е. Репина (1988), золотой медали АХ СССР (1989), благодарности Президента РФ (1995). Имел звания: заслуженный деятель искусств РФ (1996), народный художник РФ (1999).

Погребен в с. Мармыжи Советского р-на Курской обл. После кончины К. были открыты памятники, над которыми он работал при жизни: мо-





нахам Иоанникию и Софронию Лихудам (Москва, 2007); свт. Николаю Чудотворцу (Пермь, 2008); гвардейцу Семеновского полка (Москва, Семёновская пл., 2008), блгв. кн. Дмитрию Донскому (Москва, 2013). В пос. им. Ленина близ железнодорожной ст. Мармыжи открыт музей К. (2008). Памятники К. установлены в Курске (2007, скульптор А. В. Клыков), в военно-историческом музее-заповеднике «Прохоровское поле» (2007, скульптор А. А. Шишков), Москве (Черниговский пер.).

Лит.: Вячеслав Клыков: Скульптура: [Кат. выст.] / Сост.: Е. С. Шостакович. М., 1979; Светлов И. Е. О советской скульптуре, 1960–1980 гг. М., 1984. С. 43–45, 54–55; В. Клыков: Альбом / Авт.-сост.: Н. В. Дмитриева. М., 1999; Панова И. Г. В. Клыков: Воин святой Руси. М., 2007; В. Клыков: «Возьмите меч мой»: [Фотоальбом]. М., 2009.

М. А. Клижкова

**КЛЫКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА СПАСИТЕЛЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Козельской и Людиновской епархии Калужской митрополии), находится в с. Клыкове Козельского р-на Калужской обл., на берегу р. Серёны. Основан 11 янв. 1993 г. как архиерейское подворье при храме в честь Нерукотворного образа Спасителя (1829), с 17 июля 2001 г. — мон-рь.

До 1829 г. в с. Клыкове существовала деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В 1804–1823 гг. в ней служил свящ. Иоанн Лихачёв, рукоположенный архиеп. Калужским и Боровским *Феофилактом (Русановым)* (ГА Калужской обл. Ф. 32. Оп. 19. Д. 1322). В 20-х гг. XIX в., когда в Козельском у. свирепствовала холера, в с. Клыково из соседнего с. Курьичи принесли местночтимую старинную икону Нерукотворного образа Спасителя. По преданию, когда святыню крестным ходом обнесли вокруг села, эпидемия холеры стала ослабевать. Владелец с. Клыкова гвардии поручик Александр Федорович Полторацкий (двоюродный брат А. П. Керн, знакомой А. С. Пушкина) на месте ветхой Никольской ц. построил однокупольный каменный храм, к-рый в 1829 г. по желанию Полторацкого был освящен в честь Нерукотворного образа Спасителя. В церкви имелись также приделы в честь Покрова Пресв. Богородицы, во имя свт. Николая Чудотворца и в честь Казанской иконы Божией Матери (в трапезной). После 1879 г. к западу от центрального входа была возведена колокольня.

Согласно «Ведомости о церкви Спасской состоящей Козельского у. Калужской епархии в селе Клыкове» за 1915 г., в храме служили свящ. Феофор Алексеевич Глаголевский и псаломщик Иларион Григорьевич Маринов, старостой являлся И. И. Сафонов. Приход состоял из жителей с. Клыкова (54 двора) и деревень Богдановка (40 дворов), Городец (28 дворов) и Хотенка (34 двора). Всего в приходе было 156 дворов, проживали 500 мужчин и 592 женщины. В 1885 г. при храме была открыта церковноприходская школа, 22 янв. 1895 г. учреждено церковно-



Храм в честь Нерукотворного образа Спасителя в Клыковском мон-ре. 1829 г. Фотография. 2014 г.

приходское попечительство. В 1915 г. в школе учились 27 мальчиков и 5 девочек. К нач. XX в. с. Клыково славилось садами и плодовым питомником. Основателем питомника был Василий Петрович Златоустовский, родившийся в семье священника с. Бурнашёва Козельского у. Окончив Калужскую ДС, Златоустовский женился на помещице, владевшей с. Клыковым, благодаря чему и получил в свое распоряжение 7 дес. старого сада и 20 дес. пашни. Восстановив сад, Златоустовский превратил его в богатую помологическую коллекцию (1,5 тыс. сортовых деревьев). Одновременно он создал и плодовый питомник, где ежегодно выращивал до 40 тыс. саженцев яблони и др. плодовых культур. Фрукты из сада Златоустовского на губернских, российских и международных выставках были отмечены многими, в т. ч. и золотыми, медалями.

В 1924 г., после разорения *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*, часть братии поселилась в с. Клыкове. Центром духовной жизни общины стала Спасская ц., в к-рой с 1925 по 1935 г. служил оптинский насельник, бывш. скитский певчий иером. Пантелеимон (Шибанов Платон Григорьевич). Он родился ок. 1872 г. в Орловской губ., 13 авг. 1905 г. в Оптиной пуст. пострижен в монашество, 25 дек. 1915 г. рукоположен во диакона, после 1917 г. — во иерея. Во время служения в с. Клыкове иером. Пантелеимон половину своего дохода отдавал на нужды прихода церковному старосте. В 1937 г. иером. Пантелеимон был арестован в Козельске, обвинен в контрреволюционной деятельности и приговорен к расстрелу. 5 дек. того же года приговор был приведен в исполнение в Сухиничской тюрьме.

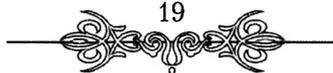
В 1930 г. была разобрана колокольня, в 1937 г. закрыт храм, в котором местный колхоз им. И. В. Мичурина устроил зернохранилище, а затем мастерскую по ремонту тех-



Могила схим. Сепфоры. Фотография. 2014 г.

ники. После разрушения крыши трапезной части храма в помещении церкви стали хранить азотные удобрения. К 1991 г. здание находилось в аварийном состоянии: не было кровли, отсутствовали окна и пол, на стенах имелись глубокие трещины, на сводах росли деревья, разрушались перекрытия.

28 марта 1991 г. Спасская ц. была открыта, с 1995 г. ее ремонтировали. 11 янв. 1993 г. по благословению архиеп. Калужского и Боровского *Климента (Капалина)* при храме было образовано архиерейское подворье, а 18 окт. того же года настоятелем подворья назначен игум. Петр (Барбан). При подворье сформировалась



монашеская община, в основном из братии Оптиной пуст.

22 сент. 1998 г. в восстанавливавшемся Спасском храме архиеп. Климент освятил придел во имя свт. Николая Чудотворца, 28 нояб. 1999 г. — центральный придел. 17 июля 2001 г. решением Синода в с. Клыкове открылся муж. мон-рь. К марту 2014 г. в К. м. проживало ок. 20 насельников, наместник игум. Михаил (Семёнов). В мон-ре имеются также храмы во имя сщмч. Кукши, Новомучеников и исповедников Российских, колокольня, келейный корпус и дома насельников, ограда. Обители принадлежат земельные угодья, пасека; насельники разводят крупный рогатый скот. В 2008 г. рядом с К. м. началось строительство пос. Спасово, к-рый позиционируется как правосл. поселение.

В К. м. хранятся частицы св. мощей: ап. *Андрея Первозванного*, святителей патриарха Московского *Тихона*, *Игнатия (Брянчанинова)*, *Иннокентия (Борисова)*, Луки (Войно-Ясенецкого), *Тихона Задонского*, священномучеников *Кукши*, *Иосифа*, еп. Астраханского и Терского, *Хараламтия*, еп. Магnezийского, Хозевитских мучеников, св. блгв. кн. *Александра Невского*, преподобных *Сергия Радонежского*, *Серафима Саровского*, *Саввы Вишерского*, *Варнавы (Меркулова)*, *Севастиана (Фомина)*, *Феодора (Ушакова)* Санакарского, *Арефы Верхотурского*, прав. *Артемия Веркольского*, нескольких Киево-Печерских, Оптинских и Афонских святых. В мон-ре особо почитаются иконы свт. Николая Чудотворца, вмч. Димитрия Солунского, Тихвинский и Иверский образа Божией Матери.

За алтарем Никольского придела Спасского храма похоронена схим. Сепфора (Шнякина; 19 марта 1896 — 13 мая 1997), с 1996 г. проживавшая в обители. За советами к ней в Клыково приезжали мн. миряне, насельники Оптиной пуст., сестры *Шамординского Амвросиева в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ря*. Рядом с К. м. освящен св. источник в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», над ним построена деревянная купальня с купелью.

Арх.: ГА Калужской обл. Ф. 903. Оп. 1. Д. 304. Л. 26 об.— 27.

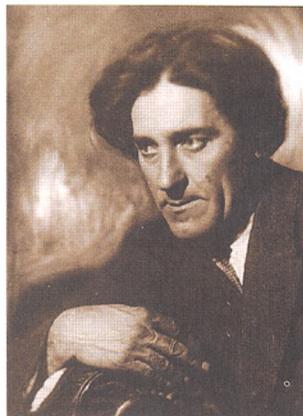
Ист.: Испытание верности Богу: Братия Оптиной пустыни в период гонений: Новые док-ты // Оптинский альм. 2007. [Вып.] 1. С. 64, 82–83; Летопись скита во имя св. Иоан-

на Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. Т. 2. С. 330.

Лит.: Списки населенных мест Рос. империи: По сведениям на 1859 г. СПб., 1863. Т. 15: Калужская губ. С. 52; *Никольский Д., диак.* Образ Христа Спасителя в с. Курыничих Перемышльского у. // Калужские Ев. 1900. № 8. С. 159–160; Список населенных мест Калужской губ. Калуга, 1914. С. 45; Муж. мон-рь Спаса Нерукотворного пуст. в с. Клыково Козельского р-на Калужской епархии; Клыково // Калужская энцикл. Калуга, 2000. С. 277; Матушка: [Схимон. Сепфора (Шнякина)] / Сост.: мон. Лазарь (Афанасьев). Клыково, 2008; *Холодилова Т. П.* «Умягчи, Господи, сердце мое...»: Старица Сепфора [Шнякина]. Клыково, 2008, 2013<sup>2</sup>; *Филинова Л. И.* Сельские храмы земли Козельской. Калуга, 2009<sup>3</sup>. С. 92–98; Монахи: О выборе и о свободе / Сост.: Ю. И. Посашко. М., 2014. С. 37–60.

Д. Б. Кочетов

**КЛЫЧКОВ** Сергей Антонович (5.07.1889, дер. Дубровка Калязинского у. Тверской губ.— 8.10.1937, Москва), поэт, прозаик, переводчик.



С. А. Клычков.  
Фотография. 1930 г.

Из старообрядческой семьи ремесленника — отец был сапожником. Окончил земскую школу в с. Талдом Калязинского у. Тверской губ. С 1900 г. учился в московском реальном уч-ще И. И. Фидлера. В дек. 1905 г. участвовал в революционном восстании в Москве, был членом дружины скульптора С. Т. Конёнкова. С 1906 г. стихотворения К. появляются в московских журналах и альманахах, в 1907 г. были опубликованы первые его рассказы. После окончания в 1907 г. реального уч-ща поступил в 1908 г. в Московский ун-т. Учился сначала на историко-филологическом фак-те, затем перешел на юридический фак-т. Вскоре был отчислен как неоплативший обучение, окончательно исключен из ун-та в 1913 г.

В 1908 г. К. познакомился с драматургом и театральным критиком

М. И. Чайковским, благодаря к-рому совершил путешествие по Италии. Впосл. близкими знакомыми К. стали видные представители лит-ры серебряного века: издатель А. М. Кожеваткин, поэты Эллис (Л. Л. Кобылинский), С. М. Городецкий, С. М. Соловьёв, Б. А. Садовской. К. принимал участие в собраниях кружка «Молодой Мусажет», «Общества свободной эстетики», салона Л. Н. Столицы «Золотая гроздь». В кон. 1910 г. в изд-ве «Альциона» при финансовой помощи Чайковского вышел сб. стихотворений К. «Песни: Печаль-Радость. Лада. Бова» (на титульном листе — 1911). На выход книги откликнулись рецензиями Городецкий (Речь: [Газ.] СПб., 1911. 24 янв.), В. Я. Брюсов (Русская мысль. М., 1911. Кн. 2), М. А. Волошин (Утро России: [Газ.] М., 1911. 28 мая), Н. С. Гумилёв (Аполлон. СПб., 1911. № 5), Л. Столица (Столичная молва: [Газ.] М., 1915. 12 окт.), Г. В. Иванов (Русская Воля: [Газ.] Пг., 1917. 23 сент.). В 1913 г. то же изд-во выпустило 2-ю книгу стихотворений К.— «Потаенный сад», на которую опубликовали отзывы В. С. Смельский (День: [Газ.] СПб., 1913. 23 сент.), С. Кречетов (С. А. Соколов) (Утро России: [Газ.] М., 1913. 12 окт.), В. Л. Львов-Рогачевский (Современник. СПб., 1913. № 10) и др. В. П. Полонский писал, что К. «прелестный и нежный поэт. У него безукоризненная рифма, певучая легкость стиха, непринужденная пещенность размеров» (Новая жизнь. СПб., 1913. № 12. С. 198). А. А. Блок в письме к К. от 28 февр. 1914 г. заметил: «Поется Вам легко, но я не вижу в песнях насущного» (Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 434). В ранней поэзии К. отразились как фольклорные традиции, так и черты романтизма и символизма. В стихотворении «Образ Троеручицы» (распространенная среди талдомских старообрядцев икона «Троеручица» была в родительском доме К.) он написал, что в его творчестве есть место и песне, и молитве, и тайне.

Как следует из письма К. Садовскому от 2 апр. 1912 г., поэт в это время активно занимался поиском собственного стиля, критически относясь к избыточной образности, напр. в стихотворениях Н. А. Клюева и Л. Столицы. В письмах 1912 г. Садовскому и П. А. Журову К. высказывал мысли как о любви к родной природе, к народу, так и о соб-



ственной обреченности, губительно безмерной воле в рус. характере, крестьянской урюмости. С духовными исканиями К. было связано его паломничество в 1913 г. к оз. Светлояр, а также в *Методиев Пешношский во имя св. Николая Чудотворца мон-рь*. Большим испытанием для К. стало его участие в первой мировой войне. Он был призван в действующую армию в сент. 1914 г. 1 янв. 1917 г. К. писал Журову, что с 1-го дня войны его душа «как-то съезжилась, завяла» (*Журов П. А. Две встречи с молодым Клычковым // Рус. лит-ра. Л., 1971. № 2. С. 154*).

К. вдохновенно воспринял события Февральской, а потом и Октябрьской революций. В 1918 г. поступил на работу в канцелярию московского Пролеткульта. Вместе с А. Белым, С. А. Есениным, П. В. Орешиним, Л. И. Повицким участвовал в организации изд-ва «Московская трудовая артель художников слова». В кон. сент. — нач. окт. того же года вместе с Есениным, С. Т. Конёнковым, Орешиним К. подписал «Заявление инициативной группы крестьянских поэтов и писателей об образовании крестьянской секции при московском Пролеткульте», к-рое не нашло поддержки в ЦК Всероссийского совета Пролеткульта. К. стремился к участию в лит. жизни, вошел в состав комиссии Российского союза советских журналистов (с мая 1919 — Коммунистический союз журналистов) по разработке нового авторского права, печатал свои стихи в периодических изданиях. В 1918 г. было опубликовано 2-е издание «Потаенного сада». Лирику новых поэтических книг К. «Дубравна» (1918), «Кольцо Лады» (1919) характеризует мифологизация природы, тема взаимообусловленности крестьянского быта, труда и космических явлений. В «Дубравне» поэт обращается к своему внутреннему миру, реалистическая образность преобладает над романтической и символистской.

С 1919 г. К. находился в Крыму, его дважды могли расстрелять — белые и махновцы. В 1921 г. при содействии А. В. Луначарского К. поселился в Москве в писательском «доме Герцена» (Тверской бул., 25); его соседом был О. Э. Мандельштам, с к-рым у К. установились дружеские отношения. С 1922 г. К. работал в редакции ж. «Красная новь» и изд-ве «Круг». В окт. 1923 г. он вместе с

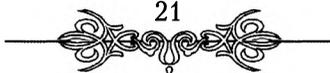
Орешиним, Есениным, А. П. Чапыгиным, Клюевым, П. А. Радимовым, П. И. Карповым, А. Ширяевцем, И. М. Касаткиным подписал письмо в ЦК РКП(б) с просьбой о предоставлении крестьянским писателям права создать свою редакцию при Госиздате (инициатива не была поддержана). В нояб. 1923 г. К., Есенин, Орешин и А. А. Ганин, обвиненные в газ. «Рабочая Москва» и «Рабочей газете» в антисемитизме, потребовали от Центрального бюро секции работников печати при профсоюзе работников просвещения общественного суда. Товарищеский суд, рассмотрев «дело четырех поэтов», признал выдвинутые против них обвинения в антисемитизме несостоятельными, но вынес им порицание за антиобщественное поведение.

В 1923 г. вышли в свет поэтические сборники К. «Гость чудесный» и «Домашние песни». В его лирике нач. 20-х гг. актуализируется тема суровой крестьянской жизни, описывается хуторской быт, содержатся размышления о «насушном»: «Звезда — в окне, в углу — лампада, / И в колыбели — синий свет» (*Клычков С. Собр. соч. 2000. Т. 1. С. 130*). Для творчества К. было характерно, что в советской нови человек не отказывается от религ. ценностей: «И лики темные с божниц / Глядят в углу задумчиво и строго...» (Там же. С. 155), «Спаса древнего оклад» охраняет крестьянский «мир и лад» (Там же. С. 251). Среди деятелей «пролетарской» лит-ры К. воспринимался как «попучик», его творчество расценивалось как не соответствующее задачам дня. В дневниковых записях Д. А. Фурманова от 18 нояб. 1923 г. о стихах К. говорится: «Там стихи о лампадках, троеручицах и прочей благодати. Написаны часто великолепно, но по содержанию и настроению совсем нам чужие» (*Фурманов Д. Собр. соч.: В 4 т. М., 1961. Т. 4. С. 335*). В напечатанной с пометой «В порядке полемики» статье «Лысая гора» (Красная новь. М., 1923. № 5. С. 385–394; ранее она публиковалась в «Новостях» за 30 окт. 1922 под названием «Утверждение простоты») К. полемизировал со статьей Н. Н. Асеева «Письма о поэзии» (Красная новь. 1922. № 3. С. 248–253), отстаивая принципы простоты и ясности в поэтике, писал об эфемерности формалистических искажений. В марте 1924 г. во время доклада А. Белого он пишет ему записку:

«что важнее сейчас: жизнь или искусство? что гибнет сейчас: жизнь (старая, новая или даже, может быть, уже заранее будущая) или искусство, что нужно спасать: себя, жизнь или искусство?» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 4. Ед. хр. 11. Л. 1). В 1924 г. К. выступил против групповщины и проработничества в лит-ре, подписав вместе с Есениным, М. М. Пришвиным, В. И. Инбер, М. М. Зощенко, Н. С. Тихоновым, А. Н. Толстым и др. коллективное письмо в ЦК РКП(б).

В 20-х гг. К. создал большие прозаические произведения. Первым из задуманного им 9-книжного цикла «Живот и смерть» стал роман «Сахарный немец» (1925; доп. и исправления в 1929, 1934). Роман «Чертухинский балакирь» был напечатан в ж. «Новый мир» (1926) и издан в том же году отдельной книгой в Госиздате (переизд. в 1928). В 1927 г. в ж. «Молодая гвардия» был издан роман «Темный корень», через год опубликованный в книжном варианте под названием «Князь мира» (1928). К. показал поэтичный мир крестьянства, включенный в жизнь природы. Этот мир воспринимает быт и космос как универсум и сосуществует с миром леших, русалок и проч. Герои, трудолюбивые и простодушные философы-правдоискатели, безуспешно пытаются ответить на вопрос, как согласовать любовь Бога к человеку с всесилием зла. Если автор понимает Бога как высшую плоть и нескончаемый дух, а веру в Бога как исток жизни, то герои — крестьяне и солдаты — заняты мыслями о богооставленности, об утрате веры Бога в человека, о вездесущем чёрте, высказывают гностическую идею о сотворившем мир Боге и доделавшем его чёрте. Описывая, как истончается в крестьянах надежда на Божию помощь, К. показал погруженного в «духовную пустошь» (*Клычков С. Собр. соч. 2000. Т. 1. С. 382*) человека, слабого перед искушениями. Реальной крестьянской жизни противопоставлена утопия Сорочьего царства, где мужик не знает цену деньгам, нет острогов и налогов, пастух выше министра, смерть томится в подземелье, в реке течет живая вода.

Романы К. относятся к прозе магического реализма, сформировавшегося под влиянием прозы Н. В. Гоголя и народных сказок. Видения героев рассматриваются как скрытая





от обиденного взгляда реальность, время — как характеристика сознания персонажа, метафорические картины отражают многомерность бытия. В языке, композиции мотивов, строфичности (версейности) абзацев, системном чередовании ударных и безударных гласных, инверсиях, повторах проявилась типология поэтического текста. Проза К. была воспринята неоднозначно. После прочтения «Сахарного немца» Городецкий в письме К. от 3 марта 1925 г. высказал несогласие с его китежским мировосприятием. 13 июля 1925 г. в письме Н. И. Бухарину М. Горький писал о «Сахарном немце» как о явлении народничества, о необходимости «нешадной» критики «идеологии мужикопоклонников и деревнелюбов» (Известия ЦК КПСС. 1989. № 1. С. 246–247). Романы вызвали резкую критику, автора обвиняли в реакционности, религиозности, философском дуализме и неприятии материалистического мировоззрения. Объективная критика восприняла К. как продолжателя традиций Гоголя, П. И. Мельникова (А. Печерского), Н. С. Лескова.

В 1927 г. в периодике публиковались прозаические произведения К.: «Первый снег» (Красная панорама. Л., 1927. № 6–7), «Крещение кнудом» (Красная нива. М., 1927. № 22), «Полдневный сом» (Там же. № 26), «Порфирий Прокофьич» (Красная панорама. Л., 1927. № 52). Вышла в свет книга прозы «Серый барин» (1927). В 1928 г. К. приступил к созданию следующего романа. В 1929 г. для работы над ним он отправился в Нов. Афон. К. говорил Журову: «...мне Афон надо посмотреть, хоть он и Новый, а все же Афон... поплакать в ту землю» (РГАЛИ. Ф. 2862. Оп. 1. Ед. хр. 23. Л. 64). К 12 окт. того же года К. написал ок. половины романа «Серый барин». Однако идеологические нападки на К. делали работу над девятикнижием невозможной. Безуспешны были его поиски постоянной работы. В 1929 г., во время кампании по раскулачиванию, родителей К. выселили из дома.

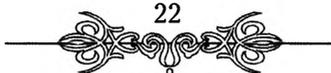
В поздней лирике К. («Талисман», 1927; «В гостях у журавлей», 1930; не публиковавшиеся стихи 30-х гг. XX в.) усилились религиозно-философские мотивы. Характерная для предыдущих произведений поэтизация фольклорных образов (лешего, русалок, Лады и др.) сменилась мотивами Божия слова, апостола-ры-

баря, судьбы. Со 2-й пол. 20-х гг. XX в. обострились экзистенциальные настроения К. В дневниковых записях и лирике зазвучал вопрос о могуществе зла. К. стремился мотивировать зло, разглядеть в трагедиях смысл. Напр., в гибели Есенина и В. В. Маяковского он видел расплату во имя искупления и очищения. К. считал, что человеку следует все «прियाсть и перенести» (Клычков С. Собр. соч. 2000. Т. 1. С. 158), включая присутствие в его жизни inferнальных сил: «Ориген был великий мыслитель. Он учил, что Господь Бог в веках простит и спасет ангела зла: сатану» (Сергей Клычков: Переписка, сочинения, мат-лы к биографии. 1989. С. 204). В дневнике писателя есть запись: «Неужели и вправду нет Бога? Тогда обращается все в страшную бессмыслицу!» (Там же. С. 203). Страхи и сомнения отразились в лирике, напр.: «Не мечтай о светлом чуде: / Воскресения не будет!» (Клычков С. Собр. соч. 2000. Т. 1. С. 247). К. не был церковным человеком: «Молиться нужно не в церкви, а в лесу» (Сергей Клычков: Переписка, сочинения, мат-лы к биографии. 1989. С. 217), «Люблю наедине слагать свои молитвы / И не хожу молиться в многолюдный монастырь» (Клычков С. Собр. соч. 2000. Т. 1. С. 175). Однако он часто обращался к «водителю вышних сил»: Бог не знает пределов, пред Ним простерты моря и суши, у Его ног пастуший «грозный кнут» кометы, Его лик незрим, шаг неслышим, но люди живут и дышат «дыханьем с Ним одним» (Там же. С. 242–243). Лирический герой переживает глубокую печаль при мысли о богооставленности: «Я видел сон, что Он с божницы, / Где от лампы тишь и синь, / Пред изначальным ликом жницы / Ушел в скитания пустынь...» (Там же. С. 241). Встреча с Богом после смерти — одна из тем его поздней лирики: «И всяк Его увидит, / Скрываясь под исподь, / Когда к земле отыдет / Земная наша плоть» (Там же. С. 242).

Лирический герой К. не теург, не пророк, не вестник, не избранник, он бесприютный одиночка, странник в своей стране, над к-рым глумятся. Мечты К. о счастье непретенциозны, потому в его поэзии едины небо, светила, труд, пот, хлеб, корова, пеленки, тюря, лавка под божницей, лампада, колыбель и проч. По сравнению с природой человек слаб и

неразумен. В поэтической антропологии К. доминируют темы души, увядания, неизбежности смерти, в его лирике нет вызова природным законам. К. создал образ современника, думающего о Боге, но сурового, скрытного, равнодушного к чужой нужде. Только мир природы дает человеку покой. В лирике развиты темы бесконечности и безначальности универсума, вечной молодости светил, вселенского порядка, взаимообусловленности всего сущего, подобия небесного и земного: «Пусть старый Бог живет на небеси, / Как вечный мельник у плотины... / Высь звездная — не та же ль ряскатины, / А мы — не шуки ли и караси?» (Там же. С. 255). Троп в лирике К. — знак множественных связей тварного мира и космоса. Идея непредсказуемости и многозначности мира раскрывается через цвет, частотны багряный, синий, золотой, семантически соответствующие представлениям о плоти, пространстве, сакральности.

В статьях «О зайце, зажигающем спички» (Лит. газета. 1929. 30 сент.) и «Свирепый недуг» (Там же. 1930. 21 апр.) К. писал о необходимости творческой свободы, о догматизме критики. Его произведения стали предметом полемики между научно и эстетически объективной критикой в лице А. К. Воронского, Д. А. Горбова, А. З. Лежнева, Полонского и критикой доносительного характера (статьи Л. Л. Авербаха, О. М. Бескина, П. И. Замойского, Г. Лелевича (Л. Г. Кальмансона), В. А. Карпинского и др.). К. обвиняли в троцкистских настроениях, кулачестве, верности Православию, мистической средневековщине, великодержавном шовинизме, квасном патриотизме. Выступая на сессиях Всероссийского союза писателей в апреле–мае 1932 г., К. просил разъяснить понятия «чистка», «лишние элементы», высказывался против новой «литературной олигархии», при к-рой свобода творчества будет урезана сильнее, чем прежде; на заседании первого пленума Оргкомитета Союза писателей 1 нояб. 1932 г. он вновь говорил о свободе творчества. 3 апр. 1933 г. в ред. «Нового мира» во время обсуждения творчества П. Н. Васильева К. обозначили как врага народа, его произведения оценили как контрреволюционные, с «пространной, путаной философией» (Новый мир. 1934. № 6. С. 221, 225). В 1935 г.





при подготовке 3-го пленума Правления Союза писателей А. А. Сурков в письме Горькому определил К. советским только по паспорту, а не по духу (*Пастернак Е. Б.* Борис Пастернак: Мат-лы для биографии. М., 1989. С. 515). Не имея возможности печатать свои произведения, К. занимался в 30-х гг. поэтическими переводами. В 1931 г. он работал над вогульским эпосом и написал поэму «Мадур Ваза-победитель» (вольная обработка поэмы М. А. Плотникова «Янгал-Маа» (Новый мир. 1932. № 7–8; М.; Л., 1933; М., 1936). Вышла в свет книга переводов «Сараспан» (М., 1936), вольная обработка части киргиз. эпоса «Манас» — поэма «Алмамбет и Алтынай» (М., 1936).

Осознавая невозможность открытого противостояния злу, К. сформулировал для себя этический принцип неучастия во зле. В соответствии с ним он отказывался подписывать коллективные письма против «врагов народа», в 1934 г. хлопотал об улучшении условий жизни высланного в Нарымский край Клюева, в 1935 г. вопреки предупреждениям на неск. дней принял у себя (в писательском доме в Нащокинском пер.) Л. Н. Гумилёва и т. п. 31 июля 1937 г. К. был арестован по обвинению в принадлежности к контрреволюционной орг-ции «Трудовая крестьянская партия». 8 окт. того же года приговорен Военной коллегией Верховного Суда СССР к смертной казни, был расстрелян в тот же день. Семью К. известили о приговоре к 10 годам заключения без права переписки. Погребен в общей могиле на территории Нового кладбища московского Донского мон-ря. Точное место захоронения не установлено. Соч.: Песни: Печаль-Радость. Лада. Бова. М., 1911; Потаенный сад. М., 1913, 1918; Дубравна. М., 1918; Кольцо Лады. М., 1919; Гость чудесный: Избр. стихотворения. М.; Пг., 1923; Домашние песни. М.; Пг., 1923; Сахарный немец. М., 1925, 1929<sup>2</sup>; 1934; Чертухинский балакирь. М.; Л., 1926. М., 1928; Серый барин. Х., 1927; Последний Лель. Х., 1927; Талисман. Л., 1927; Князь мира. М., 1928; В гостях у журавлей. М., 1930; Стихотворения / Сост.: М. Никё. П., 1985; В гостях у журавлей / Сост.: Н. Банников. М., 1985; Чертухинский балакирь / Сост.: Н. М. Солнцева. М., 1988; Сергей Клычков: Переписка, сочинения, мат-лы к биографии / Сост.: Н. Клычкова // Новый мир. 1989. № 9. С. 103–224; Сахарный немец. Князь мира / Сост.: Н. М. Солнцева. М., 1989; Стихотворения / Сост.: С. И. Субботин. М., 1991; Собр. соч.: В 2 т. / Сост.: М. Никё, Н. М. Солнцева, С. И. Субботин. М., 2000.

Арх.: ИМЛИ. Ф. 67. Оп. 1. Ед. хр. 18; Оп. 2. Ед. хр. 1а; Оп. 3. Ед. хр. 1; РГАЛИ. Ф. 464. Оп. 1.

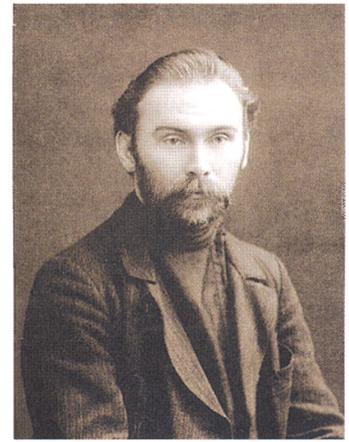
Ед. хр. 69; Ф. 611. Оп. 1. Ед. хр. 380; Ф. 1337. Оп. 3. Ед. хр. 45; Ф. 1684. Оп. 1. Ед. хр. 44, 61; Ф. 2558. Оп. 1. Ед. хр. 244; Ф. 2862. Оп. 1. Ед. хр. 5, 38, 39; Оп. 2. Ед. хр. 20–26, 32–34; ИМЛИ. Арх. А. М. Горького. КГ-П–17468; Пг-рл 1875/1; Дом-музей П. И. Чайковского (г. Клин). Ф. 2. Б–10. Ед. хр. 2739–2743.

Лит.: *Неженец Н. И.* Поэтическая мифология Сергея Клычкова // Рус. речь. М., 1987. № 1. С. 119–125; *Михайлов А. И.* Пути развития новокрестьянской поэзии. Л., 1990; *Азадовский К. М.* Клычков С. А. // Русские писатели, 1800–1917. М., 1992. Т. 2. С. 553–555; *Солнцева Н. М.* Китежский павлин: Филол. проза: Док-ты, факты, версии. М., 1992. С. 107–124, 383–398; *она же.* Последний Лель: О жизни и творчестве С. Клычкова. М., 1993; *она же.* Сергей Клычков // Рус. лит-ра 1920–1930-х гг.: Портреты поэтов. М., 2008. Т. 1. С. 100–130; *Nidieix M. [Никё М.]* Дьявол у С. Клычкова и М. Булгакова // RES. 1993. Т. 65. Fasc. 2. P. 352–382; *он же.* Теодицея у Н. Клюева и С. Клычкова // XXI век на пути к Клюеву: Мат-лы междунар. конф. / Сост.: Е. И. Маркова. Петрозаводск, 2006. С. 81–86; *Фатющенко В. И.* Клычков С. А. // Рус. писатели 20 в.: Биогр. слов. / Гл. ред. и сост.: П. А. Николаев. М., 2000. С. 343–345; *Кислицын К. Н.* Тема зла в прозе С. А. Клычкова // Кафедральные записки: Вопросы новой и новейшей рус. лит-ры / МГУ. М., 2005. Вып. 2. С. 136–152; *Пономарёва Т. А.* Новокрестьянская проза 1920-х гг. Череповец, 2005. Ч. 2; *Чугунов В. А., прот.* Открытое исповедничество С. А. Клычкова // С. А. Клычков, 1889–1937: Исслед. и мат-лы / Ред.-сост.: Е. В. Дьячкова. М., 2011. С. 24–31; *Романов Б.* «И долго думал он о Боге...»: С. Клычков и народная вера // Там же. С. 32–49; *Демиденко Е. А.* Три сферы в лирике С. А. Клычкова: Диалог с Ф. И. Тютчевым // Вестн. Омского гос. ун-та. 2012. № 3. С. 188–194.

Н. М. Солнцева

**КЛЮЕВ** Николай Алексеевич (10.10.1884, дер. Коштуги Вытегорского у. Олонецкой губ.— между 23 и 25.10.1937, Томск), поэт, прозаик. Из старообрядческой семьи. Отец был полицейским урядником, затем сидельцем (управляющим) в винной лавке. Мать — сказительница, плакальщица. Она обучила сына грамоте, повлияла на его художественное сознание. От матери К. узнал, что его род «от Аввакумова корня повелся» (Праотцы // Словесное древо. 2003. С. 44), что прадед и дед были из Вытегорской пусты. В 1893–1895 гг. К. учился в Вытегорской церковноприходской школе, затем в 2-классном городском уч-ще, год обучался в Петрозаводской фельдшерской школе.

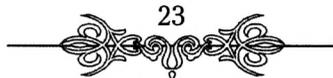
В своей мифологизированной автобиографии («Гагарья судьбина», 1922) К. сообщает, что в юности жил на Соловецких о-вах, носил тяжелые вериги, но затем некий афонский старец убедил его, что он «не на правом» пути, что ему надо «во Христа облечься, Христовым хлебом стать



Н. А. Клюев.  
Фотография. 1912 г.  
Москва

и самому Христом быть», познакомил его с учением «бабидов и христов персидских, духовидцев, пророков и братьев Розы и Креста на Руси» (Словесное древо. 2003. С. 33). К. описывал свое пребывание в юности среди «белых голубей — христов» (*скопцов*), посещения тайных убежищ др. мистических сект, путешествия по стране, к-рые открыли ему «нетленные клады народного духа: слова, песни и молитвы» (Там же. С. 35). В 1904 г. стихи К. впервые публикуются в петербургском альманахе «Новые поэты», в 1905 г.— в московских сборниках «Волны» и «Прибой», изданных «народным кружком» П. А. Травина.

К. участвовал в первой русской революции как распространитель прокламаций Всероссийского крестьянского союза, в янв. 1906 г. был арестован, освобожден в июле того же года. В 1908 г. снова арестован за отказ по религ. мотивам проходить военную службу, освобожден, признан непригодным к службе по состоянию здоровья. Революционные идеи у К. сочетались с чаяниями Царства Божия на земле, что выразилось в его ранней лирике. В 1907 г. началась активная переписка К. с А. А. Блоком, к-рая взаимно обогатила обоих поэтов. Благодаря Блоку в 1910 г. К. познакомился с И. П. Брехничёвым и В. П. Свенцицким, организаторами религиозно-политического движения «голгофских христиан». «Голгофские христиане» увидели в К. народного пророка, выразителя их идеи голгофской жертвы во имя Новой Земли. Сближение с Брехничёвым и Свенцицким способствовало появлению стихов К. в печати. В 1911 г. выходит его первый





поэтический сб. «Сосен перезвон» (на титульном листе — 1912) с предисловием В. Я. Брюсова (2-е издание в 1913). Сборник был посвящен Блоку, ряд стихотворений ориентирован на его поэтику, но К. отрицал, что «родился из Блока», как утверждали «разные Городецкие». К. объяснил, что это было «выражение Блоку своей приязни» (Словесное древо. 2003. С. 57). По словам К., его любимыми поэтами были прп. Роман Сладкопевец, П. Верлен, царь Давид, после к-рого Аввакум — «первый поэт на Земле, глубиною глубже Данте и высотой выше Мильтона» (Там же. С. 31, 61). Н. С. Гумилёв, с к-рым К. познакомился в 1911 г., в отъезде на «Сосен перезвон» предсказал расцвет его эпического дара, высоко оценил его поэтику, одобрительно отозвался о присущем ему «византийском» сознании иерархичности при мысли о Боге и «славянском» ощущении равенства людей (Аполлон. 1912. № 1. С. 70–71). В 1912 г. была издана 2-я книга стихов К. — «Братские песни» с предисловием Свенцицкого (в том же году вышло 2-е издание с пометкой «Песни голгофских христиан»). В «Братских песнях» прослеживалась переработка К. сектантского фольклора, что, по мнению критики, не умаляло авторской индивидуальности. Как писал Д. В. Философов, «новая книга Клюева напоминает «духовные стихи», сектантские «псалмы»» (Речь. СПб., 1912. № 199. С. 3). В рецензии Гумилёва на «Братские песни» отмечалась «сектантская узость» предисловия Свенцицкого и широкий диапазон поэзии К. Гумилёв писал: «Христос для Клюева — лейтмотив не только поэзии, но и жизни. Это не сектантство, отнюдь, это естественное устремление высокой души к Небесному Жениху» (Аполлон. 1912. № 6. С. 53).

Отношения К. с «голгофскими христианами» закончились в 1912 г., когда К. сблизился с членами «Цеха поэтов», а его стихотворения появились в издаваемом «Аполлоном» «Литературном Альманахе» и 1-й книге «Гиперборея». В 1913 г. вышел новый поэтический сборник К. — «Лесные были», для к-рого характерны новые темы. К. писал о грядущей религиозно-мистической просвещенности человека, связи повседневности с Божией волей, изычного быта с горным миром и земной природой. В лирическом герое про-

явились как духовная строгость, так и плотская страстность. Обогатился поэтический словарь К., отличительной чертой его стиля стали, во-первых, характерная для модернизма усиленная тропеизация языка, поиск новых метафор; во-вторых, свободное владение спецификой севернорус. фольклора; в-третьих, ориентация на поэтику святоотеческих текстов.

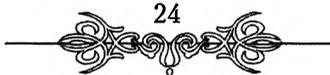
В 1913 г. умерла мать К. Это событие стало рубежным в его духовном и художественном становлении. К. отдалился от «Цеха поэтов». Он вернулся в Олонецкую губ. и до сент. 1915 г. в столицу не приезжал. С 1914 по 1916 г. К. создал посвященный памяти матери стихотворный цикл «Избынные песни». Основными его мотивами были смерть и воскрешение, преодоление скорби, пасхальный праздник; этот цикл стал гимном хлебу как постоянному символу Христа в произведениях К. В окт. 1915 г. в Петрограде К. познакомился и сблизился с С. А. Есениным. С этого времени и до марта 1916 г. они вместе неоднократно выступали с публичным чтением стихов. Воззрения поэтов «новокрестьянского» направления К., Есенина, А. А. Ганина, П. И. Карпова, С. А. Клычкова, А. Ширяевца, П. В. Орешина отличала идея почвенно-космического единства мира, которая отразилась в новом поэтическом сб. К. «Мирские думы» (1916). По приглашению Н. В. Плевицкой К. участвовал в совместных концертах во мн. городах России (1916), а затем возвратился в Олонецкую губ.

В богатой мотивами религиозно-философской лирике этого периода сакральные темы парадоксально усложнены натуралистической образностью, страстной интонацией, лексической экспрессией, антропологической мифологией. Связь мысли и звука в поэтическом цикле К. «Земля и железо» стали темой статьи А. Белого «Жезл Аарона» (Скифы. Пг., 1917. Сб. 1. С. 155–212). В 1917 г. К. сблизился с лит. группой «Скифы», среди участников к-рой были Белый, Блок, Есенин, Р. В. Иванов-Разумник, А. М. Ремизов и др. К. воспринял революцию в России 1917 г. с позиций «скифства» с его установками на неопочвенничество, стихийные народные движения, духовное и социальное преображение страны. В «Песни Солнца» К. придал революции религ. и космогоничес-

кие коннотации; обращаясь к «народам-Христам», к «рати солнценосцев», К. писал о рождении нового мира, видя в революции предвестие всесветного братства и всеобщего прощения, высказывал идею *апокатастасиса*. Религиозно-революционная мысль легла и в основу эссеистской прозы К. периода гражданской войны («Красные орлы», «Красный конь», «Огненное восхищение», «Сдвинутый светильник», «Самоцветная кровь»). В лирике К. мифологизировал вождя революции В. И. Ленина как наследника борцов за истинную веру: «Есть в Ленине керженский дух, / Игуменский окрик в декретах, / Как будто истоки разрух / Он ищет в «Поморских ответах»» (Сердце Единорога. 1999. С. 377).

К. вступил в РКП(б), однако в 1920 г. был исключен за религ. убеждения. В поэме «Четвертый Рим» (1921, на титульном листе — 1922) звучит надежда на послереволюционное крестьянское гос-во; содержательные поэмы «Мать Суббота» (1922) христоцентрично. В стихотворениях кн. «Львиный хлеб» (1922) К. выступает как евразиец и носитель «скифской» идеи, поборник привычных народных ценностей: «Маяковскому грезится гудок над Зимним, / А мне — журавлиный перелет и кот на лежанке», «Строгановские иконы — / Самоцветный мужицкий рай!.. / Не зовите нас в Вашингтоны, / В смертоносный, железный край» (Там же. С. 433, 435). Идею содержание творчества К. противоречило советской офиц. лит. политике. Л. Д. Троцкий увидел в поэзии К. крестьянина «самостоятельного, сытого, избыточного, эгоистически-свободолюбивого» (Правда. 1922. № 224). Летом 1923 г. К. был арестован в г. Вытегре и доставлен в Петроград, но вскоре освобожден без предъявления обвинения, после чего остался жить в Петрограде.

После сектантских исканий К. обратился к духовным и культурным традициям старообрядчества. Он обдумывает вопросы ответственности и предназначения поэта. В поэме «Плач о Сергее Есенине» (1926, отд. изд. в 1927) отразились сложные отношения К. с Есениным, к-рого он называл и «жертвой вечерней», и «новым Иудой», полагая, что Есенин-лирик изменил высокой апостольской миссии поэта. Революционная утопия в творчестве К. усту-





пила место осмыслению судьбы России, прежде всего крестьянства. Лика К. кон. 20–30-х гг. XX в. содержит вызов «рогатым хозяевам жизни», к-рых он обвиняет в разрушении «родного» мира, противопоставляет им образ Богородицы-Заступницы (стихотворение «Нерушимая Стена», 1928). По свидетельству Э. Ло Гатто, К. говорил, что «величайшее преступление советского правительства состояло в насильственном превращении русского мужика в пролетария, в беспощадном уничтожении того, что составляло глубинную сущность России, в осуждении, как противоречащей материальному прогрессу, той религиозности, которая всегда жила в душе русского крестьянства хотя бы в самых первобытных формах, как, например, в жестокие времена Болотникова, Стеньки Разина или Пугачёва, столь дорогих большевикам» (*Ло Гатто Э. Воспоминания о Н. А. Клюеве* // Н. Клюев глазами современников. 2005. С. 191). Судьбе крестьянства были посвящены поэмы К. «Заозерье» (1926), «Деревня» (1926), «Погорельщина» (1928).

В «Погорельщине» дана эпическая картина разорения поморского мира, в к-ром соединялось земное и горнее. Оно, по мысли К., произошло из-за отступничества людей, не выдержавших лихих испытаний, ставших «человечьим сбродом». Однако в поэме выражается уверенность в возрождении России, очищенной в огне. К. читал «Погорельщину» публично, она получила известность по машинописным копиям (впервые опубликована в нью-йоркском собрании сочинений К. в 1954, в России — в 1987). В сохранившихся фрагментах поэмы «Каин» (1929) К. открыто выступал против власти, предрекал пришествие Христа и второе Крещение Руси. С 1929 и до ареста в 1934 г. К. работал над поэмой «Песнь о великой матери». Незавершенное произведение считалось утраченным, однако было обнаружено в архивах КГБ. К. повествует в поэме о духовной и бытовой жизни поморов, гибели послереволюционной России и торжестве дьявола: «Ах, заколот вещей лебедь / На обед вороньей стае, / И хвостом ослиным в небе / Дьявол звезды выметает» (Сердце Единорога. 1999. С. 703). Однако в К. живет вера в окончательную победу над злом: «Но дивен Спас! Змею копыта, / За

нас, пред ханом павших ниц, / Егорий вздыбят на граните / Наследье скифских кобылиц!» (Там же. С. 779).

В творческом наследии К. особое место занимает жанр сна. Видения, как писал он в «Гагарей судьбине», посещали его с 13 лет; с 20-х гг. за ним записывали сны, в к-рых проявились черты исповеди, проповеднический максимализм, понимание своего предназначения. В них доминирует тема смертного ужаса перед земными и адовыми испытаниями. Повторяющийся мотив — муки Есенина в аду. При нек-ром сходстве изображения истязаний грешников в снах К. и в «Божественной комедии» Данте очевидно восприятие иконописной традиции, в частности мотивов почитаемой старообрядцами иконы «Страшный Суд». Спасение в снах К. приходит от иконы, молитвы, колокольного звона. В 30-х гг. тема обреченности на скорби усилена: К. снится отчавивший от берегов России пароход со святыми, странниками, подвижниками, на берегу остается одна Владычица в одеждах странницы. В целом сновидения К. отвечают специфике древнерус. видений, близки жанру духовного наставления.

В 1932 г. К. переехал из Ленинграда в Москву. 2 февр. 1934 г. он был арестован по обвинению в антисоветской агитации «путем распространения своих контрреволюционных литературных произведений». Одним из основных пунктов обвинения стали публичные чтения им «Погорельщины». По постановлению особого совещания Коллегии ОГПУ от 5 марта 1934 г. К. был приговорен к 5 годам лагерей, замененным на ссылку в Сибирь на тот же срок. Отправлен на поселение в пос. Колпашево Нарымского окр. Западно-Сибирского края (ныне город в Томской обл.), куда прибыл в мае того же года. В окт. 1934 г. после ходатайств друзей поэт переведен в Томск. В ссылке К. написал поэму «Кремль» (опубл. в 2006). 23 марта 1936 г. поэт был арестован в Томске по обвинению в членстве в «церковной контрреволюционной группировке», но 5 июля того же года освобожден по состоянию здоровья: вслед пережитого в тюрьме инсульта К. был частично парализован. Жил милостыней. 5 июня 1937 г. вновь арестован по обвинению в «активной сектантской деятельности и непосредственном руководстве

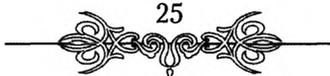
контрреволюционной деятельностью духовенства и церковников». 13 окт. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Новосибирской обл. приговорен к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение между 23 и 25 окт. того же года.

Соч.: В 2 т. / Под общ. ред. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. Мюнхен, 1969; Медный кит. Пг., 1919; Песенослов: В 2 кн. Пг., 1919; Четвертый Рим. Пб., 1922; Львиный хлеб. М., 1922; Мать Суббота. Пб., 1922; Ленин. М.; Пг., 1924; Изба и поле: Избр. стих. Л., 1928; Стихотворения и поэмы / Вступ. ст.: В. Г. Базанов; сост.: В. Г. Базанов, Л. Шевцова. Л., 1977; Стихотворения и поэмы / Вступ. ст.: С. Ю. Куныев; сост. и подгот. текста: С. Ю. и С. С. Куныевы. Архангельск, 1986; Избранное. М., 1990; Песенослов: Стихотворения и поэмы / Сост., вступ. ст.: С. И. Субботин, И. А. Костин. Петрозаводск, 1990; Стихотворения и поэмы / Сост.: Л. Ф. Пичурин. Томск, 1990; Стихотворения. Поэмы / Сост., вступ. ст., подгот. текста: К. Азадовский. М., 1991; Каин / Публ.: С. Волков [С. С. Куныев] // Наш современник. 1993. № 1. С. 94–99; Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы / Предисл.: Н. Н. Скатов; вступ. ст.: А. И. Михайлов; сост., подгот. текста, примеч.: В. П. Гарнин. СПб., 1999; Письма к Александру Блоку: 1907–1915 / Сост.: К. М. Азадовский. М., 2003; Словесное древо: [Автобиограф. штрихи; Записи разных лет; Статьи и рецензии; Письма] / Вступ. ст.: А. И. Михайлов; сост., подгот. текста, примеч.: В. П. Гарнин. СПб., 2003; Гагарий язык: Малое собр. соч. / Сост., послеслов.: А. Л. Казаков. Челябинск, 2005.

Арх.: Арх. А. М. Горького // ИМЛИ. ПТЛ 9–23/1. КГ-рл-ох 7–34/1; Вытегорский районный краевед. музей. № Нв 5583; ГАРФ. Ф. 102. Оп. 203. Ед. хр. 1567; ГЛМ. Ф. 99; ИМЛИ. Ф. 178. Оп. 1. Ед. хр. 10; ИРЛИ. Ф. 37. Оп. 3. Ед. хр. 33; Ф. 185. Оп. 1. Ед. хр. 617, 1403; Ф. 428. Оп. 1. Ед. хр. 49; Ф. 586. Оп. 1. Ед. хр. 330; Р. 1. Оп. 12. Ед. хр. 610, 681, 696; РГАЛИ. Ф. 1337. Оп. 3. Ед. хр. 45; Ф. 1685. Оп. 1. Ед. хр. 11; ЦГА Карелии. Ф. 19. Оп. 2. Д. 30/4, 31/9.

Ист.: Иванов-Разумник Р. В. Писательские судьбы. Н.-Й., 1951; Николай Клюев глазами современников / Сост., подгот. текста, примеч.: В. П. Гарнин. СПб., 2005; Наследие комет: Неизвестное о Н. Клюеве и А. Яре / Сост.: Т. Кравченко, А. Михайлов. М., 2006; Николай Клюев: Восп. современников / Вступ. ст., коммент.: Л. А. Киселёва; сост.: П. Е. Поберёкина. М., 2010.

Лит.: Львов-Рогачевский В. Л. Поэзия новой России: Поэты полей и городских окраин. М., 1919; Князев В. В. Ржаные апостолы: (Клюев и клюевщина). Пг., 1924; Субботин С. И. Андрей Белый и Н. Клюев: К истории творческих взаимоотношений // Андрей Белый: Проблемы творчества. М., 1988. С. 367–403; он же. Николай Клюев // Рус. лит.-ра 1920–1930-х гг.: Портреты поэтов / Ред.-сост.: А. Г. Гачева, С. Г. Семёнова. М., 2008. Т. 1. С. 50–99; Азадовский К. М. Николай Клюев: Путь поэта. Л., 1990; он же. Жизнь Николая Клюева: Докум. повествование. СПб., 2002; Базанов В. Г. С родного берега: О поэзии Клюева. Л., 1990; Михайлов А. И. Пути развития новокрестьянской поэзии. Л., 1990; он же. Письма Клюева из Сибири — феномен жанра и судьбы // Н. Клюев: Образ мира и судьба / Ред.-сост.: А. П. Казаркин. Томск, 2000. [Вып. 1]. С. 10–35; Солнцева Н. М. Китежский павлин: Филол.





проза: Док-ты. Факты. Версии. М., 1992; она же. Станный эрос: Интимные мотивы поэзии Н. Клюева. М., 2000; она же. Крестьянский космос в рус. лит-ре 1900–1930-х гг. М., 2013; *Пичурин Л. Ф.* Последние дни Н. Клюева. Томск, 1995; *Шенталинский В. А.* Рабы свободы: В лит. архивах КГБ. М., 1995; *Маркова Е. И.* Творчество Н. Клюева в контексте севернорус. словесного искусства. Петрозаводск, 1997; она же. Олонецкие храмы в поэзии Н. Клюева // Православие в Карелии: Мат-лы 2-й Междунар. науч. конф. Петрозаводск, 2003. С. 286–291; она же. Родословие Н. Клюева. Петрозаводск, 2009; *Семёнова С. Г.* Поэт «поддонной» России: (Религ.-филос. мотивы творчества Н. Клюева) // Николай Клюев: Исслед. и мат-лы / Ред.-сост.: С. И. Субботин. М., 1997. С. 21–53; *Вроон Р.* Старообрядчество, сектанство и «сакральная речь» в поэзии Н. Клюева // Там же. С. 54–67; *Бахтина О. Н.* «Сновидения» Н. А. Клюева и традиции древнерусской и старообрядческой литературы // Н. Клюев: Образ мира и судьба. 2000. [Вып. 1]. С. 64–78; *Пономарева Т. А.* Новокрестьянская проза 1920-х гг.: В 2 ч. Череповец, 2005. Ч. 1; *Криничная Н. А.* Клюевская концепция рая в свете легенд о невидимом граде Китеже // XXI век на пути к Клею: Мат-лы Междунар. конф. / Сост.: Е. И. Маркова. Петрозаводск, 2006. С. 31–40; *Никё М.* Теодицея у Н. Клюева и С. Клычкова // Там же. С. 81–96.

Н. М. Солнцева

**КЛЮНИ́** [лат. Cluniacum; франц. Cluny], католич. бенедиктинский мон-рь св. апостолов Петра и Павла (деп. Сона и Луара, Франция), центр движения за монашескую реформу в Зап. Европе в X–XII вв. (см. *Клюнийская реформа*). Основан в 909 или 910 г. на земле, принадлежавшей Гийому (Вильгельму) I Благо-



Аббатство Клуни.  
Фотография. Нач. XXI в.

честивому (ок. 875–918), гр. Буржа, Оверни, Лиможа, Лиона, Макона и герц. Аквитании. В 825 г. Маконский еп. Хильдебальд передал усадьбу (villa) К. гр. Варину и его супруге в обмен на др. земельные владения. Впосл. усадьба и др. земли в графстве Макон перешли в распоряжение Бернарда († 886), гр. Оверни и Тулузы. В 893 г. дочь Бернарда Ава завещала эту усадьбу и земли своему брату Гийому Благочестивому. Дата основания мон-ря остается дис-

куссионной. Грамота об учреждении аббатства, составленная диак. Одоном в Бурже в присутствии Гийома Благочестивого, его жены Ингельберги и 41 свидетеля, датирована 11 сент. 11-го года правления кор. Карла, 13-го индикта. Индикт указывает на 910 г.; 11-м годом правления Карла III Простоватого был 908-й (при отсчете от года, в который он стал единоличным правителем зап. франков (898)), но в грамотах Карла Простоватого годы его правления определялись по-разному, в т. ч. от даты коронации (28 янв. 893). Высказывалось мнение, что основание К. следует датировать по индикту (*Bruel A.* *Études sur la chronologie des rois de France et de Bourgogne d'après les diplômes et les chartes de l'abbaye de Cluny aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles.* P., 1880. P. 13–19); эта датировка подтверждается «Хронологией клюнийских аббатов» (кон. XI в. — Paris. Nouv. acq. lat. 1497. Fol. 2v). Согласно Г. де Валу, датировка 910 г. основана на неверном подсчете индикта; правильная дата — 909 г. (DHGE. T. 13. Col. 40). Мн. совр. исследователи датируют основание К. 909–910 гг. (напр.: *Wollasch J.* *Cluny — «Licht der Welt»: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft.* Zürich etc., 1996. S. 19).

В грамоте, составленной от имени герц. Гийома и Ингельберги, говорится о дарении апостолам Петру и Павлу виллы К. с постройками, домениальными землями и капеллой Девы Марии и св.

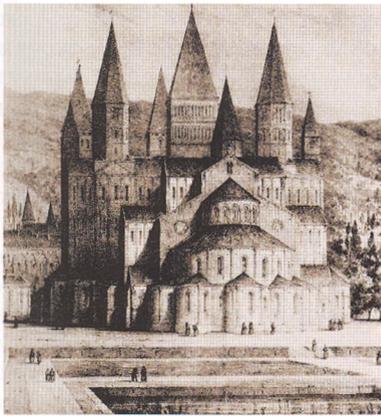
Петра, которой принадлежали другие капеллы и угодья и у к-рой имелись зависимые крестьяне (сервы), гл. обр. в Маконском графстве. В К. следовало основать мон-рь святых Петра и Павла; насельники мон-ря под рук. аббата Бернона († 927) должны были соблюдать устав прп. *Венедикта Нурсийского* (бенедиктинский устав), молиться за упокой души перчисленных в грамоте людей (кор. Одона (888–898), родителей и всех родственников дарителей, их вассалов) и за укрепление католической веры, заботиться о бедных, больных и странниках. Никто из свет-

ских и церковных сеньоров под страхом гнева апостолов и отлучения от Церкви не имел права вмешиваться в управление мон-рем и посягать на подаренное обители имущество. В знак того, что мон-рь находился под защитой (tuitio) апостолов и папы Римского, каждые 5 лет монахи должны были посылать в Рим, «к апостольскому порогу», 10 солидов (*Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny / Éd. H. Atsma, J. Vezin.* Turnhout, 1997. T. 1. P. 34–35).

При аббате Берноне К. оказывали покровительство вассалы Гийома Благочестивого. Так, Аймард, предок династии Бурбонов, подарил аббату виллу Сувиньи, где был основан мон-рь св. Петра. Преемник Бернона св. *Одон* (926/7–942) установил тесные отношения с Римскими папами и герм. императорами. Папские привилегии и щедрые пожертвования знати способствовали стремительному росту благосостояния К.: ко времени настоятельства св. Одона относится 188 документов о дарении собственности, ко времени аббата *Аймарда* (942–954) — 278. По преданию, первоначально в К. было всего 12 монахов (*Rodulf. Glab. Hist.* III 5. 18), к сер. X в. число насельников увеличилось до 134. Аббат Одон и его преемники, святые *Майоль* (954–994), *Одилон* (994–1049) и *Гуго* (Гуго I; 1049–1109), активно занимались церковной и политической деятельностью, пользовались покровительством как Папского престола, так и императоров Свящ. Римской империи. Под их руководством аббатство прославилось как образцовый бенедиктинский мон-рь; литургическая традиция и дисциплинарные обычаи, соблюдавшиеся в К., получили широкое распространение и оказали влияние на европ. монашество. Часть мон-рей, реформированных аббатами К., вошла в состав *Клюнийской конгрегации*.

В эпоху расцвета (XI–XII вв.) аббаты К. контролировали более 200 мон-рей на территории совр. Франции, Англии, Шотландии, Италии, Испании и Португалии. К. стал одним из крупнейших европ. мон-рей: при аббате *Петре Достопочтенном* (1122–1156) здесь было от 300 до 400 монахов, не считая *конверсов*. К. неоднократно посещали Римские папы, напр., папа *Урбан II* незадолго до *Клермонского Собора* (1095). В мон-ре скончался и был похоро-





Церковь Ключни III.  
Литография Э. Саго  
(из кн.: Lorain P. Essai historique  
sur l'abbaye de Cluny. Dijon, 1839)

нен папа *Геласий II* (1118–1119), здесь был избран на Папский престол Ги Бургундский, архиеп. Вьенны, принявший имя *Каллист II* (1119–1124). В 1245–1246 гг. в К. проходили переговоры папы *Иннокентия IV* и франц. кор. *Людовика IX Святого*, от которого папа добивался помощи в борьбе с имп. *Фридрихом II*.

При Одилоне и Гуго I в основном оформился архитектурный ансамбль аббатства; в его состав входила главная монастырская церковь (т. н. Ключни III), к-рая до XVI в. была известна как крупнейший храм Европы. Покровителями К. считались апостолы Петр и Павел: в алтаре старой монастырской церкви, освященной в 981 г., хранились реликвии апостолов, подаренные монахами рим. мон-ря св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура). В «*Liber Tramitis*», описании монастырских обычаев (*consuetudines*) (2-я четв. XI в.), упоминается о мн. реликвиях, почитавшихся в К., — о частицах Св. Креста и облачения Девы Марии, о мощах мучеников и др. При аббате Понтии (1109–1122) в К. из Иерусалима были доставлены еще одна частица Св. Креста и палец св. Стефана; при аббате Гуго V Анжуйском (1199–1207) монастырю была подарена часть мощей (глава) сщмч. *Климента*, еп. (папы) Римского. Среди важнейших святынь К. была рака с мощами св. Гуго I, находившаяся за главным алтарем монастырской церкви. Храмы К. славились пышным убранством. Так, по указанию аббата Пьера II де Шатло (1322–1344) на главном алтаре Ключни III были установлены золотая статуя Девы Марии и серебряные изображения 8 святых, в т. ч. аббатов К.

В XI в. вокруг мон-ря сложилось поселение (бург), обнесенное укреплениями. Участники Собора, созванного в Шалоне папским легатом *Петром Дамиани* (1063), подтвердили, что владения К. находились в полной юрисдикции аббата и не подчинялись др. церковным и светским сеньорам. Причиной созыва Собора были попытки Дрогона, еп. Макона, установить контроль над принадлежавшими К. землями; епископ столкнулся с сопротивлением жителей бурга, а участники Собора отлучили его от Церкви. Юрисдикция аббата К. была подтверждена Римскими папами *Григорием VII* (в 1075) и *Луцием II* (в 1144). В 1095 г. папа Урбан II подтвердил, что монастырский бург находится под покровительством Папского престола, как и священная территория в окрестностях К. (*limites sacri banni* — PL. 151. Col. 561–564). На собрании епископов Лионской пров. и сеньоров Бургундии в Маконе (1153) было принято решение защищать собственность и зависимых людей К. на землях между реками Соной, Луарой и Роной; жители бурга обязывались оказывать вооруженное сопротивление захватчикам. Тем не менее в 1161 г. воины Гийома II, гр. Шалона, напали на бург и убили почти 500 жителей, пытавшихся остановить их. Лурдонский договор, заключенный аббатом К. и графом Шалона (1180), был утвержден франц. кор. *Филиппом II Августом*, к-рый обязался защищать мон-ри К., Паре-ле-Моньяль и Марсиньи. Однако угроза монастырским владениям со стороны местных сеньоров не исчезла, поэтому аббат Тибо I из Вермандуа (1179–1183) велел окружить монастырь и бург крепостными стенами (длина 1,33 км), заменив ими укрепления аббата Гуго I. Жители бурга, перестав повиноваться аббату Гуго V Анжуйскому из-за повышения податей, основали коммуну, но в 1206 г. заключили договор с аббатом и отказались от борьбы за городские свободы; вполн. сеньориальные права аббата не оспаривались горожанами. В 1304 г. юрисдикция аббата над бургом К. была подтверждена франц. кор. *Филиппом IV Красивым*.

Несмотря на снижение авторитета К. в XIII–XIV вв., мон-рь оставался одним из крупнейших во Франции (в 40-х гг. XIV в. здесь подвизалось 260 монахов, но число насельников постоянно уменьшалось). Упадок

монашеской жизни в К., как и во мн. др. мон-рях Франции, связывают с введением режима *комменды* по условиям *Болонского конкордата* (1516). На должность аббата назначались лица, не заинтересованные в соблюдении устава и порядка монастырской жизни, не часто посещавшие порученный им мон-рь. Согласно акту, составленному в связи с назначением аббата Эймара Гуффье де Буази (1518–1528), к моменту введения комменды в К. было 140 монахов, к-рые строго придерживались бенедиктинского устава и следили за порядком богослужений; доход аббата оценивался в 10 тыс. дукатов. Передача должности аббата членам семейства Гизов (с 1528) негативно сказалась на положении К. во время *религиозных войн во Франции*, т. к. Гизы считались главными противниками *гугенотов*. В 1562 г. гугеноты захватили К., разграбили монастырское имущество и уничтожили мн. рукописи; монахи укрылись в клюнийском приорате Паре-ле-Моньяль и в замке Лурдон. В 1574 г. гугенотам удалось захватить замок Лурдон, в котором находились сокровища и святыни аббатства. Была утрачена большая часть ценностей, хранившихся в К. Позднее аббат Клод де Гиз (1575–1612) выкупил у протестантов документы монастырского архива. В 90-х гг. XVI в. монахи и горожане К. были вовлечены в противостояние Гизов и кор. *Генриха IV*. Королевское войско осаждало Лурдон, а в 1595 г. разграбило окрестности К. (горожане заплатили выкуп).

В XVII в. попытки возродить монашескую жизнь в К. с помощью введения «строгой обсервации» (неукоснительного соблюдения устава) и адм. преобразований привели к нестроениям в аббатстве и в конечном счете потерпели неудачу. Как и мн. др. бенедиктинские мон-ри во Франции, аббатство К. перестало оказывать духовное и культурное влияние на общество. В связи с распространением идей Просвещения возникло представление о том, что богатства мон-рей не соответствовали пользе, к-рую они приносили обществу и гос-ву. По этой причине закрытие К. в годы Французской революции (1789–1799) не вызвало сопротивления даже среди насельников аббатства. После принятия Конституционным собранием декрета об отмене монашеских обетов и о роспуске религ. общин (13–19 февр. 1790)

горожане ходатайствовали о сохранении монастырской церкви, однако муниципалитет г. Макон постановил закрыть храм. Согласно акту о передаче монастырского имущества (31 янв. 1791), подписанному прокуратором аббатства Пьером Тальмёфом, в К. был 41 монах, доходы мон-ря составляли почти 100 тыс. ливров, доходы аббата — 200 тыс. После установления диктатуры якобинцев аббат Доминик де Ларошфуко (1757–1790) бежал в Германию († 25 сент. 1800 в Мюнстере). Последняя месса была совершена в К. 25 окт. 1793 г. 28–29 нояб. монастырская церковь и приходские храмы К. были разорены солдатами революционной армии. В 1795 г. в приходских церквях возобновились богослужения, однако монастырский храм был признан ветхим и не подлежащим восстановлению. В апр. 1798 г. здание церкви было продано с торгов за 2 млн франков; разрушение храма продолжалось до 1824 г. (тогда же была уничтожена основная приходская ц. Сен-Майёль). (Библиографию по истории К. см. в ст. *Клюнийская конгрегация.*)

*А. А. Ткаченко, А. А. Королёв*

**Архитектура К.** Здания аббатства неоднократно подвергались перестройкам, поэтому важнейшими источниками сведений о монастырском ансамбле являются клюнийские «*consuetudines*», средневек. лит. произведения, графические изображения и планы XVII–XVIII вв., а также данные археологических раскопок. Сложившиеся в исследовательской лит-ре представления о развитии ансамбля К. во многом основаны на выводах К. Дж. Конанта, к-рый между 1928 и 1950 гг. руководил раскопками на территории мон-ря. Археологические исследования, возобновленные в 2006 г., позволили исправить и дополнить мн. предположения Конанта.

К моменту основания монастыря в К. существовала усадебная капелла Девы Марии и св. Петра (Конант назвал ее Ключи А). По мнению Конанта, вскоре рядом с капеллой была возведена 1-я монастырская церковь (Ключи I), имевшая сходство с церковью клюнийского приората Пайерн (Швейцария) и с ц. Сен-Лоран в Тюрню (обе — X в.): это однефные сооружения с нишами в вост. (алтарной) стене и невысокой башней над предалтарным пространством. Однако данные, полученные

во время раскопок 2013–2014 гг., позволяют считать, что до сер. X в. в мон-ре не велись крупные строительные работы. Под монастырские нужды были использованы здания подаренной монахам каролингской виллы (обнаружены остатки построек VIII–IX вв.), в т. ч. усадебная капелла.

Не ранее 948 г. на месте виллы началось строительство монастырской ц. св. апостолов Петра и Павла (Ключи II). Постройка была окончена только при аббате Майоле (храм освящен в 981). Конант считал, что столь длительный срок возведения храма объясняется инженерными трудностями, но, по данным раскопок нач. XXI в., храм неоднократно перестраивался (возможно, изменения в проект здания вносились в ходе работ). Ключи II — 3-нефный храм (длина 47,6 м) с выступающим трансептом и 3-апсидной алтарной частью; под центральной апсидой была устроена 3-апсидная крипта, своды к-рой опирались на 2 столба. По сторонам алтарной части храма находились помещения, вероятно предназначенные для погребения, а на краях рукавов трансепта — еще 2 небольшие апсиды. Формы 3-нефного хора со сводчатым перекрытием имеют аналоги в памятниках кон. X — нач. XI в. (монастырские церкви в Деоле, Верне, Перреси-ле-Форж). По мнению Конанта, план алтарной части Ключи II был задуман и реализован при аббате Майоле, однако храм мог перестраиваться при его преемнике Одилоне. Центральный неф Ключи II был существенно выше боковых и скорее всего имел цилиндрический свод с небольшими окнами у основания (самый ранний пример сводчатой церкви с верхним освещением). Над средокрестием возвышалась прямоугольная в плане башня, похожая на башню (высота 35 м) ц. Сен-Мартен в Шапезе близ К. (1-я пол. XI в.). К зап. части храма примыкал просторный, вероятно, 2-этажный нартекс («Галилея»), предположительно фланкированный 2 башнями (в наст. время считается, что нартекс был введен при аббате Одилоне). Архитектура Ключи II, продемонстрировавшая новые конструктивные решения, оказала существенное влияние на зодчество монастырских и коллегиальных церквей в Европе (церкви св. Бенигна (Сен-Бенинь) в Дижоне, Сен-Ворль в Шатийон-сюр-Сен, св. Гертруды в Нивеле, св. Ремигия (Сен-Реми) в Реймсе, Сен-

Мартен-дю-Канигу). К монастырской церкви примыкал клуатр, вокруг которого располагались зал капитула, рефекторий (трапезная), больница и др. здания; в описаниях К. упоминаются также купальня, дом новичков, мастерские, гостиницы. Сооружение большинства этих зданий приписывается аббату Одилону: согласно Житию Одилона, составленному мон. Йотсальдом (VHL, N 6281), по указанию аббата из Прованса были доставлены рим. колонны. Вероятно, к этому времени относится нижний ярус т. н. Сырной башни, позднее включенной в систему монастырских укреплений. Зал капитула был соединен переходом с 1-нефной ц. Девы Марии, построенной на месте более ранней капеллы и освященной скорее всего в 1085 г. По данным раскопок, церковь имела 3-апсидный хор и башню над предалтарным пространством (аналог — церковь клюнийского приората Сент-Ипполит-де-Бонне). На монастырском кладбище к востоку от главного храма (Ключи II) находилась центрическая капелла-триконх (в «*Consuetudines*» мон. Бернарда (2-я пол. XI в.) она именуется «*ecclesia de Sancto Sepulchro*», вполсл. Нотр-Дам-дю-Симетьер); кладбищенские капеллы Девы Марии, связанные переходами с больницей и залом капитула, существовали также в клюнийских мон-рях Ла-Шарите-сюр-Луар, Сувины, Шарльё и др.

В связи с увеличением числа сельников и ростом благосостояния К. аббат Гуго I приступил к реализации самого грандиозного строительного проекта в истории аббатства — возведению новой монастырской ц. апостолов Петра и Павла (Ключи III); ц. Ключи II была в основном разобрана, алтарная часть превращена в капеллу Сен-Пьер-ле-Вьё. Ключи III была ярким образцом романской архитектуры. Ее сооружение стало возможным благодаря щедрым пожертвованиям европ. монархов (в частности, Альфонсо VI, кор. Кастилии и Леона) и крупных сеньоров (в т. ч. герц. Аквитании Гийома VIII). По преданию, строительство храма началось по указанию ап. Петра, к-рый явился парализованному мон. Гунзону и описал устройство церкви; Гунзон рассказал о видении аббату Гуго I. Иллюстрация к этой легенде представлена в рукописи нач. XIII в. из клюнийского приората Сен-Мартен-де-



Большой юж. трансепт ц. Клюни III.  
1-я четв. XII в. (совр. вид)

Шан (Paris. lat. 17716. Fol. 43r): на миниатюре изображены апостолы Петр и Павел и св. Стефан, объясняющие большому монаху планировку здания с помощью веревок.

Ц. Клюни III была заложена в 1088 г., к 1095 г. удалось возвести алтарную часть (апсиду с широким деамбулаторием и капеллами), которая была освящена папой Урбаном II. Малый (алтарный) трансепт, укрепленный контрфорсами, и основная часть хора были завершены к осени 1115 г. (к этому времени длина здания достигла 52,5 м). В то же время велись работы по возведению большого трансепта, равного по ширине центральному нефу, затем — 5 нефов храма, распор наружных стен которого передавался на контрфорсы через примыкавшие под углом арки (впосл. использованная в Клюни III система контрфорсов и аркбутанов получила широкое применение в готической архитектуре). Общая длина здания составляла 150 м (после пристройки нартекса — 187,31 м), высота — 38,5 м; свод центрального нефа поднимался до 29,5 м при ширине нефа в 11 м и высоте аркады в 10,85 м; толщина внешних стен достигала 1,93 м. Богато декорированный портал возвышался на 18,5 м. Торжественное освящение храма 25 окт. 1130 г. возглавил папа Римский *Иннокентий II*. Церковь достраивалась и в дальнейшем: был возведен обширный 2-этажный нартекс (завершен при аббате Ролане де Эно (1220–1228)), во 2-й пол. XIII в. получивший новый фасад с окном-розой и порталом, в XIV–XV вв. — башни нартекса (они уравни-

ли носили развитую вост. часть храма, увенчанную башнями), тогда же были пристроены новые и реконструированы старые капеллы.

Архитекторы Клюни III ориентировались на церкви XI в. клюнийских мон-рей в Пайерне и в Ла-Шарите-сюр-Луар (впосл. перестраивалась), храмы аббатств Флэри (Сен-Бенуа-сюр-Луар) и Сент-Этьен в Невере, а также ц. Сен-Филибер в Турню и ц. Нотр-Дам-дю-Пор в Клермон-Ферране (на 2 последние — с т. зр. опыта возведения цилиндрического свода). Центральный неф Клюни III был значительно шире, чем в более ранних храмах. Облегчение верхнего яруса стен за счет оконных проемов не только позволило улучшить освещение интерьера, но и дало возможность перенести нагрузку на нижнюю часть стен, укрепленную контрфорсами и аркбутанами. В отличие от герм. архитектуры (собор в Шпайере, 1030–1061) акцент был сделан не на простоте плана, а на развитии конструкции и вверх и вширь. Сравнительно простое решение зап. и центральной частей Клюни III контрастировало со сложной организацией вост. части (хора), предназначенной гл. обр. для монахов. Деамбулаторий с венцом капелл (5 капелл по периметру центральной апсиды, по 3 в рукавах малого трансепта и по 2 в рукавах большого), позволявший участвовать в богослужениях и процессиях многочисленным паломникам, находит соответствия в храмах, возведенных на т. н. паломнических путях в Сантьяго-де-Компостела. Согласно Конанту, отклонение от точных пропорций не превышало 10 см как в плане, так и по параметрам постройки (судя по сохр. части). Хор и неф церкви расходились под небольшим углом (неизвестно, было ли это результатом ошибки, изменений в плане или сознательным замыслом), поэтому сев. и юж. стены отличались по длине. Отклонение от точных размеров сохранившихся стен по вертикали также не превышает 10 см (вероятно, допустимая погрешность кладки). Стены выложены из камня и отделаны плинфой; в интерьере нефа нижний ярус стен был прорезан узкими и высокими, слегка заостренными арками, разделенными столбами сложного профиля. Над слепым трифорием (3 полукруглые арки на 1 пролет нижнего яруса) располагался аналогичным образом структурированный клери-

сторий с окнами; свод поддерживался подпружными арками прямоугольного профиля, перекинутыми между полуколоннами верхнего яруса. Характерной чертой было применение в декоре архитектурного ордера (это свидетельствует о понимании античного наследия и желании воспринять аккумулярованные в нем знания и идеи; в 1-й пол. XII в. эта тенденция получила яркое воплощение в соборе Сен-Лазар в Отёне). Так, вост. часть была украшена колоннами со скульптурными



Фрагмент капители  
деамбулатория ц. Клюни III.  
1-я четв. XII в.  
(музейное собрание в здании  
хранилища для зерна в Клюни)

капителями, выше находился слепой пояс с полуколоннами, над ним — пояс окон, разделенных небольшими полуколонками. Квадратное основание главной башни над средокрестием венчалось слепой галереей и островерхим куполом. Аналогичным образом были решены башни нартекса; башни над рукавами большого трансепта и над хором имели 8-гранную форму.

Архитектура Клюни III стала образцом для романского зодчества и оказала влияние на формирование стиля и принципов строительства в эпоху готики. Под прямым влиянием Клюни III были возведены несколько романских церквей, среди которых выделялся кафедральный собор в *Кентербери*, где алтарная часть, перестроенная между 1096 и 1126 гг., получила особый трансепт и деамбулаторий с капеллами. В 90-х гг. XI в. радиальные капеллы были пристроены к церкви клюнийского приората в Льюисе; более скромными образцами влияния Клюни III в Англии являются храмы клюнийских приоратов Лентон



и Бермондси. В Бургундии были возведены клюнийские церкви в Ла-Шарите-сюр-Луар, Сувиньи и Пареле-Моньяль (уменьшенная копия Клюни III, но с 1 трансептом и без нартекса).

Монументальный перспективный портал Клюни III (1106–1120), известный по зарисовкам XVIII в. и фрагментам, относится к ранним порталам со скульптурным тимпаном. Вероятно, одним из его образцов был более скромный по замыслу и исполнению портал ц. св. Фортуната в клюнийском мон-ре Шарльё (ок. 1100; сохр.). В полуциркульном тимпане портала — «небесных врат», отделяющих сакральное пространство от внешнего мира, — находились рельефные изображения Христа во славе, 2 стоящих на облаках ангелов, 2 парящих серафимов и тетраморфа. Тимпан был выполнен из цельного каменного блока (5,6 м в основании, высота 3,25 м), покоился на монолитном резном архитраве с изображениями атлантов; его обрамляли неск. перспективно нарастающих архивольтов с изображениями ангелов, растительными мотивами и небольшими фигурками (возможно, старцы Апокалипсиса). Над полукружием тимпана, по сторонам портала, располагались 4 фигуры апостолов, выше был размещен аркатурный пояс с 23 фигурами святых в нишах. Скульптурный декор имел раскраску, схожую с насыщенными и яркими орнаментальными деталями капеллы небольшого приората Берзела-Виль близ К. Фон тимпана был кобальтово-синим, гиматий Спасителя — красным, золотое сияние мандорлы было передано близким к оранжевому охристым цветом, др. образы выделены алым, охрой и зеленым, с желтовато-охристыми и синими деталями.

Считается, что роспись капеллы в Берзела-Виль (XII в.) дает представление об утраченном живописном убранстве Клюни III. В апсиде капеллы находится фресковое изображение восседающего на престоле Христа во славе (правой рукой он благословляет, в левой — развернутый свиток), фланкированного фигурами 12 апостолов (в рост) и святых. Утонченный стиль росписей Берзела-Виль имеет параллели в миниатюрах клюнийских рукописей XII в. Клюнийские мастера скорее всего ориентировались на византизирующий стиль Центр. Ита-



метру. Их причудливые позы, условность жестов составляют стилистическую особенность роман-

*Иисус Христос во славе.  
Роспись капеллы  
приората Берзе-ла-Виль.  
1-я четв. XII в.*

ской скульптуры, далекой от букв. восприятия образов. На другой капители представлены аллегорические изображения

лии (напр., росписи церковью Рима и аббатства Монте-Кассино).

Католич. св. *Бернард Клервоский* критиковал богатый скульптурный декор зданий К., т. к., по его мнению, необычные изображения («красота поразительных чудовищ или чудовища поразительной красоты», «непристойные обезьяны», «свиные лбы», кентавры — «наполовину чело-веческие существа», «пятнистые тигры», сражающиеся воины, охотники, которые дуют в рога, «единая голова со множеством туловищ или единое туловище со многими головами») отвлекали от размышлений о Боге. Среди сохранившихся элементов скульптурного убранства выделяются известняковые фигуративные капители (кон. XI в.), вероятно находившиеся на колоннах хора и восточной части деамбулатория: 8 аллегорических изображений музыкантов и григорианских невм,

7 «свободных искусств» (Риторика, Грамматика, Диалектика, Астрономия, Геометрия, Арифметика, Музыка; 8-я фигура — скорее всего Премудрость, или Философия).

Одновременно с возведением Клюни III в монастыре велись работы по строительству рефектория, дормитория (келейного корпуса), больницы, богадельни и др., был сооружен новый клуатр. В перестроенном виде сохранилось здание гостиницы — т. н. конюшни св. Гуго (кон. XI — нач. XII в.). Строительные работы продолжались при аббате Петре Достопочтенном (зал капитула и др.). Ко 2-й пол. XIII в. относятся мельничная башня и 2-этажное хранилище для зерна; на рубеже XIII и XIV вв. был возведен т. н. дворец папы Геласия (искажен неоготической реконструкцией XIX в.). Во 2-й пол. XV в. по указанию аббата Жака II д'Амбуаза (1481–1510) построена небольшая резиденция настоятеля (в наст. время мэрия). Значительная часть средневеков. зданий

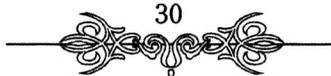


*Хранилище для зерна  
и мельничная башня  
в аббатстве Клюни.  
2-я пол. XIII в.*

была утрачена в результате реконструкции монастырского ансамбля, предпринятой по указанию аббата Фредерика

Жерома де Ларошфуко (1747–1757). В новые корпуса были включены дворец папы Геласия и фрагменты зала капитула. После закрытия К. (1790) главная монастырская церковь Клюни III перестала использоваться по назначению и была продана на слом. От нее сохранилась часть юж. рукава большого трансепта с башней и небольшой башенкой-пристройкой

Жерома де Ларошфуко (1747–1757). В новые корпуса были включены дворец папы Геласия и фрагменты зала капитула. После закрытия К. (1790) главная монастырская церковь Клюни III перестала использоваться по назначению и была продана на слом. От нее сохранилась часть юж. рукава большого трансепта с башней и небольшой башенкой-пристройкой





(ок. 8% здания). Возрождение интереса к монастырским зданиям было связано с празднованием 1000-летия К. (сент. 1910); церковные торжества, на к-рых присутствовали франц. епископы-бенедиктинцы и настоятели крупнейших бенедиктинских мон-рей, были совмещены с научным конгрессом, посвященным истории и культурному наследию К. После этого были приняты меры для сохранения монастырского ансамбля; по инициативе Американской средневековой академии (Medieval Academy of America) были проведены археологические изыскания, позволившие восстановить архитектурную историю К.

На территории монастырского бурга сохранились приходские церкви Нотр-Дам (XII–XIV вв.) и Сен-Марсель (XII–XIII вв.), остатки зданий приора св. Майоля (XV в.) и капеллы св. Одилона (XI в.), а также укрепления и элементы городской застройки (с XII в.). К последнему столетию существования монастыря относятся здания обители реколлектов (XVII в.; в наст. время конгрегация Ключийских сестер св. Иосифа) и госпиталя (Отель-Дьё), возведенного по указанию кард. Э. Т. де ла Тура д'Овернь, аббата К. Лит.: *Oursel Ch.* L'art de Bourgogne: Études d'histoire et d'archéologie. Dijon, 1928; *Conant K. J.* Medieval Academy Excavations at Cluny // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1929. Vol. 4. N 1. P. 3–26; N 2. P. 168–176; N 3. P. 291–302; *idem.* The Iconography and the Sequence of the Ambulatory Capitals of Cluny // *Ibid.* 1930. Vol. 5. N 3. P. 278–287; *idem.* The Apse at Cluny // *Ibid.* 1932. Vol. 7. N 1. P. 23–35; *idem.* The Third Church of Cluny // *Medieval Studies in Memory of A. K. Porter*. Camb., 1939. Vol. 2. P. 327–357; *idem.* Cluny: Les églises et la maison du chef d'ordre. Camb. (Mass.); Mâcon, 1968; *Deschamps P.* L'âge des chapiteaux du chœur de Cluny // *Rev. de l'art ancienne et moderne*. P., 1930. T. 58. P. 157–176, 205–218; *Mercier F.* Les Primitifs français: La peinture clunienne de Bourgogne à l'époque romane, son histoire et sa technique. [P., 1931]; *Virey J.* Les églises romanes de l'ancien diocèse de Mâcon: Cluny et sa région. Mâcon, 1934; *Weisbach W.* Religiöse Reform und mittelalterliche Kunst. Zürich, 1945; *Evans J.* Cluniac Art of the Romanesque Period. Camb., 1950; *eadem.* Monastic Life at Cluny, 910–1157. Oxf., 1968; *Aubert M., Gantner J., Pobé M.* L'art monumental roman en France. P., [1955]; *L'art roman en France* / Éd. M. Aubert. P., 1961; *Нессельштраус II. Г.* Искусство Зап. Европы в ср. века. Л.; М., 1964. С. 103–113, 144–147; *Kerber B.* Burgund und die Entwicklung der französischen Kathedralskulptur im 12. Jh. Recklinghausen, 1966; *Erlande-Brandenburg A.* Iconographie de Cluny III // *Bull. monumental*. P., 1968. Vol. 126. N 3. P. 293–322; *Salet F.* Cluny III // *Ibid.* P. 235–292; *Heitz C.* Reflexions sur l'architecture clunisiennr // *Rev. de l'art*. P., 1972. Vol. 15. P. 89–94; *Jacoby Z.* La sculpture à Cluny, Vézelay et Anzy-le-Duc: Un

aspect de l'évolution stylistique en Bourgogne // *Storia dell'arte*. R., 1978. Vol. 34. P. 197–208; *Armi C. E., Smith E. B.* The Choir Screen of Cluny III // *The Art Bull.* N. Y., 1984. Vol. 66. N 4. P. 556–573; *Paul J.* L'Église et la culture en Occident: IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. P., 1986. Vol. 2; *Carty C. M.* The Role of Gunzo's Dream in the Building of Cluny III // *Gesta*. N. Y., 1988. Vol. 27. P. 113–124; *Cluny III – la maior ecclesia*: Cat. de l'exposition. Cluny, 1988; *Diemer P.* What Does Prudentia Advise?: On the Subject of the Cluny Choir Capitals // *Gesta*. 1988. Vol. 27. P. 149–173; *idem.* Femmes savantes dans le chœur des moines: Le programme sculptural du déambulatoire de Cluny // *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny*: Actes du colloque scientifique intern. Cluny, 1990. P. 385–403; *Praché A.* L'art roman en France. P., 1989; *Stratford N.* Les bâtiments de l'abbaye de Cluny à l'époque médiévale: État des questions // *Bull. monumental*. 1992. Vol. 150. N 4. P. 383–411; *Garrigou-Grandchamp P.* Les claires-voies des maisons romanes de Cluny: Formes et significations // *Monuments et mémoires*. P., 1993. T. 73. P. 53–100; *Beckwith J.* Early Medieval Art: Carolingian – Ottonian – Romanesque. L., 1994; *Vergnolle É.* L'art roman en France: Architecture, sculpture, peinture. P., 1994, 2009; *Laule B., Laule U.* Romanesque architecture in France // *Romanesque: Architecture – Sculpture – Painting* / Ed. R. Toman. Königswinter, 2007. P. 120–177; *Geese U.* Romanesque Sculpture // *Ibid.* P. 272–277; *Marquardt J. T.* From Martyr to Monument: The Abbey of Cluny as Cultural Patrimony. Newcastle, 2007; *Castieau Th.* L'art roman. P., 2013.

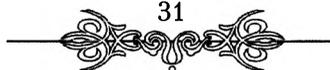
О. В. Чумичева

**КЛЮНИЙСКАЯ КОНГРЕГАЦИЯ** [лат. Ecclesia Cluniacensis, ordo Cluniacensis], одно из самых крупных монастырских объединений в Зап. Европе, возглавляемое аббатством *Клюни* и возникшее в связи с *ключийской реформой*. До X–XI вв. К. к. называли «церковью» (ecclesia) и «объединением» (congregatio). Руководитель К. к. аббат *Петр Достопочтенный* (1122–1156) использовал также выражения «чин» или «орден» (ordo), «сообщество» (societas) и «тело» (corpus); последние определения были призваны подчеркнуть единство дисциплины и богослужения в мон-рях К. к., к-рые представлялись как единое «тело» во главе с аббатом Клюни (Петр Достопочтенный писал о «теле Ключийской церкви» — *Le cartulaire du prieuré de Notre-Dame de Longpont*. Lyon, 1879. P. 69–70). Впосл., когда К. к. приобрела черты монастырского объединения орденского типа, наибольшее распространение получило определение «орден», к-рое систематически использовалось в статутах аббата Гуго V (1200).

**Формирование К. к. и первые аббаты.** Согласно грамоте об основании Клюни (909 или 910), 1-м аббатом мон-ря был *Бернон* († 927), воз-

главлявший к этому времени неск. монашеских обителей. Эти мон-ри перечислены в завещании аббата Бернона: его родственник Гвидон получил Жиньи, Бом (Бом-ле-Муан, ныне Бом-ле-Месьё) и Мутье-ан-Брес с небольшой обителью (cella) св. Лаутена (Сен-Лотен); настоятелем мон-рей Клюни, Деоль и Массе стал св. *Одон* († 942) (Bibliotheca Cluniacensis. 1915. Col. 9–12). Св. Одон, ставший настоятелем Клюни в 926 или 927 г., в юности был каноником ц. св. Мартина (Сен-Мартен) в Туре и впосл. вступил в мон-рь Бом, которым в то время управлял Бернон. Обладая крупным книжным собранием, св. Одон получил прекрасное образование; возможно, именно он («диако́н Одон» — Oddo levita) составил грамоту об основании Клюни. Св. Одону принадлежат аскетические сочинения (трактат «Беседы» (Collationes) и пространная поэма «Occuratio», посвященная спасению человеческого рода), эпитама Моралий на книгу Иова свт. Григория I Великого, Житие св. Геральда Аврилакского (Орийакского), а также проповеди и гимны.

В грамоте об основании Клюни подчеркивалось, что мон-рь, не подчинявшийся светским и церковным сеньорам, находился под защитой Папского престола. При св. Одоне мон-рь Клюни впервые получил привилегию от Папского престола; впосл. папские привилегии стали правовой основой К. к. При *Карле Великом* (768–814) и *Людвике Благочестивом* (813–840) мн. мон-ри стремились получить покровительство королевской (императорской) власти для защиты от притязаний местной знати и епископов, но после распада империи и ослабления центральной власти это потеряло смысл. Начиная с 60-х гг. IX в. крупные франк. мон-ри, в т. ч. бургундские аббатства Везле, Турню и Флавиньи, добивались защиты Папского престола от притязаний светских и церковных сеньоров (*Bredero*. 1983. P. 64–65). Схожим образом действовал аббат Бернон: после основания мон-ря Жиньи, посвященного ап. Петру, он отправился в Рим, чтобы получить от папы *Формоза* привилегию для обители (895 — PL. 129. Col. 845–846). Согласно грамоте об основании Клюни, монастырь, также посвященный св. апостолам Петру и Павлу, получил покровительство (tuitio) и защиту (defensio)



Папского престола (Les plus anciens documents. 1997. Vol. 1. P. 34). Вскоре после кончины Бернона между монахами Ключни и Жиньи возник имущественный спор. Согласно завещанию аббата, в мон-ре Ключни было много насельников, но обитель оставалась небогатой, поэтому Бернон передал ей усадьбу (villa) Ла-Фрет и половину поля своего брата Самсона, за что мон-рь должен был ежегодно выплачивать 12 денариев аббатству Жиньи (pro vestitura). Недовольный этим распоряжением аббат Гвидон силой (per violentiam) вернул переданные Ключни земли. Вероятно, аббат св. Одон обратился к папе Римскому *Иоанну X*, к-рый заступился за Ключни: в послании кор. Бургундии Рудольфу II, Лионскому архиеп. Гвидону, епископам и графам понтифик потребовал вернуть захваченные земли в соответствии с завещанием Бернона, а также отметил, что собственность Ключни находится под его защитой (*Jaffé. RPR. N 3578; PL. 132. Col. 812*). Однако аббат Гвидон вернул захваченные земли лишь в 936 г., составив акт дарения, в к-ром подчеркнул, что совершает это в знак братской любви и ради общего покровителя обоих мон-рей св. ап. Петра (Les plus anciens documents. 1997. Vol. 1. P. 56).

В 931 г. папа Римский *Иоанн XI* подтвердил право Ключни свободно избирать аббата в соответствии с бенедиктинским уставом и принимать под управление др. мон-ри. Аббатство со всем имуществом было объявлено независимым от церковных и светских сеньоров, в т. ч. потомков основателя, и принято в юрисдикцию Папского престола. Также монастырь получил привилегию принимать любого монаха, желавшего перейти в Ключни, «стремясь улучшить свой образ жизни» (*meliorandae vitae studio*), в том случае если настоятель его бывш. мон-ря не мог обеспечить его содержание за счет обители во исполнение обета нестяжания и отказа от личной собственности (*cui suus abbas regularem sumptum ad depellendam proprietatem habendi ministrare neglexerit* — PL. 132. Col. 1055–1058; *Papsturkunden, 896–1046 / Bearb. H. Zimmermann. W., 1984. Bd. 1. S. 107–108* (разрешение Ключни чеканить монету — интерполяция XI в.)). Смысл привилегии заключался в том, чтобы подтолкнуть к укреплению дисциплины те мон-ри, в к-рых по тем или иным

причинам не соблюдался обет нестяжания. Подобная привилегия была дана мон-рю Деоль, также находившемуся под управлением аббата Одона, но с дополнением, что монахи должны вернуться в свои прежние обители, когда монашеская жизнь в них будет восстановлена на должном уровне (в 938 папа *Лев VII* дал такую же привилегию реформированному Одоном аббатству *Флёри*).

При аббате Одоне папские привилегии не использовались для создания строгой иерархической структуры из присоединившихся к Ключни мон-рей. Нек-рые мон-ри переходили в подчинение св. Одона, другие принимали ключнийские «обычаи» (*consuetudines*), на третьих аббат Ключни оказывал лишь духовное влияние. Так, в 928 или 929 г. герц. Аделаида (Адельгейда) Бургундская передала аббату Одону древний мо-



настырью Альберика II, прибывшего в Фарфу с войском, удалось подчинить мон-рь аббату-ключнийцу Дагиберту (Даго-

*Мон-рь Роменмотье (Швейцария).  
Кон. X — 1-я пол. XI в.*

настырь Роменмотье (в совр. Швейцарии) с принадлежавшими ему землями. Однако в жизни мон-ря не произошло существенных перемен: в обители продолжали жить каноники. Только при аббате св. *Майоле* мон-рь Роменмотье перешел на бенедиктинский устав и ключнийские «обычаи», а при аббате св. *Одилоне* стал ключнийским приоратом и, т. о., был интегрирован в К. к. Тем не менее к 937 г. в конгрегацию входили уже 17 обителей. Считается, что среди первых подчиненных мон-рей было аббатство Сувињи (между 915 и 920 овернский сеньор Аймард подарил Ключни виллу Сувињи с ц. св. Петра, но нет сведений, существовала ли там монашеская община). Усилиями св. Одона ключнийское влияние проникло в Италию. Это было связано с деятельностью Альберика II, пришедшего к власти в Риме в результате переворота и принявшего титул «принцепс и сенатор

всех римлян». Альберик II был заинтересован в восстановлении дисциплины в римских мон-рях (*cultor monasteriorum* — II «Chronicon» del *Benedetto, monaco di S. Andrea del Soratte / Ed. G. Zucchetti. R., 1920. P. 167*). В 936 г. по приглашению папы Льва VII аббат Одон посетил Рим; ему было поручено реформировать находившийся в упадке монастырь при базилике св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура). После успешного восстановления дисциплины в этой обители св. Одон приступил к реорганизации древних монастырей при римских базиликах св. Лаврентия, св. Агнессы и, возможно, св. Петра. В мон-ре *Фарфа*, аббат к-рого был убит, а братия разделалась и совершала бесчинства, ввести ключнийские «обычаи» не удалось. Монахам, присланным из Рима, пришлось бежать, спасая свою жизнь. Только через 10 лет благодаря вме-

шательству Альберика II, прибывшего в Фарфу с войском, удалось подчинить мон-рь аббату-ключнийцу Дагиберту (Даго-

берту) из Кум, но и он спустя 5 лет был отравлен. Усилиями св. Одона были реформированы 3 мон-ря на горе Сорат-

те (св. Сильвестра, св. Андрея и св. Стефана). От правителя Альберика св. Одон получил титул архимандрита всех рим. мон-рей. Во время его 2-го визита в Италию (938) рим. мон-рь св. Эразма на Целии был передан аббатству Субиако, принявшему ключнийские «обычаи» в 998 г. В Павии, в мон-ре св. Петра (Сан-Пьетро-ин-Чель-д'Оро), св. Одон познакомился с Иоанном Салернским (впосл. он составит Житие св. Одона); во время 3-го визита в Италию он назначил Иоанна приором мон-ря св. Павла в Риме, а затем аббатом мон-ря в Салерно. Посетив Италию в 4-й раз, аббат Ключни реформировал мон-рь св. Илии близ Непи и, вероятно, способствовал утверждению в аббатстве *Монте-Кассино* франк. монастырских обычаев. Св. Одон скончался во время паломничества в Тур, к гробнице св. Мартина, и был похоронен в реформированном им аббатстве Сен-Жюльен.



Преемник св. Одона аббат *Аймард* († 963) фактически управлял Ключни с 942 по 948 г.; затем из-за болезни и слепоты отошел от дел, хотя и сохранял титул аббата до 954 г. Согласно Житию св. Майоля, составленному аббатом Одилоном, Аймард был способным настоятелем и хорошо управлял мон-рем (*Vita Maioli* // PL. 142. Col. 946; рус. пер.: ПСЛЛ, X–XI вв. С. 569–585). С согласия монахов он назначил преемником св. Майоля (954–994), происходившего из знатного провансальского рода (до прибытия в Ключни Майоль был каноником собора св. Винцентия в Маконе и отказался от предложенной ему архиепископской кафедры Безансона).

Жизнь св. Майоля подробно освещена в агиографических сказаниях (сохр. не менее 10 сочинений о нем — *Iogna-Prat*. 1992. P. 87–89). Наибольшую известность среди современников получило сообщение о пленении аббата провансальскими арабами в июле 972 г.: по дороге из Рима в Бургундию во время перехода через Альпы св. Майоль и его спутники были захвачены в плен и содержались в укреплении Ла-Гард-Френе. По просьбе аббата монахи выкупили его за 1 тыс. фунтов серебром. Это событие стало поводом для местных сеньоров окончательно изгнать арабов из Прованса (*Rodulf. Glab. Hist. I 4. 9*). Как и св. Одон, аббат Майоль был умелым дипломатом: ему удалось наладить отношения с герм. императором и с местными епископами, в то же время поддерживая тесные контакты с Римскими папами. Св. Майоль укрепил положение Ключни в Бургундии: участники Собора в Ансе (994) запретили кому-либо покушаться на собственность мон-ря, в т. ч. на возникшее рядом с аббатством городское поселение (бург) (*Mansi. T. 19. Col. 99–101*). Деятельность св. Майоля способствовала дальнейшему расширению влияния Ключни. По просьбе местных сеньоров аббат реформировал крупнейшие франц. мон-ри *Лерен*, Мармуте близ Тура (987), Сен-Бенинь в Дижоне (после 989), Сен-Жермен в Осере (ок. 990) и Флавины. Как правило, св. Майоль воздерживался от вмешательства в дела Французского королевства, хотя по просьбе Бурхарда I, гр. Вандома, он реформировал аббатство Сен-Мор близ Парижа. Незадолго до кончины св. Майоля кор. Гуго Капет (987–

996) обратился к нему с просьбой восстановить дисциплину в аббатстве Сен-Дени. Не менее успешно Майоль действовал за пределами франц. земель. В 962 г. Берта Швабская, кор. Бургундии, и ее дочь имп. Адельгейда (Аделаида) (ок. 931–999), супруга имп. *Оттона I*, передали клонийцам мон-рь Пайерн. В 967 г. Ключни получил неск. церквей в Павии, здесь был основан приорат св. Петра (впосл. именовался в честь св. Майоля); мон-рь св. Павла в Риме стал клонийским приоратом. Весной 971 г. св. Майоль вновь посетил Павию и благодаря содействию имп. Адельгейды реформировал мон-рь Спасителя (Сан-Сальваторе). Затем св. Майоль направился в Равенну и по просьбе имп. Оттона I реформировал крупный мон-рь Сант-Аполлинаре-ин-Классе. В этой обители жил св. *Ромуальд*, впосл. ставший основоположником движения монастырской реформы в Италии (см. *Камальдулы*).

Распространение клонийского влияния в Юж. Франции и на Пиренеях началось еще при св. Одоне, по просьбе которого графы Тулузы передали Ключни мон-рь св. Петра



Аббатство  
Сан-Микел-де-Куша.  
X–XI вв.

в Лезат-сюр-Лез, позднее также монастырь св. Петра в Мас-Гарнье (Мас-Грене). В нач. 60-х г. X в. Гварин (Варин), аббат монастыря Лезат-сюр-Лез, по просьбе Сунифреда II, гр. Серданьи и Безалу, ввел клонийские «обычай» в аббатстве Сан-Микел-де-Куша (Сен-Мишель-де-Кюкса), которое стало центром монастырской реформы в Каталонии. По завещанию Сунифреда II это аббатство получило обширные земельные владения; в 978 г. настоятель монастыря восстановил обитель св. Илария (Сент-Илер) близ Каркасона. Согласно булле папы Римского *Иоанна XV* (993), аббату Гварину подчинялись мон-ри Лезат-сюр-

Лез, Мас-Гарнье, Алет-ле-Бен и Сент-Илер. Эти монашеские обители, соблюдая клонийские «обычай», не зависели от Ключни. Ко времени кончины св. Майоля (он был похоронен в мон-ре Сувины) в составе К. к. насчитывалось 37 мон-рей.

**Расцвет Ключни и расширение К. к.** Аббат Одилон (994–1048/49), происходивший из знатного овернского рода, был каноником ц. св. Иулиана (Сен-Жюльен) в Бриуде. Вступив в мон-рь Ключни (ок. 990), он занимался воспитанием *облатов*, а в 993 г. стал помощником аббата Майоля. Он находился в дружественных отношениях с герм. императорами и написал Житие (эпитафию) имп. Адельгейды (окончательная редакция датируется 1024–1026; изд.: MGH. SS. T. 4. P. 637–645; рус. пер.: История средних веков / Сост.: М. М. Стасюлевич. М., 2001<sup>3</sup>. [Т. 2.] От Карла Великого до Крестовых походов. С. 349–358). Одилон присутствовал при кончине императрицы, передавшей ему мон-рь Сен-Виктор в Женеве (999). В 997 г. Одилон встретился в Павии с имп. Оттоном III и вскоре благодаря его поддержке добился от папы Римского

*Григория V* привилегии иммунитета от епископской юрисдикции (*Jaffé. RPR. N 3895–3896*). Отныне епископы и пресви-

теры могли совершать таинства в Ключни только с разрешения аббата. Эта привилегия укрепила независимость аббатства

Ключни от местных епископов и способствовала защите имущественных прав монастыря. В 1024 г. папа *Иоанн XIX* распространил привилегии аббатства на всех клонийских монахов, «где бы они ни жили» (*fratres ubicumque positi* — PL. 141. Col. 1136–1137). В 1016 г. Адальберон, еп. Ланский, с иронией писал о «короле» и «военачальнике» (*militiae princeps*) Одилоне и воинстве клонийских монахов (*Adalbero. Carmen ad Robertum regem. 111–114, 155–156* // *Adalberon de Laon. Poème au roi Robert* / Ed. C. Carozzi. P., 1979. P. 8, 12; PL. 141. Col. 771–786). Как и его предшественникам, аббату Одилому предлагали высокие церковные





должности: в 1031 г. он отклонил предложение занять Лионскую архиепископскую кафедру. Одилон присутствовал в Риме на коронации имп. Конрада II (1027) и Генриха III (1046), активно участвовал в движении «Божий мир»: после Собора в Арле (1041) он отправил итал. епископам «Послание о Божьем мире» (рус. перевод: История средних веков. М., 2001<sup>3</sup>. [Т. 2.] С. 677). По утверждению историка Радульфа Глабера, принадлежавшего к К. к., имп. *Генрих II* после коронации (1014) отдал Одилону свою корону, скипетр и подаренную папой Римским державу.

Заметную роль в распространении клюнийских «обычаев» в Пиреней-



Мон-рь  
Сан-Сальвадор-де-Онья  
(Испания).  
XII–XV вв.

ском регионе сыграл *Олива* (ок. 971–1046), гр. Берги и Риполя, ставший в 1008 г. аббатом мон-рей Санта-Мария-де-Риполь и Сан-Микел-де-Куща и в 1018 г. занявший епископскую кафедру Вика. Активный последователь движения «Божий мир», Олива основал аббатство Санта-Мария-де-Монсеррат (1025), провел реформу в монастырях Сан-Микел-де-Флувиа и Сан-Мартин-дел-Каниго (Сен-Мартен-дю-Канигу) (см.: *Mundó A. M. Monastic Movements in the East Pyrenees // Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages / Ed. by N. Hunt. L., 1971. P. 98–122*). Под влиянием кор. Санчо III Великого, к-рый уважал Оливу и часто прибегал к его советам, клюнийские «обычаи» были введены в крупнейших мон-рях Арагона (Сан-Хуан-дела-Пенья) и Наварры (Сан-Сальвадор-де-Лейре), а также в мон-ре Сан-Сальвадор-де-Онья в Кастилии.

В Бургундии, Нормандии, Лотарингии и Сев. Италии распространению клюнийского влияния способствовал св. *Вильгельм* из Вольпиано (962–1031), ученик св. Майоля, ставший аббатом мон-ря Сен-Бе-

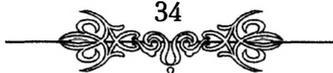
нинь в Дижоне. Благодаря его деятельности клюнийские «обычаи» приняли крупные мон-ри Сев. Франции: *Жюмьеж*, Мон-Сен-Мишель, Сент-Уан в Руане, Фекан, Фонтенель (Сен-Вандрий) и др., сохранившие независимость от Ключни. Ко времени завоевания Англии герц. Вильгельмом I (1066) <sup>3</sup>/<sub>4</sub> мон-рей Нормандии находились под влиянием Ключни, но ни один из них не был включен в К. к. В Лотарингии 1-й клюнийской обителью стал приорат Реланж (еп-ство Туль). В Италии клюнийские «обычаи» приняли аббатства Фруттуария и мон-рь Св. Троицы в Кава-деи-Тиррени близ Салерно. Как и его предшественники, аббат Одилон постоянно совершал длительные путешествия, посещая мон-ри К. к. и устанавливая дружественные отношения

с правителями и влиятельными сеньорами. Во время одного из путешествий в ночь на 1 янв. 1049 г. он скончался и был похоронен в мон-ре Сувиньи рядом со св. Майодем.

Аббат св. *Гуго* (Гуго I; 1049–1109) с 15 лет подвизался в мон-ре Нантюа, где выполнял обязанности приора и затем аббата; переселившись в Ключни, он занимал должность великого приора при аббате Одилоне, после его смерти был единогласно избран аббатом и получил посвящение от Гуго де Салена, архиеп. Безансонского. Аббат Гуго I пользовался уважением Римских пап, особенно *Льва IX* (как папский легат, он участвовал в неск. Соборах), и герм. императоров (имп. *Генрих IV* был его крестником, см.: *Lynch J. H. Hugh I of Cluny's Sponsorship of Henry IV: Its Context and Consequences // Speculum. Camb., 1985. Vol. 60. N 4. P. 800–826*), поэтому он смог выступить в роли посредника во время спора об *инвеституре*. При Гуго I аббатство Ключни получило дополнительные привилегии. В 1058 г. папа Римский *Стефан IX* даровал аббату Гуго право чеканить монету (в Сувиньи чеканка монеты началась в 1080, в Сен-Марсалья в Лиможе — в 1096); эту привилегию подтверждали папы

*Каллист II* (в 1120) и *Иннокентий III* (в 1204). Особое внимание к нуждам К. к. проявлял папа *Урбан II*, бывш. великий приор Ключни. В 1088 г. он подтвердил право Ключни принимать любого, кто желал поступить в мон-рь для «улучшения жизни» в соответствии с бенедиктинским уставом (PL. 151. Col. 291). Подразумевалось, что монахи из др. монастырей с согласия своих аббатов могли переходить в Ключни, чтобы более строго следовать уставу. Необходимость получить согласие аббата на переход (transitus) в др. монастырь подчеркивалась в соглашениях, заключенном Гуго I и Понтием, аббатом мон-ря Ла-Шез-Дьё, при посредничестве папы Урбана II на *Клермонском Соборе* (1095). Однако уже в 1097 г. настоятель Ключни получил право принимать монахов и регулярных каноников без согласия их аббатов и приоров на переход в др. мон-рь (PL. 151. Col. 487). Эта привилегия противоречила традициям бенедиктинского монашества, к-рое придавало особое значение безусловному послушанию настоятелю и неизменности места монашеского подвига (stabilitas loci). В нояб. 1100 г. папа *Пасхалий II* разрешил аббату Ключни принимать в монахи мирян и секулярных клириков, в т. ч. отлученных от Церкви за к.-л. прегрешения, а также регулярных каноников (PL. 163. Col. 53, 57). Привилегия от 1097 г. о принятии монахов из др. обителей даже в случае несогласия их аббатов была подтверждена папой Пасхалием II в 1107 г. (Ibid. Col. 226; ср. буллу папы Каллиста II, в к-рой дарована такая же привилегия, но в иной форме — Ibid. Col. 1165). Впосл. особые права клюнийцев привели к конфликту между традиц. и реформированным монашеством.

При Гуго I продолжалось расширение К. к. Ок. 1055 г. был основан 1-й клюнийский жен. приорат — Св. Троицы в Марсиньи, в 1059 г. — муж. приорат Ла-Шарите-сюр-Луар. Франц. кор. Филипп I включил в К. к. мон-рь Сен-Мартен-де-Шан в Париже (1079). В Юж. Франции в состав К. к. вошло аббатство Муасак (1053). Заметно укрепились позиции К. к. на Пиренейском п-ове, прежде всего в Леоно-Кастильском королевстве. Долгое время считалось, что инициатором контактов с клюнийцами, установленных в 1053 г., был король Леона и Кастилии Фернан-

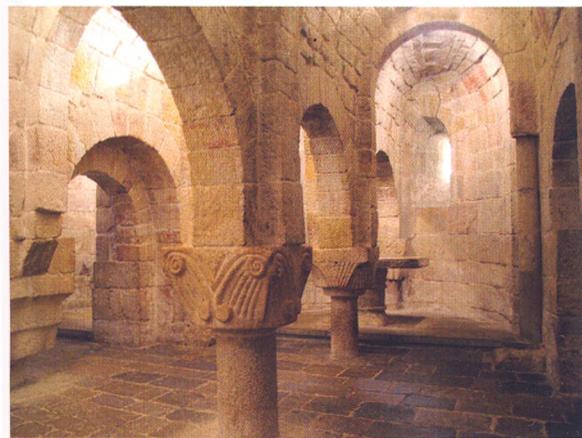




до I (1037–1065). В 1059 г. он заключил с Ключни политический союз против королевства Арагон, подкрепленный ежегодной выплатой (сensus) в размере 1 тыс. золотых; в источниках отношения Фернан-



до I и ключнийцев описываются как особенно тесные и дружественные (Ciro G. Une chronique leónaise inédite // Bull. hispanique. 1909. T. 11. P. 273; Vita S. Hugonis. II 9 // PL. 159. Col. 866) (см.: Bishko. 1968). Однако достоверность этих сведений была поставлена под сомнение, т. к. нет сведений об испан. мон-рях, подчиненных аббату Ключни при кор. Фернандо I. Информация о ежегодных выплатах в пользу Ключни появилась в документах и хрониках лишь в годы правления кор. Альфонсо VI (1065–1109) (Pick L. K. Rethinking Cluny in Spain // J. of Medieval Iberian Studies. N. Y., 2013. Vol. 5. N 1.



P. 1–17). Не ранее 1077 г. по инициативе Альфонсо VI в Ключни было введено ежедневное литургическое поминовение кор. Фернандо I и его супруги Санчи Леонской и раздача милостыни в память о них. Формированию прочных отношений между Ключни и леоно-кастильским королевским домом способствовало ос-

вобождение захваченного в плен соратниками Альфонсо VI, которому активно содействовал аббат Гуго I (1072). Согласно Житию Гуго I, аббат, получив известие о поражении, нанесенном Альфонсо братом Санчо, вознес молитвы за него и повелел монахам молиться об освобождении короля. Одного из клю-

Церковь Пресв. Девы Марии в бывш. приорате Ла-Шарите-сюр-Луар. XI–XII вв.

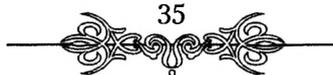
нийских монахов (Химено, бывш. епископа Бургосского) Гуго направил в Кастилию. После этого тирану Санчо во сне явился ап. Петр и, угрожая скорой смертью, велел отпустить Альфонсо на свободу (Gilo. Vita S. Hugonis. I 5; изд.: Memorials of Abbot Hugh of Cluny // Cowdrey. 1978. P. 59–60; см.: L'Huilier. 1888. P. 234–235). Согласно Хронике мон-ря Свята-Мария-ла-Реаль в Нахере (2-я пол. XII в.), епископы, аббаты и знатные лица Леонского королевства тщетно просили Санчо освободить брата. Тогда Альфонсо обратился за помощью к аббату Ключни, указывая на то, что монахи заключили с его отцом Фернандо I договор о взаимной поддержке. По молитвам ключнийцев король был освобожден (Chronica Hispana saeculi XII. Turnhout, 1995. Pars 2: Chronica Naierensis / Ed. J. A. Estévez Sola. (CCCM; 71A)). В 1080 г. Альфонсо VI же-

Крипта церкви аббатства Сан-Сальвадор-де-Лейре. XI в.

нился на Констанции, дочери герц. Роберта I Бургундского и племяннице Гуго, аббата Ключни. Между Ключни и королями Леона и Кастилии были установлены особые отношения, к-рые ключнийцы называли «связь» (coniunctio), а кор. Альфонсо VI — «союзный договор» (pactum societatis). В 1077 и 1090 гг. были подтверждены (или скорее впервые установлены) крупные регулярные выплаты аббатству, что позволило не только увеличить

раздачу милостыни, но и начать постройку монастырской церкви (т. н. Ключни III). С 1073 г. Альфонсо VI передавал под контроль Ключни испан. мон-ри, которые вошли в К. к. (Сан-Сальвадор-де-Палат-дель-Рей в Леоне, Свята-Мария-ла-Реаль, Сан-Исидро-де-Дуэньяс и др.). Многие из этих обителей находились на паломническом пути из Франции в Сантьяго-де-Компостела. Др. испан. мон-ри, не включенные в К. к., приняли ключнийские «обычаи». Наиболее значимым среди них было аббатство Саагун, имевшее собственную монастырскую филиацию; его возглавил ученик Гуго I Бернард (впосл. архиепископ Толедский; 1086–1124). Ключнийцы нередко выступали посредниками между испан. королями и Римскими папами. При их участии во 2-й пол. XI в. мосарабское богослужение было заменено рим. обрядом (см. ст. Испано-мосарабский обряд). При кор. Альфонсо VII (1126–1157) связь леоно-кастильской династии с Ключни заметно ослабла, однако ключнийские монахи занимали важнейшие епископские кафедры (Толедо, Брага, Сантьяго-де-Компостела). Под влиянием Ключни оказались также нек-рые мон-ри в Португалии: в 1100 г. гр. Генрих Бургундский и его супруга Тереза, дочь кор. Альфонсо VI, передали ключнийскому приорату Ла-Шарите-сюр-Луар мон-рь Сан-Педру-ди-Ратиш. В 1102 или 1103 г. по указанию Маврикия, еп. Коимбры, бывш. монаха Ключни, этому приорату была подчинена ц. Свята-Жуста в Коимбре (Bishko. 1965).

После битвы при Гастингсе (1066) кор. Вильгельм I Завоеватель попросил аббата Гуго I отправить в Англию 6 ключнийских монахов, чтобы назначить их на важные церковные должности, но получил отказ (возможно, потому, что Гуго пришлось перевести мн. монахов из Ключни в Кастилию). Предложение короля ежегодно выплачивать 100 марок за каждого монаха было воспринято в мон-ре как симония (Barlow. 1981). Лишь в 1077 г. в Англии был основан 1-й ключнийский приорат — св. Панкратия в Льюисе (графство Суссекс). Его основатель Вильгельм де Варенн, гр. Суррея, посетил Ключни с супругой Гундредой. Образ жизни монахов произвел на них глубокое впечатление, поэтому граф попросил аббата Гуго способствовать основанию ключнийской обители в его



владениях (об этом сообщается в грамоте об основании мон-ря, подделанной в нач. XIV в.; см.: *Golding*. 1981). В XII–XIII вв. приорат св. Панкратия, в к-ром было не менее 60 насельников, имел собственную монастырскую филиацию (приораты Касл-Акр (1089) и Тетфорд (1103/04) в Норфолке). Однако бо́льшая часть клюнийских монастырей в Англии была основана выходцами из французского приората Ла-Шарите-сюр-Луар (Мач-Уэнлок в Шропшире (1080 или 1081), Бермондси (1089), Понтефракт (ок. 1090) и др.). Как правило, мон-ри строились по просьбе крупных нормандских аристократов и на их землях (кроме приората Бермондси, основанного лондонским купцом Алвином Чайлдом на земле, выкупленной у кор. Вильгельма II).

Во Фландрии епископы и аббаты вводили клюнийские «обычаи» в уже существовавших мон-рях, но передача монашеских обителей в юрисдикцию Ключни не практиковалась. Основными проводниками клюнийского влияния в этом регионе были монастыри Аншен (основан в 1079) и древнее аббатство Сен-Бертен; через них клюнийская реформа распространилась в аббатствах св. Веста (Сен-Ва) в Аррасе, св. Петра в Генте и св. Мартина в Турне, а также в мон-рях Сен-Корней в Компьене, Сен-Медар в Суассоне, Сен-Реми в Реймсе и др. Однако в Германии К. к. не смогла упрочить свои позиции подобным образом. В 70-х гг. XI в. был основан 1-й на нем. землях приорат — Рюэгтсберг (совр. кантон Берн, Швейцария); ок. 1080 г. построен приорат Мюнхенвилер (там же). Основанный в 1083 г. монастырь Санкт-Альбан в Базеле вскоре стал клюнийским приоратом. С 70-х гг. XI в. в мон-рях Свящ. Римской империи распространялись клюнийские «обычаи», но герм. обители не включались в К. к. Наиболее значимыми мон-рями были Зигбург, Санкт-Блазиен и Хирзау, позднее движение за реформу поддержали ок. 200 герм. мон-рей, как старых, так и новых (К. Халлинггер назвал это движение «младоклюнийской реформой»).

При Гуго I расширение К. к. впервые столкнулось с серьезными препятствиями: епископы и аббаты не желали лишаться юрисдикции над мон-рями, даже если светские сеньеры высказывались в пользу клюний-

цев. Так, в 1062 г. виконт Адемар II передал клюнийцам крупный мон-рь Сен-Марсьяль в Лиможе, но его насельники долгое время отказывались признавать власть аббата Гуго. В то же время епископы Макона не прекращали попыток установить контроль над Ключни; вооруженное вторжение в монастырский бург, предпринятое еп. Дрогоном, стало поводом для прибытия папского легата кард. *Петра Дамиани*, к-рый подтвердил привилегии Ключни (1063). В булле папы Урбана II от 1097 г. (*Jaffé*. RPR. N 5676) упоминается, что аббатство Муассак с подчиненными мон-рями добивалось самостоятельности от Ключни. Попытки насельников мон-ря Везле выйти из состава К. к. продолжались в XII в. Т. о., хотя клюнийское влияние продолжало расти, это стало вызывать недовольство мн. церковных иерархов и порождало нестроения в К. к.

**Структура и основные институты.** Управление К. к. единолично осуществлял аббат Ключни, как правило избиравшийся монашеской общиной при жизни предыдущего настоятеля (иногда выборы сводились к одобрению монахами указанного настоятелем преемника). От кого и каким образом аббат получал инвеституру, в ранних источниках не говорится. Согласно «Хронологии клюнийских аббатов» (кон. XI в.), святые Бернон, Одон и Одилон получили посвящение от архиепископа Безансонского (вероятно, потому, что в его диоцезе находился монастырь Бом), св. Аймард — от епископа Отёнского, св. Майоль — от епископа Шалонского. В соответствии с бенедиктинским уставом (Reg. Ben. 65) аббату помогал приор (препозит); в Ключни существовала должность великого приора (*prior maior*) (*Udalric*. Consuet. Cluniac. III 4, 6; *Bernard*. Ordo Cluniac. I 2, 3). Великий приор управлял мон-рем во время частых и длительных разъездов аббата. Как правило, приора назначал аббат, но иногда в источниках отмечается, что тот или иной приор был поставлен с согласия братии. Монастырскими владениями управляли назначенные великим приором деканы; в источниках различаются деканы монастырские (*claustrales*) и сельские (внешние; *forenses*). Клаустральный (второй) приор (*prior secundus*, *custos ordinis*) следил за соблюдением устава в мон-ре при помощи «обходчиков» (*circatores*).

Среди других важных должностей в Ключни были камерарий (лоррерий), к-рый отвечал за обеспечение монахов одеждой и следил за освещением монастырских зданий, и келарь (эконом — *cellarius*), отвечавший за питание монахов. Келарю подчинялись начальник рефектория (трапезной), садовник, хранитель вина (*custos vini*), конюх и т. д. Сакрист (апокрисарий) заведовал церковной утварью и облачениями, он же мог исполнять функции звонаря и лампадаря. За сохранность богослужебных книг и совершение служб отвечал армарий, к-рый мог быть также начальником певчих (архикантором — *precentor*). В Ключни существовали также должности начальника гостиницы, начальника больницы, библиотекаря, заведующего раздачей милостыни и приемом паломников (*eleemosynarius*).

Важную роль в управлении аббатством играли старшие монахи (*seniores*). В X в. большинство монахов были *облатами* (*oblato*, *nutriti*), с детства воспитывавшимися в мон-ре. *Конверсы*, приносившие обеты в зрелом возрасте, нередко были неграмотными и не имели священного сана. Все должностные лица, как правило, пользовались услугами мирян (*famuli*), имевших семьи и проживавших вне мон-ря. Слуги-миряне работали также в гостиницах, на складах, в больницах и т. д. Новициат в Ключни появился только при аббате Гуго I, но до сер. XII в. монахов принимали без испытательного срока.

**Клюнийские «обычаи».** В монастырях К. к. соблюдался бенедиктинский устав. Особенности богослужения, адм. устройство и внутренняя жизнь клюнийских обителей детально отражены в «обычаях» (*consuetudines*), дополнявших и уточнявших устав. Известны 4 основных трактата о клюнийских «обычаях», представленные в неск. редакциях и местных версиях; древнейший (*Consuetudines antiquiores*) был составлен скорее всего в первые годы настоятельства Одилона (ок. 990) и содержит только литургические указания (изд.: *Consuetudines Cluniacensium antiquiores*. 1983). В источниках, описывающих ранний этап становления К. к., подчеркивается, что клюнийцы уделяли особое внимание организации богослужения (о литургических традициях Ключни и др. монастырей К. к. см. в ст. *Орденов католических*

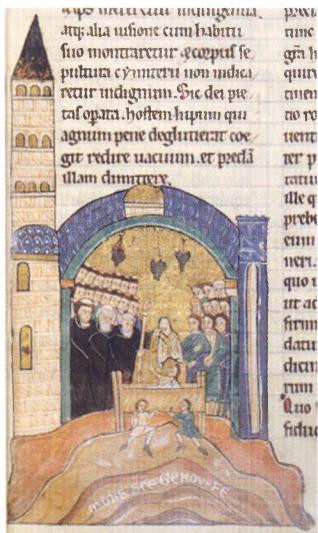


обряды). Сохранились 2 редакции сборника, к-рые использовались в аббатстве Сен-Бенинь в Дижоне и оказали влияние на жизнь мон-рей в Юж. Франции и Сев. Италии.

Разные аспекты монастырской жизни описаны в «Liber tramitis» (Путеводная книга; изд.: Liber tramitis aevi Odilonis abbatis. 1980. Т. 10), созданной во 2-й четв. XI в., при аббате Одилоне, и получившей окончательную форму в 50-х гг. XI в., когда трактат был отредактирован для использования в аббатстве Фарфа (долгое время текст считался уставом Фарфы). Более половины текста занимают литургические указания, однако в «Liber tramitis» приведено также детальное описание функций должностных лиц мон-ря, указания относительно одежды и пищи монахов, воспитания облатов и новичиев и т. д. «Liber tramitis» оказала влияние на уставные порядки в мон-рях Рейнской обл. и Лотарингии.

Другие описания клюнийских «обычаев» относятся ко времени аббата Гуго I. «Consuetudines» мон. Бернарда сохранились в 2 редакциях. В 1-ю (составлена между 1060 и 1075), предназначенную для аббатства Ключни, включены литургический раздел и трактат о монастырских должностях. В 70-х гг. XI в. эта редакция использовалась архиеп. Ланфранком при составлении уставных указаний для монахов соборного приората в *Кентерберги* (Decreta Lanfranci monachis Cantuariensibus transmissa / Ed. D. Knowles. Siegburg, 1967. (ССМ; 3)). По мнению Халлингера, 2-я редакция (Paris. lat. 13875), созданная в 1084–1086 гг. под влиянием «Consuetudines» Ульриха, оказала влияние на уставы аббатств Сен-Бенинь в Дижоне, Фруттуария, Зигбург, Санкт-Блазиен (ок. 1100) и неклюнийских мон-рей Юж. Германии.

Вероятно, на сочинении Бернарда были основаны «Consuetudines» Ульриха (Удальрика) (80-е гг. XI в.), монаха из Регенсбурга, к-рый посетил Ключни по просьбе аббата Вильгельма из Хирзау. К 2 частям сочинения Бернарда, к-рые Ульрих существенно исправил и дополнил, он добавил 3-ю, касающуюся дисциплинарных вопросов (*Udalric. Consuetud. Cluniac.*; PL. 149. Col. 635–778). Вопрос о соотношении сочинений Бернарда и Ульриха окончательно не решен (см.: *Cochelin I. Évolution des*



Чудо св. Гуго I.  
Миниатюра из рукописи  
Paris. lat. 17716. Fol. 35.  
Рубеж XII и XIII вв.

coutumiers monastiques dessinée à partir de l'étude de Bernard // Du cœur de la nuit à la fin du jour. 2005. P. 29–66). В наст. время обнаружены ранние версии устава Ульриха (см.: *Garand M.-C. Les plus anciens témoins conservés des «Consuetudines Cluniacenses» d'Ulrich de Ratisbonne // Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben / Hrsg. S. Krämer, M. Bernhard. Münch., 1988. S. 171–182; также в ркп. из аббатства Сен-Марсьяль в Лиможе, выполненной между 1062 и 1109 гг.: Paris. lat. 2208 II. Fol. 173–188). «Consuetudines» Ульриха получили широкое распространение в Германии (*Tutsch. 1998*).*

Клюнийские «обычаи» рассматривались как закономерное продолжение традиций монашеского общежи-

или принявших клюнийские «обычаи». Значение бенедиктинского устава определялось тем, что в эпоху *Каролингов* этот устав был введен как единственно обязательный во всех монастырях Зап. Европы, кроме неск. периферийных регионов (Испания, Ирландия, Юж. Италия). О необходимости соблюдать бенедиктинский устав говорилось в решениях Германского Собора (742 или 743) (MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 4) и Ахенского синода (802) (MGH. SS. T. 1. P. 39). Согласно постановлению Ахенского Собора 816 г., монахам следовало выучить устав наизусть и привести монастырское богослужение в соответствие с его указаниями (ССМ. Т. 1. P. 441–443, 458). В клюнийских сочинениях X–XII вв. руководители К. к. представлены как духовные наследники прп. Венедикта Нурсийского, «отца монахов». Среди ключевых эпизодов в Житии св. Одона, составленном Иоанном Салернским (BHL, N 6292–6296), – повествование о восстановлении монашеской дисциплины в аббатстве Флэри, где хранились мощи прп. Венедикта; за это Одон был вознагражден явлением святого (пересказ эпизода включен клюнийским агиографом Нальгодом во 2-е Житие св. Одона (BHL, N 6299)). Краткий обзор истории монашества приведен в прологе к Житию св. Майоля, составленному аббатом Одилоном (BHL, N 5182–5184): основоположниками монашеского чина (monasticus ordo) были прор. *Илия* и св. *Иоанн Предтеча*, но расцвет монашества наступил только после окончания гонений на христиан. Кодификацию норм монашеского общежития предпринял прп. Венедикт; его ученик св. *Мавр* был ос-



Базлика Св. Сердца  
в бывш. приорате  
Паре-ле-Моньяль.  
Рубеж XI и XII вв.

тия, восходивших к прп. *Венедикту Нурсийскому*. Аббаты Ключни и их помощники считали своей важнейшей задачей обеспечить неукоснительное соблюдение уставных норм в монастырях, включенных в К. к.

новоположником бенедиктинского монашества в Галлии. Впосл. монастыри пришли в упадок, их насельники перестали

соблюдать устав и вели свободный образ жизни. Возрождение монашества стало возможным лишь после основания аббатства Ключни благодаря деятельности праведных аббатов Бернона, Одона, Аймарда



и Майоля (PL. 142. Col. 945–946). В XII в. клюнийский аббат Петр Достопочтенный называл св. Одона восстановителем (*reparator*) и исправителем (*reformato*r) уставных норм прп. Венедикта и св. Мавра (*The Letters of Peter the Venerable*. 1967. Vol. 1. P. 390–391). Подробнее о преемстве между прп. Венедиктом Нурсийским и клюнийцами сообщал Радульф Глабер. По его свидетельству, ученики св. Мавра укрылись от вражеского нашествия в аббатстве Сен-Савен-сюр-Гартамп. В эпоху, когда монахи перестали следовать дисциплинарным правилам (*institutio iam rene defessa*), насельники этого аббатства передали свои обычаи монахам аббатства Сен-Мартен в Отёне, благодаря к-рым духовное наследие св. Мавра было принято в мон-ре Бом и затем через аббата Бернона «перешло» в Ключни (*Rodulf. Glab. Hist. III 17–18*). По мнению цистерцианского хрониста Альберика из Труа-Фонтена (XIII в.), до основания Ключни в Галлии якобы соблюдался устав св. Колумбана. Только усилиями св. Одона в Ключни и во Флёри был принят бенедиктинский устав, получивший затем повсеместное распространение (MGH. SS. T. 23. P. 760).

Многие исследователи пытались проследить преемственную связь каролингского монашества с клюнийцами, благодаря которой аббатство Ключни якобы отличалось от других крупных мон-рей, ориентированных на реформу (Флёри, Сен-Бенинь в Дижоне), и от реформированных мон-рей Лотарингии (Горце, Сен-Ван в Вердене). Согласно Иоанну Салернскому, в мон-ре Бом, основанном аббатом Берноном, строго соблюдался бенедиктинский устав, т. к. монашескую жизнь в этой обители наладили последователи наставника Евтихия (Евтиха, Евтихика), жившего при имп. Людовике Благочестивом. Т. о., клюнийские «обычаи» восходили к учению Евтихия (*Fuerunt autem institutores eiusdem loci imitatores cuiusdam patris Eutici... Ipse enim pater Euticus institutor fuit harum consuetudinum, quae hactenus in nostris monasteriis habentur — Vita Odonis. I 22–23 // PL. 133. Col. 53–54*). Имя Евтихия обычно считают искаженной формой имени Витица, к-рое до вступления в мон-рь носил св. *Бенедикт Анианский*. Высказывалось мнение, что клюнийские «обычаи» восхо-

дили к идеям св. Бенедикта Анианского: дочерней обителью аббатства Аниан был мон-рь Сен-Савен-сюр-Гартамп, его монахи при имп. *Карле Лысом* реформировали аббатство Сен-Мартен в Отёне. Насельники этого мон-ря принесли свои традиции в мон-рь Бом при аббате Берноне (впосл. 1-й настоятель Ключни). Т. о., мон-рь Ключни с самого начала рассматривался как обитель, в к-рой следовало возродить традиции каролингского монашества (*Valois J., de. Sur quelques*



Клюнийский аббат.  
Роспись капеллы  
Берзе-ла-Виль. 1-я четв. XII в.

*points d'histoire relatifs à la fondation de Cluny // Millénaire de Cluny*. 1910. Vol. 1. P. 201–204). Однако в клюнийских источниках, за исключением Жития св. Одона, нет указаний на преемство идет от Бенедикта Анианского к аббатам Ключни. В Ключни не использовался сводный монашеский устав (*Concordia regularum*), составленный Бенедиктом Анианским. Игнорируя монастырскую реформу Каролингов, клюнийцы утверждали, что до основания Ключни монашеская жизнь находилась в глубоком упадке. Преувеличенное мнение о деградации монашества разделяли деятели лотарингской реформы. Так, в Житии св. Иоанна из Горце утверждается, что до начала реформы бенедиктинский устав не соблюдался ни в одном мон-ре к северу от Альп (MGH. SS. T. 4. P. 342). Совр. исследователи отвергают гипотезу о преемственности между св. Бенедиктом Анианским и насельниками Ключни, хотя проявившаяся в К. к. тенденция к унификации практики различных монастырей несомненно явилась продолжением каролингских реформ (*Bredero*. 1983).

Важным элементом клюнийской монашеской идеологии было возведение Ключни как идеального мо-

настыря, во главе к-рого стояли праведные настоятели, духовные наследники прп. Венедикта. В папской привилегии 1024 г. мон-рь Ключни описывается как «обитель благочестия» (*in domo pietatis*), прибежище для жаждущих достичь спасения (PL. 141. Col. 1137). Мон. Йотсальд в Житии св. Одилона (VHL, N 6281) уподоблял Ключни, «обитель всевозможного благочестия» (*totius religionis locum*), земле обетованной (PL. 142. Col. 899, 934). Определение «убежище благочестия» (*asylum pietatis*) применяется к Ключни в Житии св. Одона, написанном по указанию аббата Гуго I (VHL, N 6298), и в Житии св. Моранда, ученика Гуго I

(VHL, N 6020). В Житии Моранда Ключни описывается как источник «духовного обновления монастырей» (*pro... spiritali instauratione locorum*),

давший Церкви множество усердных пастырей — аббатов, епископов, кардиналов и даже Римских пап; согласно Житию, К. к. охватила всю Европу (*Bibliotheca Cluniacensis*. 1915. P. 506). Мон. Гилон в Житии св. Гуго называл клюнийцев «сенаторами небесной курии» (*coelestis curiae senatores — Cowdrey*. 1978. P. 50). С возвеличением мон-ря Ключни было связано почитание его св. настоятелей, которое сначала было затруднено в связи с тем, что клюнийские аббаты были похоронены в разных мон-рях. К сер. XI в. наибольшее распространение получил культ св. Майоля, поэтому аббат Гуго I принял меры для укрепления почитания др. настоятелей Ключни. В 1063 г. по просьбе Гуго I кард. Петр Дамиани совершил открытие мощей св. Одилона в мон-ре Сувиньи, а также составил Житие (VHL, N 6282) и официий святому. По указанию Гуго I было отредактировано Житие св. Одона, в которое внесли подробный рассказ об основании Ключни и рассуждения о величии этого мон-ря. Позднее Одона стали считать основателем Ключни: аббат Петр Достопочтенный называл его «первым отцом клюнийского чина» (*Odo inquam primus Cluniacensis ordinis*



pater — The Letters of *Peter the Venerable*. Vol. 1. P. 390–391), а мон. Нальгод, в 20-х гг. XII в. переработавший Житие св. Одона, именвал его основоположником К. к. (*primi Cluniacensium fundatoris* — PL. 133. Col. 85). Перечень св. аббатов Ключни окончательно сложился после установления папой Каллистом II почитания св. Гуго (1120): по утверждению Бернарда Клервоского, ключницы хвалились тем, что «начальниками и наставниками их чина» (*sui utique ordinis principes et praesceptores*) были святые Одон, Майоль, Одилон и Гуго (*Bernard. Clar. Apologia ad Guillelmum*. IX 23 // *S. Bernardi Opera* / Ed. J. Leclercq. R., 1965. Т. 3. P. 100). В ключнийской агиографии св. аббаты прославлялись как мудрые наставники монахов и искусные политики. По словам Иоанна Салернского, св. Одон был «сладчайшим главой и отцом» многих монастырей во Франции, в Аквитании, «западных странах» (*Hesperiarum partium*) и в Риме (PL. 133. Col. 45). Св. Одилон утверждал, что императоры, короли и знатные сеньоры, склоняясь перед добродетелью св. Майоля, называли его «господином». Св. Майоль был окружен почтительным отношением епископов, монахов и мирян, к его советам прислушивались Римские папы, поэтому «воистину он был в то время главой монашеского чина» (*vere erat eo tempore princeps religionis monasticae* — PL. 142. Col. 956). Йотсальд вслед за *Фульбертом* Шартрским называл св. Одилона «архангел монахов» (*Fulberti* Ep. 66 // PL. 141. Col. 251; *Iotsaldi Vita Odilonis*. I 11 // PL. 142. Col. 906), а Гилон применил этот эпитет к св. Гуго (*Cowdrey*. 1978. P. 52). Согласно агиографическим сказаниям, ключнийские аббаты поддерживали равноправные дружественные отношения со светскими правителями, особенно с герм. императорами, а Гуго — с кор. Альфонсо VI. В то же время они были тесно связаны с Папским престолом и нередко оказывали помощь Римским понтификам, т. к. существование К. к. опиралось на папские привилегии, к-рые ключницы ревностно отстаивали от посягательств церковных и светских сеньоров и др. монашеских общин.

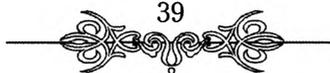
**Кризис и реформа XII в.** В историографии 1-й пол. XX в. система управления К. к., сложившаяся при аббате Гуго I, характеризовалась как «монархическая». Подчеркивалось,

что аббат Ключни обладал всей полнотой власти (законодательной, судебной и исполнительной), а К. к. была лишь продолжением аббатства (*Besse J.-M. L'Ordre de Cluny et son gouvernement*. I // *Revue Mabillon*. P., 1905. Vol. 1. P. 5–40). Мн. исследователи говорили о высокой степени централизации власти в К. к. В действительности даже при Гуго I К. к. все еще была аморфным объединением: входившие в нее мон-ри обладали разным статусом, мн. обители юридически даже не были связаны с Ключни (*Hunt*. 1967). Только благодаря привилегиям, дарованным папой Урбаном II, началось формирование иерархической структуры К. к. по модели «голова—тело». Папа Пасхалий II лишил мон-ри К. к. статуса аббатств и перевел их в разряд приоратов и «келий»; настоятели этих мон-рей назначались аббатом Ключни (буллы от 15 и 20 нояб. 1100). Тем не менее нек-рые обители К. к. сохранили статус аббатства (в папской булле от 16 окт. 1109 г. перечислены 13 аббатств и 72 приората). Территориальное расширение и численный рост К. к. привели к появлению дочерних монастырей у крупных приоратов (напр., Ла-Шарите-сюр-Луар и Сен-Мартен-де-Шан в Париже). Следствием оформления структуры К. к. стали конфликты монастырей с местным епископством (в соответствии с ключнийскими привилегиями мон-ри не подчинялись власти епископа), а также противостояние между Ключни и дочерними монастырями (основной причиной было то, что аббат Ключни избирался только монахами главной обители). Ключнийские монахи нередко переходили из одного мон-ря в другой, часто посещали главный мон-рь с целью изучить его устав и «обычаи», направляли туда молодых облатов на временное пребывание. Монастырские должностные лица перемещались с одного поста на другой; приоры занимали посты лишь короткое время и нередко впоследствии становились епископами и кардиналами. Это способствовало расширению влияния Ключни, но не позволяло создать стройную систему управления.

Кризис К. к. и попытку ее реформы связывают с деятельностью аббата Понтия (Понса из Мельгея) (1109–1122), выходца из знатного лангедокского рода, отданного в качестве облата в мон-рь Сен-Понс-де-Томьер и вполн. назначенного приором

аббатства Сен-Марсьяль в Лиможе. Возглавив Ключни, Понтий попытался осуществить централизацию управления К. к., издавал единоличные распоряжения (сохр. указание о поминовении усопших (*Statuts*. 1965–1982. Vol. 1. P. 18–19); см. также: *Demm E. Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jh. Lübeck; Hamburg*, 1970. S. 133–134). На Соборе в Реймсе (1119) мн. франц. епископы обвинили Понтия в том, что ключницы не признавали епископскую юрисдикцию, захватывали приходские церкви и присваивали десятину (*Orderic. Vital. Hist. eccl.* 12. 21). Конфликт обострился из-за того, что папа Пасхалий II, благоволивший Понтию, даровал ему право ношения епископских инсигний — *паллия* (в 1109), митры и далматики (в 1114); в 1119 г., во время посещения Ключни, папа Каллист II назначил его кардиналом-пресвитером титула св. Цецилии. Попытки Понтия совершить мессу по епископскому чину в аббатстве Сен-Бертен и самовольное освящение им хризмы в Маконском еп-стве вызвали крайнее недовольство церковных властей. На Латеранском Соборе (март 1116) Понтий добивался титула «аббат аббатов» (*abbas abbatum*), против чего резко выступил представитель Монте-Кассино (*Die Chronik von Montecassino* / Hrsg. H. Hoffmann. Hannover, 1980. S. 523. (MGH. SS; 34)).

В результате возникших разногласий Понтий отказался от должности аббата и отправился в паломничество в Иерусалим, но в 1124 г. вернулся в Сев. Италию и стал добиваться возвращения на должность при поддержке некоторых ключнийских монастырей (в т. ч. Сувиньи), а также горожан Ключни. Главным противником Понтия был Матфей, приор мон-ря Сен-Мартен-де-Шан, ставший в 1126 г. кардиналом-епископом Альбано. В 1126 г. Понтия вызвали для объяснений в Рим, где он умер в заключении. Согласно традиционной т. зр., причиной кризиса были личные недостатки Понтия, но совр. исследователи считают, что кризис имел системный характер: Понтий действовал как представитель «старого» монашества и стремился укрепить положение К. к. за счет епископата, но во 2-й четв. XII в. папа Римский не столько искал поддержки аббатов крупных монастырей, сколько стремился восстановить





целостность диоцезов. Др. историки, напротив, считали, что Понтий, осознавая необходимость реформ, стремился укрепить монашескую дисциплину и упрочить структуру К. к. (см.: *Leclercq J., Bredero A. H., Zerbi P. Encore sur Pons de Cluny et Pierre le Vénérable // Aevum. Mil., 1974. Vol. 48. Fasc. 1/2. P. 134–149.*)

После отречения Понтия в апр. 1122 г. его преемником стал Гуго II, бывш. клаустральный приор (*custos ordinis*) Марсиньи, но он скоропостижно скончался (9 июля). На должность настоятеля был избран Петр Достопочтенный (Пьер Морис де Монбуассье), к-рого считают «последним великим аббатом» Ключни. Петр происходил из знатного овернского рода, в качестве облата был отдан в мон-рь Сосийанж и в 1109 г. принес монашеские обеты. Позднее он был учителем и клаустральным приором в Везле, с 1120 г. — приором монастыря Домен близ Гренобля. После избрания аббатом Ключни (22 авг. 1122) Петр получил посвящение от Анзерика, архиеп. Безансона. Современники отмечали его образованность (Петр был ценителем античной лит-ры и церковной книжности, руководил переводом Корана на латынь) и глубокую религиозность; личным примером он привлек к монашеской жизни мн. родственников. Даже в конфликтных ситуациях Петр стремился сохранить мир. По его указанию в Ключни были перенесены останки аббата Понтия; во время ожесточенных споров об учении Петра *Абеляра* аббат предоставил ему убежище в Ключни. В то же время Петр Достопочтенный получил известность как христ. полемист: сохранились его трактаты против иудеев, мусульман и секты петробрусиан.

Поддерживая дружественные отношения с аббатом *Сугерием* и мн. франц. прелатами, Петр Достопочтенный заручился также поддержкой англ. кор. Генриха I и кор. Кастилии Альфонсо VIII, к-рый передал ключнийцам крупный мон-рь Сан-Педро-де-Карденья (1142). В то же время ключнийцы вступили в соперничество с *цистерцианцами*, к-рых возглавлял св. Бернад Клервоский. Несмотря на дружественные отношения Петра и Бернарда, цистерцианцы и представители др. новых орденов расходились во взглядах со «старым» бенедиктинским монашеством по ряду вопросов, в т. ч. свя-



Аббат Петр Достопочтенный наставляет монахов. Миниатюра из рукописи *Paris. lat. 17716. Fol. 25.* Рубеж XII и XIII вв.

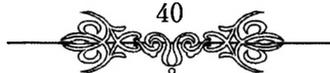
занных с папскими привилегиями Ключни. Критика привилегий содержится в письме Бернарда Клервоского своему племяннику Роберту из Шатийона (кон. 1124 или нач. 1125), принесшему монашеские обеты в *Клерво* и увезенному в Ключни кард. Матфеем (в детстве Роберт был отдан в Ключни в качестве облата). Бернад Клервоский утверждал, что аббатство Ключни уже не является образцом монашеской жизни, более строгие порядки были установлены в *Клерво* и других цистерцианских монастырях (*Bernard. Clar. Ep. 1*). В «Апологии к аббату Вильгельму» Бернад, как считается, осуждал ключнийские «обычаи». Первый ответ (*Riposte*) Бернарду Клервоскому и др. цистерцианцам был составлен Гуго, аббатом Ридинга (вплосл. епископ Амьенский), при поддержке кард. Матфея. Аргументы в защиту Ключни представил также Петр Достопочтенный (*Petr. Venerab. Ep. 28*). Примирение аббатов состоялось в 1128 г. на Соборе в Труа. В 1130 г. на Соборе в Этампе Бернад Клервоский вместе с Петром Достопочтенным и кард. Матфеем поддержали папу *Иннокентия II* против антипапы *Анаклета II*; на Соборе в Пизе (1135) оба настоятеля также выступили совместно.

Причиной нового конфликта стал спор вокруг цистерцианского аббатства Нотр-Дам-дю-Мируар (основано в 1131), к-рое отказалось платить десятину ключнийскому мон-рю Жиньи на основании папской привилегии 1132 г. (цистерцианцы могли не платить десятину с тех земель, которые обрабатывали своими руками). Протестуя против этой привилегии,

Петр Достопочтенный обращался к папе Римскому и кард. Аймеруку (*Petr. Venerab. Ep. 33–34*), он также пытался достигнуть компромисса с генеральным капитулом цистерцианцев (*Ibid. 35–36*). В 1151 г., не дождавшись положительного решения вопроса, монахи Жиньи изгнали цистерцианцев из монастыря Нотр-Дам-дю-Мируар, разграбили обитель и разрушили неск. зданий. Эти действия вызвали протест Бернарда Клервоского. Папа *Евгений III* потребовал от Петра Достопочтенного возместить убытки, а Лионский архиепископ заявил, что намерен наложить интердикт на Жиньи. Изгнанные цистерцианцы получили возмещение убытков лично от Петра Достопочтенного, но в 1154 г., после смерти Бернарда Клервоского, папа *Анастасий IV* велел им вернуть эти деньги и выплачивать десятину мон-рю Жиньи (по решению *Латеранского IV Собора (1215)* привилегия цистерцианцев была отменена, т. к. материальное положение ордена стало таким же прочным, как и у ключнийцев; см.: *Constable G. Cluniac Tithes and the Controversy between Gigny and Le Miroir // RBen. 1960. T. 70. P. 591–624.*)

Другой конфликт между ключнийцами и цистерцианцами был связан с избранием епископа Лангрского (в 1138 на кафедру был избран ключниец Гийом из Сабрана). Цистерцианцы были обеспокоены итогом выборов, т. к. в Лангрском еп-стве находились их крупнейшие аббатства *Клерво*, *Модем* и *Моримон*. Бернад Клервоский обвинил аббата Ключни и архиепископа Лионского в преступном сговоре, обратившись к папе *Иннокентию II*, Римской курии, декану Лангрского соборного капитула и ряду епископов с требованием отменить результаты выборов (*Bernard. Clar. Ep. 164–169*). Несмотря на то что франц. кор. Людовик VII признал избрание Гийома, папа Римский отказался утвердить итоги выборов, а соборные каноники предложили занять кафедру Бернарду Клервоскому (после его отказа был избран *Жоффрау*, приор *Клерво*; см.: *Constable G. The Disputed Election at Langres in 1138 // Traditio. N. Y., 1957. Vol. 13. P. 119–152.*)

Петр Достопочтенный инициировал реформу К. к., к-рая полностью изменила ее структуру. Аббат призвал отказаться от буквалистского толкования бенедиктинского уста-





ва, в частности глав о монашеской пище (*Petr. Venerab.* Ep. 161; позднее этот вопрос привел к разногласиям среди насельников клюнийских монастырей). Петр пытался следить за соблюдением правил и статуты во всех мон-рях К. к., совершая длительные путешествия: в 1124, 1127 и 1142–1143 гг. он посетил Испанию, в 1147 г. находился на германских землях, в 1130 и 1155–1156 гг. — в Англии, неоднократно посещал Италию. Распоряжения по управлению К. к. Петр Достопочтенный делал также в многочисленных письмах (изд.: *The Letters of Peter the Venerable.* 1967). По примеру цистерцианцев он стал проводить генеральные капитулы К. к. В 1132 г. на 1-й генеральный капитул (*capitulum universale*) для рассмотрения дисциплинарных вопросов в Ключи собрались 200 приоров и 1212 монахов из разных стран (*Orderic. Vital. Hist. eccl.* 13. 13). Подобные собрания проводились в 1140 (на совместном заседании клюнийцев и премонстрантов было провозглашено их духовное единство), 1144 и 1150 гг. Пытаясь наладить управление К. к., Петр Достопочтенный издал 76 статуты (1146/47; изд.: *Statuta Petri Venerabilis.* P. 39–106), касавшихся богослужения, монашеских одежд, обета молчания, приема пищи, раздачи милостыни (аббат стремился ограничить помощь бедным, к-рая стала бременем для клюнийских мон-рей) и др.; по указанию аббата физический труд вновь стал обязательным для монахов. В то же время Петр Достопочтенный сомневался в том, что изданные им постановления будут соблюдаться во всех монастырях (статут 61). Папа Иннокентий II предоставил Петру свободу действий в обителях К. к. и разрешил отлучать непокорных от Церкви именем Папского престола (1136). Несмотря на практику визитаций, введенную Петром Достопочтенным, клюнийские аббаты не могли полностью контролировать дочерние мон-ри. Мон. Идунг, перешедший незадолго до кончины Петра Достопочтенного в цистерцианский монастырь, называл клюнийцев «акефалами» (безголовыми), т. к., по его мнению, в каждом клюнийском монастыре были собственные порядки и традиции (*Idung. Dialogus.* 3. 31 // *Huygens R. B. C. Le moine Idung et ses deux ouvrages: «Argumentum super quatuor questionibus» et «Dialo-*

*gus duorum monachorum».* Spoleto, 1980. P. 452).

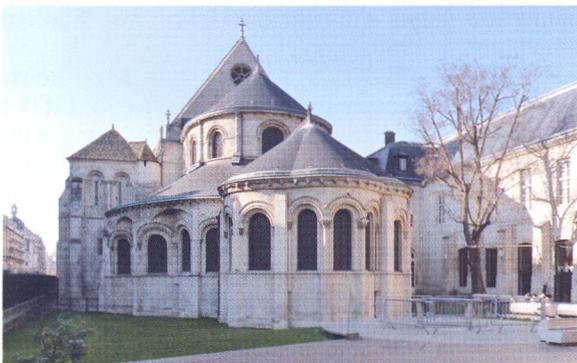
В XII в. расширение К. к. почти прекратилось. В Англии к 1160 г. было 36 клюнийских обителей, в основном небольших. Единственным клюнийским мон-рем в Ирландии был приорат апостолов Петра и Павла в Атлоне (графство Уэстмит), основанный ок. 1150 г. кор. Тарьделбахом О Конхобаром. В Норвегии К. к. принадлежал мон-рь Нидархолм на о-ве Мункхолмен близ совр. Тронхейма. В Португалии Тереза, вдова гр. Генриха, передала Ключи обитель Санта-Мария-ди-Вимиейру близ Браги (1127). В письмах Петра Достопочтенного упоминается о клюнийском мон-ре Цивитот (*Civitot, Civitoth, Civinoth*) в пригороде К-поля (*Petr. Venerab.* Ep. 75–76), дочерней обители приората Ла-Шаритесюр-Луар, основанной при визант. имп. Алексии I Комнине. При его преемнике Иоанне II Комнине (1118–1143) клюнийцы были изгнаны из К-поля, а обитель заняли греч. монахи. В связи с этим аббат Петр обращался к императору и К-польскому патриарху с просьбой вернуть ее клюнийцам. В Палестине клюнийцам принадлежал монастырь на горе Фавор (*Petr. Venerab.* Ep. 31; 80), возникший на месте разрушенной в 1113 г. бенедиктинской обители (основана в 1099). Вероятно, здесь жил аббат Понтий во время паломничества на Св. землю (*Orderic. Vital. Hist. eccl.* 12. 30). Благодаря укреплениям монахи отразили нападения войск *Салах-ад-Дина* в 1183 г., но обитель была разрушена во время осады Иерусалима мусульманами (1187). В К. к. входило также аббатство Девы Марии в Иосафатовой долине, построенное над гробницей Пресв. Богородицы (*Johns C. N. The Abbey of St. Mary in the Valley of Jehoshaphat* // *QDAP.* 1939. Vol. 8. P. 117–136). Монахи-бенедиктинцы прибыли туда в 1099 г. по приглашению *Готфрида Бульонского*; ок. 1120 г. настоятелем мон-ря стал клюниец Гильдуин, бывш. приор обители Люрси-ле-Бур. В мон-ре хранилась частица Св. Креста, якобы посланная с др. святынями из Вифлеема в клюнийский приорат св. Арнульфа в Крепи (*White L. A Forged Letter Concerning the Existence of Latin Monks at St. Mary's Jehosaphat before the First Crusade* // *Speculum.* 1934. Vol. 9. N 4. P. 404–407). Во владения мон-ря входила Кедронская долина с при-

легавшими садами и виноградниками, церкви в Аскалоне, Акре, Тире, Сидоне, Тивериаде и др. местах Палестины, а также поместья на Сицилии и в Калабрии. После разрушения мон-ря (1187) насельники обосновались в Акре, где клюнийская обитель существовала до 1244 г.

После кончины Петра Достопочтенного (25 дек. 1156) его друг Рауль де Сюлли составил его Житие (PL. 189. Col. 15–28), однако, несмотря на уважение современников, Петр не был канонизирован. Избрание его преемника вызвало разногласия среди клюнийцев. На должность аббата был выбран некий Роберт Толстый, родственник графов Фландрии; в поисках поддержки он отправился в Рим к папе *Адриану IV*, но не получил его одобрения и на обратном пути умер при невыясненных обстоятельствах (PL. 159. Col. 482; PL. 104. Col. 1140). Аббат Гуго III де Фразан (1157/58–1161) по примеру святых Одилона и Гуго I попытался наладить отношения с герм. императором. Он поддержал антипапу *Виктора IV* в борьбе с папой *Александром III*. На Соборе в Павии (февр. 1160) аббат Ключи присоединился к герм. епископам, выступившим на стороне Виктора IV, однако на стороне папы Александра III выступали цистерцианцы, премонстранты и картузианцы. Отказавшись принять папского легата Генриха, еп. Бове, Гуго III был низложен монахами на основании данных легатом распоряжений (7 апр. 1161), однако император продолжал считать его законным аббатом Ключи. На Турском Соборе (1163) Гуго III был предан анафеме вместе с Виктором IV, но в 1177 г. он примирился с папой Александром III (*Constable G. The Abbots and Anti-Abbots of Cluny during the Papal Schism of 1159* // *RBen.* 1984. T. 94. P. 370–400). О судьбе Гуго III после смещения сохранилось мало сведений; известно неск. адресованных ему писем Петра, аббата мон-ря Монтье-ла-Сель близ Труа (*The Letters of Peter of Celle* / Ed. J. Haseldine. Oxf., 2001. P. 113–133).

Аббат Стефан I (1161–1173) заручился поддержкой франц. кор. Людовика VII и получил от него ряд привилегий, укрепив положение К. к. в Юж. Франции. В то же время отношения Ключи с императором остались дружественными, т. к. кор. Людовик VII в условиях острого конфликта с Англией примирился





Коломбье (1295–1308), было принято еще 127 статутов (Statuts. 1965–1982. Vol. 1. P. 68–94); ок.

Приорат  
Сан-Мартен-де-Шан  
в Париже. XII–XIII вв.

1314 г. аббат Анри I де Фотриер (1308–1319) издал 110 новых статутов (Ibid. P. 98–137). В соста-

с имп. Фридрихом I Барбароссой. Незадолго до смерти аббат Стефан добровольно сложил полномочия; его преемник Рауль де Сюлли (1173–1176) также отрекся, сочтя обязанности настоятеля слишком тяжелыми. Аббат Гютье де Шатийон (1176–1177) был низложен из-за родственных отношений с графом Фландрии, союзником англ. короля. Аббат Вильгельм I (1177–1179), ранее приор монастыря Сен-Мартен-де-Шан, также был сторонником Англии; в связи с этим англ. кор. Генрих II пожертвовал Ключни 1 тыс. марок серебром. Аббат Тибо де Вермандуа (1179–1183) выступил посредником в конфликте между кор. Генрихом II и его сыновьями; в 1183 г. он был возведен в достоинство кардинала-епископа Остии, затем стал папским легатом в герм. землях, однако вскоре скончался (1188). Аббат Гуго IV де Клермон (1183–1199) был сыном коннетабля Франции Рено II и родственником франц. кор. Филиппа II Августа. В 1193 г. он участвовал в переговорах об освобождении англ. кор. Ричарда I Львиное Сердце, находившегося в плену у имп. Генриха VI.

**К. к. в XIII–XVIII вв.** Реформа К. к., начатая Петром Достопочтенным, была завершена аббатом Гуго V Анжуйским (1199–1207), который в 1200 г. издал 62 статута; еще 27 статутов были приняты на генеральном капитуле 1205–1206 гг. (Statuts. 1965–1982. Vol. 1. P. 40–52, 52–60). В соответствии со статутами ежегодно созывался генеральный капитул с участием всех приоров и должностных лиц К. к. (статуты 58–61 (1200)). Представители иностранных мон-рей должны были участвовать в капитуле каждые 2 года (статут 26 (1205/06)). Для регулярной инспекции главной обители капитул назначал дефиниторов — 2 аббатов и 2 приоров (статут 1 (1200)). Были учреждены должности визитаторов (камерариев), избиравшихся на 1 год (по 2 визитатора в каждой провинции), к-рые следили за соблюдением устава, контролировали финансовую отчетность приоратов и представляли генеральному капитулу отчеты о проведенных инспекциях (статут 56 (1200)). Для управления главным мон-рем был создан совет из 12 «мудрых братьев» (sapientes fratres) (статуты 1, 24–26 (1205/06)). После принятия статутов К. к. фактически превратилась в структуру орденского типа, близкую к ор-

денам цистерцианцев и картузианцев. Однако реформа вызвала сопротивление отдельных мон-рей, проявившееся при аббате Гийоме II Эльзасском (1207–1215): в споре аббата с приором Ла-Шарите-сюр-Луар папа Иннокентий III принял сторону Ключни.

В XIII в. К. к. испытала влияние цистерцианцев, к-рых Римские папы ставили в пример др. монашеским конгрегациям. Так, аббат Герард Фламандский (1215–1220) до избрания был аббатом цистерцианского мон-ря Модем (впосл. епископ Валенсии, с 1225 — лат. патриарх Иерусалима). По поручению папы *Ионория III* аббат Ролан де Эно (1220–1228) возглавил процесс канонизации Роберта Модемского, основателя *Сито*, материнской обители ордена цистерцианцев. При аббатах Бартелеми I де Флоранже (1228–1230), Этьене II де Брансьоне (1230–1233) и его племяннике Этьене III де Берзе (1233–1235) К. к. достигла экономического расцвета, к-рый, однако, сопровождался заметным упадком монашеской дисциплины и ослаблением связей между ключнийскими мон-рями. Поскольку ключнийские аббаты не могли контролировать дочерние обители, папа Римский *Григорий IX* направил в Ключни 4 цистерцианских аббатов, к-рые должны были помогать настоятелю в управлении К. к. (булла от 28 июля 1231). В 1233 г. папа кодифицировал ключнийские статуты и подтвердил их обязательность для всех мон-рей К. к. (Bullarium. 1680. P. 110–111). Новые статуты, изданные в 1276 г. аббатом Ивом II де Шассаном (1275–1289), в 1289 г. также были кодифицированы папой *Николаем IV* (Statuts. 1965–1982. Vol. 1. P. 60–65; Bullarium. 1680. P. 152–156). Согласно этим правилам, значительно расширились полномочия дефиниторов, их количество увеличилось до 15. На генеральном капитуле 1301 г., при аббате Бертроне дю

К. к. выделились 5 крупнейших «дочерних» приоратов (quinque filiae — Ла-Шарите-сюр-Луар, Льюис, Сен-Мартен-де-Шан, Сувиньи и Сосийанж). В отличие от др. приоратов они могли принимать новициев; визитации этих приоратов аббат Ключни проводил лично, их руководители назначались на ответственные должности в К. к.

Признаком кризиса К. к. было согласие аббата Анри I де Фотриера занять епископскую кафедру Сен-Флур (1319); ранее ключнийские аббаты отказывались от подобных предложений. Среди причин ослабления авторитета аббатов было вмешательство Римских пап в выборы главы К. к. и назначение ими ставленников, нередко родственников; в XIV в. аббаты Ключни регулярно выполняли функции папских посланников и посредников в церковных и политических конфликтах. В период Великой схизмы (1378–1417) назначенный антипапой Урбаном VI аббат Жан II де Дама-Козан (1383–1400) издал 154 статута (Ibid. P. 146–165). Пользуясь сложной церковно-политической обстановкой, монахи Ключни сместили его и избрали Раймона II де Кадоэна (1400–1416), занимавшего пост великого приора. В этот период мон-рем управлял его помощник Робер де Шодоль (в 1416–1423 аббат Робер I), к-рый представлял К. к. на Соборе в Пизе (1409) и на *Констанцском Соборе* (1414–1418).

В XIII–XIV вв. руководство К. к. уделяло меньше внимания мон-рям, расположенным за пределами Франции. Укрепляя отношения с франц. королями, ключийцы все реже прибегали к покровительству герм. императоров и монархов Англии и Испании. При аббате Иве I де Вержи (1257–1275) в Париже был основан коллеж Ключни, в к-ром жили монахи, обучавшиеся в Парижском ун-те; с XIV в. ключийские аббаты имели



в городе собственную резиденцию (в наст. время Музей Ключни — Нац. музей средневековья). В 40-х гг. XIV в. в состав К. к. входили 324 мон-ря с 3372 монахами и монахинями, распределенные между 10 провинциями (Лион, Франция, Прованс, Пуату, Гасконь, Овернь, Германия, Ломбардия, Испания, Англия), самыми крупными из них были Франция (500 монахов и 25 монахинь), Лион (466 монахов) и Англия (450 монахов). В XV в. начался распад К. к.: кастильские мон-ри вошли в состав Вальядолидской конгрегации, основанной в 1390 г. кор. Хуаном I. Многие франц. мон-ри переживали упадок из-за эпидемии чумы (1346–1353) и Столетней войны (1337–1453). Конфликт Франции и Англии был причиной отделения англ. мон-рей; в 1480 г. получил самостоятельность крупнейший в Англии ключнийский приорат Льюис (Калмыкова Е. В. Французское духовенство и иностранные приораты в средневековой Англии // СВ. 2014. Вып. 75 (3–4). С. 98–133).

Возрождением монашеской жизни в ключнийских обителях активно занимался аббат Жан III де Бурбон (1456–1485), который дополнил и вновь опубликовал статуты 1399 г., подтвердив их легитимность (Statuts. 1965–1982. Vol. 1. P. 165–170). Аббат выступал против распространившейся практики *комменды*; в 1470 г. Жан III провел ревизию женских обителей, а затем мон-рей в провинциях Германия и Испания, учредил должности генеральных викариев. По указанию Жана III был издан новый монастырский бревиарий (1478), в аббатстве велось активное строительство, пополнялась б-ка. Несмотря на отречение (1480), Жан III управлял конгрегацией до кончины. По условиям *Болонского конкордата* (1516) французский кор. Франциск I получил право назначать своих ставленников на важнейшие церковные должности во Франции. Аббатом Ключни стал Эймар Гуффье де Буази (1518–1528), который с согласия папы Римского сохранил также должность аббата Сен-Дени. Т. о., в Ключни был установлен режим комменды.

В XVI в. большинство аббатов происходило из семьи Гизов. В ходе *религиозных войн во Франции* монастырь Ключни во главе с кард. Карлом Лотарингским (аббат в 1550–1574) неоднократно подвергался нападе-

ниям *гугенотов*, к-рые грабили имущество, оскверняли святыни и уничтожили мн. рукописи. После укрепления власти кор. Генриха IV сложились условия для восстановления монашеской жизни в Ключни. В 1600 г., впервые за долгое время, аббат Клод де Гиз (1575–1612) созвал генеральный капитул, на котором были приняты новые статуты, утвержденные



в 1601 г. Парижским парламентом (Statuts. 1965–1982. Vol. 1. P. 174–177). Структура К. к. подверглась реорганизации: были созданы провинции Франция, Прованс, Савойя и Дофине, Лион и Овернь, Гасконь и Испания, Италия и Ломбардия, Пуату и Сентонж, Германия и Лотарингия, Бургундия, Шотландия и Англия.

Попытку реформировать К. к. по образцу бенедиктинской конгрегации св. Витона (названа по аббатству Сен-Ван в Вердене), основанной в 1604 г., предпринял Людовик Лотарингский (аббат Ключни в 1612–1621, кардинал с 1615), сын герц. Генриха I де Гиза. Он предложил мон. Клоду Франсуа, автору статут конгрегации св. Витона, занять должность великого приора Ключни; после его отказа приором был избран Жак де Вени д'Арбуз, дефинитор генерального капитула 1600 г., увлеченный идеей монастырской реформы. В 1615 г. Людовик Лотарингский назначил его генеральным викарием и передал ему властные полномочия в К. к. По инициативе Жака де Вени в Париже состоялось совещание для разработки программы реформ, в котором приняли участие богослов Андре Дюваль, помощник католич. св. Венсана де Поля, и аббат Мартен Теньер, 1-й председатель бенедиктинской конгрегации св. Мавра. В программе предусматривался добровольный переход монахов на стро-

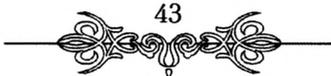
гое соблюдение устава (обсервацию); в мон-рях, где часть монахов отказывалась принять новый устав, следовало создавать 2 отдельные общины с единым руководством. Только реформированные общины могли принимать новых членов, которые должны были в течение 1 года пройти новициат. Монахам, в т. ч. великому приору (главе К. к.), запрещалось владеть собственностью, все необходимое они получали от общины, в ведение к-рой переходили доходы монахов.

Аббатство св. Петра  
в Бом-ле-Месьё.  
XI–XVI вв.

В реформированные общины назначались наставники, знакомые с бенедиктинским уставом и обычаями. Аббат Ключни должен был начать ре-

форму изданием ордонанса, утвержденного франц. королем и Парижским парламентом. Столкнувшись с сопротивлением монахов Ключни, Жак де Вени был готов отказаться от проведения реформы и планировал перейти в конгрегацию св. Мавра. Кард. Людовик Лотарингский издал ордонанс (19 мая 1621), подтвержденный королем и парламентом, однако вскоре скончался. Его преемником был назначен Жак де Вени (1621–1629), обратившийся к руководству конгрегации св. Мавра с просьбой прислать 4 наставников для проведения реформы в Ключни.

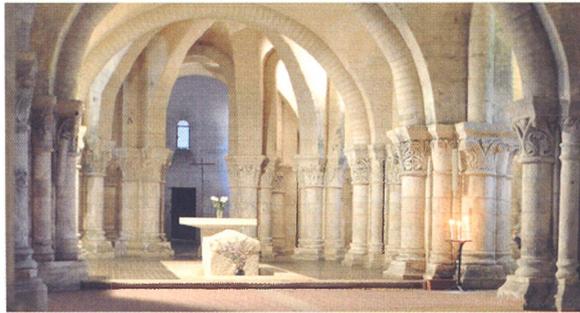
В 1622 г. папа Римский Григорий XV назначил апостольским визитатором всех бенедиктинских конгрегаций, а также цистерцианцев и каноников-августинцев кард. Франсуа де Ларошфуко, к-рому было поручено укрепить монастырскую дисциплину. По мнению кард. Ф. де Ларошфуко, введение строгой монашеской обсервации было недостаточной мерой: все бенедиктинские мон-ри следовало включить в единую конгрегацию во главе с аббатом Ключни. Это вызвало сопротивление конгрегации св. Мавра, к-рое проявилось в ходе встречи мавристов и ключнийцев (дек. 1624). Часть ключнийских мон-рей настаивала на сохранении новициата в тех общинах, к-рые отказывались от реформы; противники строгой обсервации потребовали сохранить целостность монастырских общин





и выступили против учреждения должности коадьютора (помощника) аббата, к-рую должен был занимать маврист. Несмотря на готовность Ф. де Ларошфуко учесть требования оппонентов и скорректировать программу реформы, переговоры затянулись. В февр. 1627 г. должность коадьютора клюнийского аббата была предложена главе франц. правительства кард. Арману Жану дю Плесси, герц. *Ришелье*. Это предложение получило поддержку придворных кругов; в апр. 1627 г. кард. Ришелье был избран коадьютором и в окт. получил одобрение Папского престола. С согласия кард. Ришелье аббат Клюни приступил к проведению реформы в соответствии с программой 1621 г.; реформаторы опирались на монахов приората Ла-Шарите-сюр-Луар, которые к тому времени перешли на строгую обсервацию. Однако мавристы, несмотря на указания кард. Ришелье, уклонились от участия в реформе и не прислали обещанных наставников, тогда как противники реформы из числа клюнийцев обратились к суду Парижского парламента, чтобы затянуть процесс. В апр. 1629 г. в Клюни прибыли 2 монаха-наставника из конгрегации св. Витона; начался прием новиц в реформированную общину. В июле 1629 г. Жак де Вени был вынужден сложить полномочия аббата; управление К. к. перешло к кард. Ришелье, к-рый в авг. созвал генеральный капитул (не собиравшийся с 1600) и обратился к Папскому престолу с предложением объединить К. к. с конгрегациями св. Витона и св. Мавра. В 1630 г. состоялось объединение К. к. и конгрегации св. Витона. Новая конгрегация сохранила название Ключийской, однако приняла статуты конгрегации св. Витона; генеральным субвикарием, а потом и генеральным приором конгрегации стал Гуго Ролле из аббатства Сен-Ван, к-рый заменил 25 монахов Клюни, противников реформы, членами бывш. конгрегации св. Витона. В 1632–1633 гг. реформа была проведена в парижском приорате Сен-Мартен-де-Шан. Сторонники «старой обсервации» (*ancienne observance*) объединились вокруг настоятеля аббатства Сувины. На генеральном капитуле клюнийцев строгой обсервации (*étroite observance*) (16 нояб. 1633) были утверждены новые статуты, однако участники капитула высказались против

объединения К. к. с конгрегацией св. Витона. Папский престол отказался одобрить объединение конгрегаций, т. к. Римская курия не желала признавать кард. Ришелье фактическим главой всех бенедиктинских мон-рей. Тем не менее сторонники кард. Ришелье продолжали объединение бенедиктинских конгрегаций во Франции. В 1634 г. вопреки сопротивлению Грегуара Тарисса, главы конгрегации св. Мавра, была создана объединенная конгрегация Клюни и св. Мавра. В нее вошли приораты Ла-Шарите-сюр-Луар, Сувины, Сен-Совёр и Сент-Этьен в Невере, Сент-Этроп в Сенте, Сент-Арнуль в Крепи, Сен-Пьер-э-Сен-Поль в Рёй-ан-Бри, а также коллеж Клюни в Париже. В Клюни строгую обсервацию приняли 72 монаха, а в конгрегации св. Мавра — только 100 из более 700 монахов. Вместо генеральных капитулов клюнийцы строгой обсервации по образ-



*Крипта в церкви аббатства Сент-Этроп в Сенте. Кон. XI в.*

цу конгрегации св. Мавра стали проводить собрания должностных лиц. Слияние бенедиктинских конгрегаций вызвало отпор не только у противников реформы, но и у тех ее сторонников, к-рые выступали за сохранение нескольких самостоятельных монастырских объединений. Среди последних ведущую роль играл Грегуар Тарисс; его положение заметно укрепилось благодаря переходу на его сторону монахов из конгрегации св. Витона, бежавших из Лотарингии из-за Тридцатилетней войны и голода. В 1637 г. под его давлением сложил полномочия генеральный приор Гуго Ролле. Активное противостояние сторонников и противников реформы продолжалось до кончины кард. Ришелье (4 дек. 1642). Сторонники строгой обсервации избрали на должность аббата бывш. мавриста Жермена Эспьяра, визитатора пров. Бургундия. Противники реформы предложили эту должность Арману де Бурбону, принцу де Конти, сыну принца Конде и аббата Сен-Дени (аббат Клюни в 1642–

1654). После смерти кор. Людовика XIII (14 мая 1643) большая часть преобразований, проведенных кард. Ришелье, была отменена. Арман де Бурбон был признан законным аббатом Клюни; в 1644 г. с одобрения Папского престола было упразднено объединение К. к. и конгрегации св. Мавра, мон-рь Сен-Мартен-де-Шан вернулся в состав К. к. На капитуле в мон-ре Ла-Шарите-сюр-Луар главой клюнийцев строгой обсервации, сохранивших правила и обычаи мавристов, был избран Юбер Ролле, номинальный председатель конгрегации св. Витона. Аббат Арман де Бурбон восстановил ежегодное проведение генерального капитула. На капитуле 1647 г. клюнийским общинам строгой обсервации было разрешено сохранить свое положение под руководством генерального викария, однако члены др. конгрегаций могли переходить в К. к. только

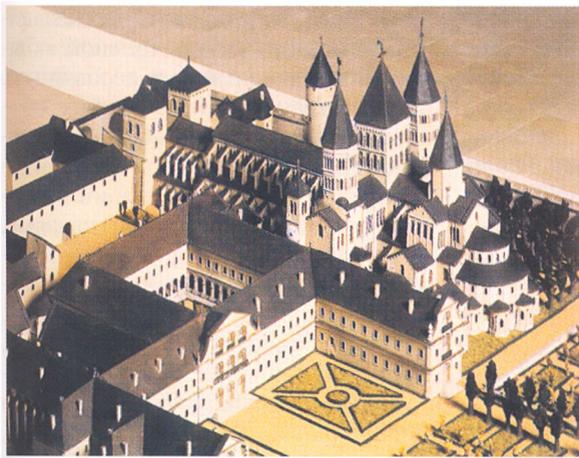
с разрешения генерального капитула; генеральный приор избирался ка-

питулом на 3-летний срок. Аббат также издал указания, относившиеся к внутреннему распорядку клю-

нийских мон-рей (о собственности, об одежде, о богослужениях и т. д.). Однако из-за активного участия в политической борьбе он уделял мало внимания делам К. к. После поражения Фронды (1648–1653) Арман де Бурбон был отправлен в ссылку; в 1654 г. он сложил полномочия аббата Клюни и женился на Анне Марии Мартиноцци, племяннице кард. Джулио Мазарини.

Должность аббата-коммендатария Клюни перешла кард. Дж. Мазарини (1654–1661), получившему одобрение папы Александра VII. Кардинал пожелал лично управлять К. к. и продолжить реформу в соответствии с программой кард. Ришелье. С этой целью он назначил настоятелями 3 крупнейших клюнийских мон-рей (Клюни, Сен-Мартен-де-Шан и Ла-Шарите-сюр-Луар) членов конгрегации св. Мавра, а также попытался объединить К. к. и конгрегацию св. Витона. Монахи Клюни подали жалобу в Римскую курию на действия кардинала, но тот отправил активных противников рефор-





франц. дворе было подорвано его позицией в дискуссии о *квиелизме* (кардинал поддержал Ф. Фелона в споре с Ж. Б. Боскюэ) и отказом своевременно приехать во Францию по вызову короля. Проиграв судебную тяжбу с монахами Клуни, кардинал вступил в конфликт с королем и был вынужден бежать из Франции. Преемником кард. Буйона стал его племянник Анри Осваль де ла Тур д'Овернь (1715–1747), долгое время фактически руководивший мон-рем. После неоднократных попыток ему удалось примирить сторонников и противников реформы на генеральном капитуле 1725 г. Пытаясь укрепить единство К. к., в 1724 г. аббат вновь опубликовал клюнийский бревиарий 1686 г., который использовали все клюнийцы, а в 1733 г. издал новый миссал; на генеральном капитуле 1753 г. было принято решение о подготовке нового клюнийского антифонария. При аббате кард. Фредерике Жероме де Ларошфуко (1747–1757) в Клуни проводились масштабные строительные работы, в результате к-рых была утрачена большая часть средневековых построек аббатства. Преемником аббата по указанию кор. Людовика XV был назначен его племянник — кард. Доминик де Ларошфуко (1757–1790). В 1768 г. во франц. мон-рях К. к. жили 296 монахов «старой обсервации» и 333 — строгой обсервации. Указом Гос. совета от 17 окт. 1787 г. были упразднены монашеские общины «старой обсервации», отменен устав Клуни (статуты 1458 г.), вскоре его заменили новыми орденскими конституциями (приняты генеральным капитулом 26 авг. 1788, утверждены папским бреве «*Apostolatus officium*» от 15 мая 1789).

Аббатство Клуни  
в кон. XVIII в.  
Совр. реконструкция  
(музейное собрание в здании  
хранилища для зерна в Клуни)

нелона в споре с Ж. Б. Боскюэ) и отказом своевременно приехать во Францию по вызову короля. Проиграв судебную тяжбу с монахами Клуни, кардинал вступил в конфликт с королем и был вынужден бежать из Франции. Преемником кард. Буйона стал его племянник Анри Осваль де ла Тур д'Овернь (1715–1747), долгое время фактически руководивший мон-рем. После неоднократных попыток ему удалось примирить сторонников и противников реформы на генеральном капитуле 1725 г. Пытаясь укрепить единство К. к., в 1724 г. аббат вновь опубликовал клюнийский бревиарий 1686 г., который использовали все клюнийцы, а в 1733 г. издал новый миссал; на генеральном капитуле 1753 г. было принято решение о подготовке нового клюнийского антифонария. При аббате кард. Фредерике Жероме де Ларошфуко (1747–1757) в Клуни проводились масштабные строительные работы, в результате к-рых была утрачена большая часть средневековых построек аббатства. Преемником аббата по указанию кор. Людовика XV был назначен его племянник — кард. Доминик де Ларошфуко (1757–1790). В 1768 г. во франц. мон-рях К. к. жили 296 монахов «старой обсервации» и 333 — строгой обсервации. Указом Гос. совета от 17 окт. 1787 г. были упразднены монашеские общины «старой обсервации», отменен устав Клуни (статуты 1458 г.), вскоре его заменили новыми орденскими конституциями (приняты генеральным капитулом 26 авг. 1788, утверждены папским бреве «*Apostolatus officium*» от 15 мая 1789).

К. к. перестала существовать после издания закона об отмене монашеских обетов и роспуске религ. общин (13–19 февр. 1790). В 1837 г. папа Римский Григорий XVI утвердил основание новой бенедиктинской Французской конгрегации (ныне Содемская конгрегация), ставшей

правопреемницей упраздненных К. к. и конгрегаций св. Мавра и св. Витона. С 1962 г. титул аббата Клуни носит епископ Отёна, Шалона и Макона (с 2006 титулярным аббатом является еп. Бенуа Ривьер).

Библиогр.: Cluny-Bibliographie (1479–2014) [Электр. ресурс:] [www.uni-muenster.de/Fruehmittelalter/en/Projekte/Cluny/BiblClun/index.html](http://www.uni-muenster.de/Fruehmittelalter/en/Projekte/Cluny/BiblClun/index.html).

Ист.: PL. 133, 137, 142, 149, 150, 159, 166, 173, 188, 189, 203; Bullarium Sacri Ordinis Cluniacensis. Lugduni, 1680; *Udalric. Consuetud. Cluniac.*; *Bernard. Ordo Cluniac.*; Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny / Éd. A. Bernard, B. Bruel. P., 1876–1903. 6 vol.; Bibliotheca Cluniacensis in qua SS. Patrum Abbatum Cluniacensium vitae, miracula, scripta, statuta, privilegia chronologica duplex / Ed. M. Marrier, A. Duchesne. Mâcon, 1915; Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny / Éd. G. Charvin. P., 1965–1982. 9 vol.; Annexe au t. 6: Atlas des monastères de l'Ordre de Cluny au moyen âge; Annexe au t. 9: Atlas des monastères de l'Ordre aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles établis par Dom R. Gazeau; The Letters of *Peter the Venerable* / Ed. G. Constable. Camb. (Mass.), 1967. 2 vol.; Cluny im 10. und 11. Jh. / Hrsg. J. Wollasch. Gött., 1967; Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis IX (1146/7) / Ed. G. Constable // *Consuetudines Benedictinae Variarum* (Saec. XI — saec. XIV). Siegburg, 1975. P. 19–106. (CCM; 6); Liber tramitis aevi Odilonis abbatis / Ed. P. Dinter. Siegburg, 1980. (CCM; 10); Synopse der cluniacensischen Necrologien / Hrsg. J. Wollasch. Münch., 1982. 2 Bde; *Consuetudinum saeculi X/XI/XII monumenta: Introductiones* / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1984. (CCM; 7/1); *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis* / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1983. (CCM; 7/2); *Vita Domni Willelmi abbatis* / Ed. N. Bulst, J. France, P. Reynolds. Oxf., 1989; Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny / Éd. H. Atsma et al. Turnhout, 1997–2002. 3 vol.; *Iotsald von Saint-Claude. Vita des Abtes Odilo von Cluny* / Hrsg. J. Staub. Hannover, 1999. (MGH. Script. Rer. Germ.; 68); Guillaume de Volpiano: Un réformateur en son temps (962–1031): *Vita domni Willelmi de Raoul Glaber* / Éd. V. Gazeau, M. Goulet. Turnhout, 2008.

Лит.: *Pignot J.-H. Histoire de l'ordre de Cluny depuis la fondation de l'abbaye jusqu'à la mort de Pierre-le-Vénéable (909–1157)*. Autun; P., 1868. 3 vol.; *Lehmann R. Forschungen zur Geschichte des Abtes Hugo I. von Cluny (1049–1109)*. Gött., 1869; *L'Huilier A. Vie de St. Hugues, abbé de Cluny (1024–1109)*. Solesmes, 1888; *Sackur E. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jh.* Halle, 1892–1894. 2 Bde; *Jardet P. St. Odilon, abbé de Cluny: Sa vie, son temps, ses oeuvres (962–1049)*. Lyon, 1898; *Egger B. Geschichte der Cluniazenser-Klöster in der Westschweiz bis zum Auftreten der Cisterzienser*. Freiburg, 1907; *Millénaire de Cluny: Congrès d'histoire et d'archéologie, tenu à Cluny les 10, 11, 12 sept. 1910*. Mâcon, 1910. 2 vol.; *Smith L. M. The Early History of the Monastery of Cluny*. Oxf., 1920; *Valous G., de. Le monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle: Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre*. Ligugé, 1935. P., 1970<sup>2</sup>. 2 vol.; *idem. Cluny // DHGE. T. 13. Col. 35–174; Chagny A. Cluny et son empire*. Lyon; P., 1938; *À Cluny: Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon*,

мы в тюрьму и назначил на все должности в К. к. членом конгрегации св. Витона. Преемник Дж. Мазарини кард. Ринальдо д'Эсте (аббат в 1661–1672), заручившись поддержкой Римской курии, продолжал оказывать покровительство сторонникам строгой обсервации. После его кончины папа Римский Лев X разрешил монахам Клуни провести выборы аббата; главой К. к. стал мон. Анри Бертран де Бёврон (1672–1683). Поскольку выборы были проведены без разрешения франц. короля, руководителей монастыря арестовали, аббата выслали в Ла-Шарите-сюр-Луар, управление К. к. было передано королевскому комиссару Полю Пелиссону. В то же время продолжалось противостояние сторонников и противников строгой обсервации. Согласно постановлению Государственного совета (1676), легитимным уставом Клуни были признаны статуты, изданные в 1458 г. аббатом Жаном III де Бурбоном. Это не устраивало сторонников строгой обсервации, т. к. в статутах были предусмотрены послабления в посте и обетах бедности, однако победу одержали противники реформ.

Избранный в 1683 г. аббатом Клуни кард. Эмманюэль Теодоз де ла Тур д'Овернь, герц. Буйон, вступил в должность лишь в 1693 г. Проживая в Риме, кардинал не посещал Клуни и управлял К. к. посредством писем. После завоевания кор. Людовиком XIV обл. Франш-Конте (70-е гг. XVII в.) находившиеся там приораты, некогда переданные конгрегации св. Витона, были возвращены К. к. Сторонники строгой обсервации получили численное преимущество, поэтому клюнийские монахи вновь разделились на 2 общины, жившие по разным уставам. В то же время положение кард. Буйона при



9–11 juillet 1949. Dijon, 1950; *Hallinger K.* Gorze–Cluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. R., 1950–1951. 2 Bde; *Petrus Venerabilis* (1156–1956): Studies and Texts Commemorating the 8<sup>th</sup> Centenary of His Death / Ed. G. Constable, J. Kritzeck. R., 1956; *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser* / Hrsg. G. Tellenbach. Freiburg, 1959; *Spiritualità cluniacense*, 12–15 ottobre 1958. Todi, 1960; *Houhier J.* St. Odilon, abbé de Cluny. Louvain, 1964; *Bishko Ch. J.* The Cluniac Priors of Galicia and Portugal: Their Acquisition and Administration, 1075 – ca. 1230 // *StMon.* 1965. Vol. 7. P. 305–356; *idem.* Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny // *Cuadernos de historia de España.* Buenos Aires, 1968. Vol. 47/48. P. 31–135; 1969. Vol. 49/50. P. 50–116; *Hunt N.* Cluny under St. Hugh (1049–1109). L., 1967; *Mattoso J.* Le monachisme ibérique et Cluny: Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200. Louvain, 1968; *Cowdrey H. E. J.* The Cluniacs and the Gregorian Reform. Oxf., 1970; *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages* / Ed. N. Hunt. L., 1971; *idem.* Two Studies in Cluniac History: 1049–1126. R., 1978; *Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniacensischen Reform* / Hrsg. H. Richter. Darmstadt, 1975; *Pierre Abélard, Pierre le Vénéral: Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle.* P., 1975; *Cluny in Lombardia: Atti del conv. storico celebrativo del IX. centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 22–25 aprile 1977.* Cesena, 1979–1981. 2 vol.; *Barlow F.* William I's Relations with Cluny // *JEcclH.* 1981. Vol. 32. P. 131–141; *Golding B.* The Coming of the Cluniacs // *Anglo-Norman Studies III: Proc. of the Battle Conference 1980.* Woodbridge, 1981. P. 65–77; *Rosenwein B. H.* Rhinoceros Bound: Cluny in the 10<sup>th</sup> Cent. Phil., 1982; *idem.* To Be the Neighbor to Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049. Ithaca (N. Y.); L., 1989; *Bredero A. H.* Cluny et le monachisme carolingien: Continuité et discontinuité // *Benedictine Culture, 750–1050* / Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Leuven, 1983. P. 50–75; *idem.* Cluny et Cîteaux au XII<sup>e</sup> siècle: L'histoire d'une controverse monastique. Amst., 1985; *Cantarella G. M., Tumiz D.* Cluny e il suo abate Ugo: Splendore e crisi di un grande ordine monastico. Mil.; Novara, 1983; *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachismo cluniacense: Atti del Conv. Intern. di storia medievale (Pescia, 26–28 nov. 1981)* / Ed. C. Violante et al. Cesena, 1985; *Pacaut M.* L'Ordre de Cluny, 909–1789. P., 1986; *Iogna-Prat D.* «Agni immaculati»: Recherches sur les sources hagiographiques relatives à St. Maieul de Cluny (954–994). P., 1988; *idem.* Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940–v. 1140) // *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes* / Ed. M. Heinzelmänn. Sigmaringen, 1992. P. 77–118; *idem.* Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150. P., 1998; *idem.* Études clunisiennes. P., 2002; *Wischermann E. M.* Grundrissen einer cluniacensischen Bibliotheksgeschichte. Münch., 1988; *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny: Actes du Colloque scientifique intern. (Cluny, sept. 1988).* Cluny, 1990; *Racinet Ph.* Les maisons de l'ordre de Cluny au Moyen Âge: Évolution et permanence d'un ancien Ordre bénédictin au nord de Paris. Brux.; Louvain-la-Neuve, 1990; *idem.* Crises et renouveaux: Les monastères clunisiens à la fin du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles), de la Flandre au Berry, et comparaisons méridionales. Arras, 1997; *Kohnle A.*

*Abt Hugo von Cluny (1049–1109).* Sigmaringen, 1993; *Oberste J.* Visitation und Ordensorganisation: Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniacensern (12.–frühes 14. Jh.). Münster, 1996; *Wollasch J.* Cluny – «Licht der Welt»: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich; Düsseldorf, 1996; *St. Mayeul et son temps: Millénaire de la mort de Saint-Mayeul, 4<sup>e</sup> abbé de Cluny (994–1994): Actes du Congr. Intern. (Valensole, 12–14 mai 1994).* Digne-les-Bains, 1997; *Die Cluniacenser und ihrem politisch-sozialen Umfeld* / Hrsg. G. Constable, G. Melville, J. Oberste. Münster, 1998; *Poock D. W.* Cluniacensis Ecclesia: Der cluniacensische Klosterverband (10.–12. Jh.). Münch., 1998; *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord: Atti del Conv. Intern. nel millenario di San Maiolo (994–1994).* Pavia – Novara, 23–24 settembre 1994 / Ed. E. Cau, A. A. Settia. Como, 1998; *Tutsch B.* Studien zur Rezeptionsgeschichte der «Consuetudines» Ulrichs von Cluny. Münster, 1998; *Riche D.* L'Ordre de Cluny à la fin du moyen âge: Le vieux pays clunisien, XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles. St.-Étienne, 2000; *Mehu D.* Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles). Lyon, 2001, 2010; *Cyglér F.* Das Generalkapitel im hohen Mittelalter: Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniacenser. Münster, 2002; *Odilon de Mercœur, l'Auvergne et Cluny: La «Paix de Dieu» et l'Europe de l'an mil.* Nonette, 2002; *Du cœur de la nuit à la fin du jour: Les coutumes clunisiennes au Moyen Âge* / Éd. S. Boynton, I. Cochelin. Turnhout, 2005; *Bruce S. G.* Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition, c. 900–1200. Camb.; N. Y., 2007; *Cluny, 910–2010: Onze siècles de rayonnement* / Éd. N. Stratford. P., 2010; *Constable G.* The Abbey of Cluny: A Coll. of Essays to Mark the 1100<sup>th</sup> Anniversary of Its Foundation. B.; Münster, 2010; *Hurel D.-O., Riche D.* Cluny: De l'abbaye à l'ordre clunisien, X<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle. P., 2010; *Cluny: Histoire, théologie et spiritualité: Conf. prononcées lors de la Journée monastique organisée à Cluny, le 13 juin 2010, à l'occasion du XI<sup>e</sup> centenaire de la fondation de l'abbaye. Sablé-sur-Sarthe, 2012; Cluny après Cluny: Constructions, reconstructions et commémorations, 1790–2010: Actes du colloque de Cluny, 13–15 mai 2010* / Éd. D. Méhu. Rennes, 2013; *Cluny: Les moines et la société au premier âge féodal* / Ed. D. Iogna-Prat et al. Rennes, 2013; *Consuetudines et Regulae: Sources for Monastic Life in the Middle Ages and the Early Modern Period* / Ed. C. Marino Malone, C. Maines. Turnhout, 2014.

А. А. Ткаченко

### КЛЮНИЙСКАЯ РЕФОРМА

[англ. Cluniac Reform; нем. Cluniacensische Reform; франц. réforme clunisienne], движение обновления западноевроп. монашества в X–XII вв., связанное с мон-рем *Клюни*. Было направлено на восстановление дисциплины уставной жизни, углубление внутренней религиозности, активизацию литургической практики и укрепление экономического положения мон-рей; для этого движения было характерно многообразие форм. К. р. нельзя рассматривать в отрыве от др. современных ей монашеских

движений (в Лотарингии, во Фландрии), но при относительной общности целей К. р. имела особый путь распространения – в мон-рях, объединенных в *Клюнийскую конгрегацию*; этот союз был скреплен не только религ. идеалами, но и правовыми (юрисдикционными) связями.

**Предпосылки К. р.** В кон. IX – нач. X в. раздел Каролингской империи и последующий упадок гос-в, образовавшихся на ее территории, сопровождался ослаблением королевской власти, раздробленностью и усобицами. Норманны, сарацины, венгры во время набегов грабили и разрушали города и селения, церкви и мон-ри; из-за частых голодных лет и эпидемий население сократилось. Мн. монашеские обители опустели, монастырские владения оказались в руках светских магнатов. В некоторых странах, напр. в Англии, монашеские общины при согласии епископов заменялись капитулами каноников (*Leclercq.* 1993. S. 149, 151). В исторических и географических сочинениях X–XIII вв., происходивших из круга реформированных аббатств, говорилось о внутреннем кризисе монашества (падение монашеской дисциплины, несоблюдение устава, растрата монастырского имущества), к-рый и стал причиной К. р. Мн. мон-ри из независимых общин единомышленников, живущих «вне мира» и сосредоточенных на духовной жизни и аскезе, постепенно превратились в инструмент власти и обогащения их собственников (см. *Частной церкви право*). Истоки этого процесса относятся к эпохе Меровингов, когда возникла практика, при которой мон-рями стали управлять аббаты-миряне, и к эпохе Каролингов, когда сформировалась *имперская Церковь* и прелаты, в т. ч. и аббаты, были поставлены в квазивассальное положение по отношению к королю: подобно мирским вассалам, они приносили правителю клятву верности и были обязаны нести помимо церковного еще и светское служение.

С кон. VII в. франк. правители использовали практику основания в своих владениях частных мон-рей, чтобы укрепить тем самым власть и ограничить сепаратистские устремления епископов и местной знати. Представители знати и епископы тоже основывали мон-ри на собственные средства и на своей земле; такие обители становились собст-



венностью тех, кто их основали, и попадали под действие частного права, т. е. могли служить объектом купли-продажи, обмена, передачи др. лицу в качестве ленного владения. Частные церкви и обители основывали прежде всего ради спасения души (pro salute animae, pro redemptione animae), но существовали и экономические выгоды, т. ч.



Освящение церкви аббатства Клуни папой Римским Урбаном II в 1095 г.  
Миниатюра из рукописи Paris. lat. 17716. Fol. 91.  
Рубеж XII и XIII вв.

монастыри, получая привилегии от папы Римского и светских правителей, приобретали налоговый и судебный иммунитет. Рубеж IX и X вв. отмечен численным ростом частных и епископских мон-рей: в условиях политического соперничества аристократических кланов между собой и с королевской властью владение собственной обителью, особенно при наличии в ней семейного некрополя, стало рассматриваться как форма репрезентации власти и свидетельство древности, знатности, славы и богатства рода.

Следствием численного роста частных мон-рей стало повсеместное обмирщение монашества, вовлекаемого собственником обители в политику (в т. ч. и в военные предприятия) и в мирские дела. Так, со времени правления *Карла Великого* королевские аббатства несли т. н. королевскую службу (servitium regis). Монастыри разделяли на 3 категории в зависимости от того, предоставляли ли они королю войско и дары (militia et dona), только дары без войска (dona sine militia) или же молились за него, за наследника и за всю страну (nec dona nec militiam, sed solas orationes pro salute imperatoris vel filiorum eius et stabilitate imperii — Notitia de servitio monasteriorum // MGH. Capit. T. 1. P. 350–352). В Восточнофранкском (Германском) ко-

ролевстве, а затем в Свящ. Римской империи в X–XI вв. эта практика была продолжена как часть политики по созданию имперской Церкви: под королевскую (императорскую) защиту (defensio, mundiburgium) передавались частные аббатства, но семьи их основателей не лишались прав на эти обители. Имперский статус означал правовую независимость монастырей от епископа, налоговый и судебный иммунитет, а также защищал от посягательств местных

сеньоров, но в то же время обязывал аббата выполнять т. н. королевскую службу силами монашеской общины. Собственники мон-рей рангом ниже — епископы и представители светской знати — также использовали свои обители для укрепления политического господства, социального престижа и экономического могущества, в т. ч. как источник финансирования военных походов и пополнения войска. Из-за подчинения королю (императору) или частному лицу (как из мирян, так и из духовенства) мон-рь оказывался полностью выведен из-под дисциплинарного контроля (disciplina ecclesiae) местного епископа, который был обязан совершать визитации мон-рей и следить за соблюдением монахами устава, за хозяйственной деятельностью аббата и т. п. Угрозу для дисциплины и самого духа монашества представляло право собственника назначать аббата по своему усмотрению (см. *Инвеститура*). Это противоречило уставу прп. Венедикта Нурсийского (бенедиктинскому уставу), согласно которому монахи имели право свободно выбирать аббата (Reg. Ven. 64; бенедиктинский устав был обязательным для всех мон-рей в соответствии с решением Ахенского Собора (816), проведенного в рамках монастырской реформы имп. *Людовика Благочестивого*). При назначении аббатов правители руководствовались не столько духовными качествами кандидата, сколько его личной

лояльностью и политической конъюнктурой. Часто аббатами королевских (имперских) мон-рей назначались епископы или даже миряне — графы, получавшие монашеские обители в качестве *бенефиция* за службу (abbas et comes, abbotcomes). Епископ также мог стать аббатом собственного частного мон-ря. В обителях, основанных светскими магнатами, аббатами обычно становились основатели, их потомки или родственники (во мн. случаях должность аббата была наследственной).

Присутствие в монашеской среде мирских аббатов (в т. ч. епископов и др. клириков, не принесших монашеских обетов (professio)) было одной из важнейших причин тяжелого положения мон-рей, особенно в Западнофранкском королевстве, где ряд крупных обителей находился в частных руках (до сер. XI в. мн. территориальные князья лишь номинально подчинялись королю, к тому же они часто занимали и епископскую кафедру в своих владениях). Для светских аббатов, за немногими исключениями, мон-рь служил средством добиться политического влияния. Переселившись в обитель «вместе с супругой, сыновьями и дочерьми, с вассалами (militibus), челядью и гончими собаками» (Concilium Troslejanum. Can. 3 // *Mansi*. T. 18. Pars 1. Col. 271), они устраивались там с роскошью и продолжали заниматься мирскими делами: управляли имениями, взимали подати, вершили суд, охотились, принимали гостей и пировали, воевали с соседями на средства из монастырских доходов (примеры см.: *Sackur*. 1892. Bd. 1). Организация богослужений и духовное руководство общиной обычно поручались к.-л. из монахов, но сама обстановка в таких обителях не способствовала аскетическому образу жизни и соблюдению обетов. В 909 г. Собор в Тросли (еп-ство Суасон) запретил владельцам частных мон-рей назначать аббатами мирян или самим становиться настоятелями, потому что мирянин, не принесший обетов и не соблюдавший монашеский устав, не подготовлен к этой деятельности и не справится с нею, что неизбежно приведет к упадку обители (Concilium Troslejanum. Can. 3 // *Mansi*. T. 18. Pars 1. P. 272).

Нельзя недооценивать и мощную «антропологическую» составляющую монашеской, а затем и церковной





реформ (см. *Григорианская реформа*). На фоне общего кризиса, в условиях частых войн и сопутствующих им голода и хозяйственной разрухи росло стремление к духовному обновлению. Массовый религ. подъем сопровождался (на фоне эсхатологических ожиданий в преддверии конца тысячелетия) углублением религ. чувств, развитием христ. этики и поиском индивидуальных путей общения с Богом. В этом процессе монашество сыграло важную роль: инициированные им реформы охватили все общество, особенно его привилегированные слои; монашеское благочестие — соблюдение заповедей, усердие в молитве и посте, любовь к ближнему и благотворительность, жизнь в умеренности и воздержании — в течение столетий было образцом для всех христиан, а образ монаха как идеала, к которому надо стремиться, сохранял универсальное значение. В распространении монашеской реформы (в ее разных вариантах) большую роль играли миряне, т. к. аббаты и монахи обителей, поддержавших К. р., происходили из знати (в Италии также из городского патрициата), иногда из тех же семей, что и церковные и светские сеньоры. Нередко знатные миряне уходили в реформированные мон-ри, основывали собственные обители или передавали уже существовавшие под начало реформированных аббатств — так распространялась К. р., тесно связанная с бургундским аббатством Ключни, откуда уже во 2-й трети X в. стали раздаваться призывы к «обновлению» монашества и возвращению к идеалам «апостольской жизни» (*vita apostolica*).

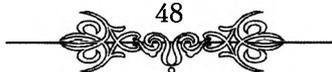
**Основные принципы К. р. Возвращение к идеалам «апостольской жизни».** Западное монашество, возникнув обособленно от официальной Церкви и «вне мира», быстро включилось в политическую, экономическую, культурную жизнь общества и в итоге превратилось в элемент того самого «мира», бежать от которого всегда стремилось (см.: *Wollasch*. 1973). Представители общежительного монашества регулярно выступали за очищение монашеского образа жизни от элементов мирского, за обновление (*renovatio societatis*); к движению за обновление следует отнести и К. р. Ее нельзя свести к сумме четких и единовременных предписаний, к спланированной и последовательно вопло-

щаемой в жизнь «программе». Это было многообразное движение, растянутое во времени, в его русле возникли или получили новый импульс специфические правовые, литургические, нормативные практики, и лишь позднее они были осмыслены как «реформа». Более или менее последовательное и цельное отражение идеи К. р. получили только у св. *Одона*, аббата Ключни (926–942), в трактатах «*Collationes*», «*Occupatio*» и в составленном им Житии св. Геральда Аврилакского (Орийакского). Впрочем, ключнисты стали воспринимать *Одона* как идеолога К. р. лишь спустя почти столетие после его смерти, когда в результате успешного развития реформы в XI в. формировалось почитание настоятелей аббатств Ключни.

Общая тональность сочинений *Одона* отражает ощущение кризиса и необходимости перемен. Корень всех зол — войн и разрухи, упадка морали и права, обмирщения монахов и священнослужителей — аббат усматривал в пренебрежении «духовным» (*spiritualis*), в забвении представителями всех слоев общества своего религ. долга. Критикуя правителей, он возлагал на них ответственность за злоупотребления, к-рые возникали из-за подчиненности духовных общин власти собственников-мирян, и напоминал об их христ. долге подчиняться церковным установлениям (*censura ecclesiastica*), быть защитниками слабых и покровителями бедных (*Odo. Collat. III 24*). Критикуя монахов, *Одон* сетовал, что даже «хороший мирянин несравненно лучше, нежели монах, уклоняющийся от своего долга жить по обетам» (*Idem. Vita S. Geraldii. II 8*). Именно монахи, наиболее близкое к Богу «сословие» (*ordo*), как подчеркивал *Одон*, своими молитвами должны спасти мир во времена, когда «о воздаянии за благие и дурные дела... не думают в настоящем» (*Ibid. Pref. 1*). Но если и в мон-рях «всякий порядок уставной жизни (*ordo religionis*) и христианства обратился в дурное», некому стало бороться против «чудовища зла [мира]» (*Idem. Collat. II 38*). К теме духовного разложения (*corruptio*) монашества в X в. обращались и др. ключнистские авторы. По свидетельству *Иоанна Салернского*, биографа *Одона Ключниского*, в юности тот искал образец для подражания благочестивой жизни, однако пришел к выводу, что

не осталось нигде в Галлии истинных монахов (*Vita S. Odonis. I 22 // PL. 133. Col. 53*); то же писал и *Одон* о св. Геральде Аврилакском, к-рый, не найдя обители, отвечавшей его устремлениям, основал мон-рь св. Петра и, подобно герц. Гийому Аквитанскому, даровал ему «привилегию свободы» (*Odo. Vita S. Geraldii. II 6–9*). Аналогичные высказывания содержались и в Житии св. *Иоанна из Горце* (BHL, N 4396), составленном сторонниками лотарингской монашеской реформы. Целью К. р. было восстановление «истинного порядка» в монастырях, что, по мысли *Одона*, приведет к восстановлению порядка в жизни как мирян, так и служителей Церкви.

Ощутимым следствием К. р. стало институциональное обновление бенедиктинского монашества в форме сообщества реформированных мон-рей (Ключнистской конгрегации), в деятельности к-рых выражалось специфическое «ключнистское» самосознание, особенно отчетливо наблюдаемое в монастырских обычаях (*consuetudines*), осознание собственного отличия и особой миссии — спасения христиан от «зла мира». Однако никаких принципиально новых идей ключнисты не предлагали. Все теоретические построения *Одона Ключниского* представляют собой переосмысление творений отцов Церкви — прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*, прп. *Венедикта Нурсийского*, свт. *Григория I Великого*, папы (еп.) Римского. Не случайно главный трактат *Одона* «*Collationes*», где автор размышлял о том, что значит быть монахом (*propositum monachi*) и христианином, носит то же название, что и сочинение прп. *Иоанна Кассиана*, одного из основателей зап. монашества, повлиявшего на идеологию бенедиктинцев в целом. Средневеков. понятие «реформа» (*reformatio*) означает возвращение к изначальному образцу (*forma*), который всегда понимался одинаково — как утраченный вслед. обмирщения идеал апостольской Церкви. Однако каждое поколение реформаторов находило в нем и выделяло нечто свое, в соответствии с чем и выстраивало стратегии обретения этого идеала; поэтому всякий раз в жизнь монашества привносилось то, что отвечало потребностям времени. Для ключнистцев таким утраченным идеалом стала организационная форма жизни ранней Церкви: в I в. иерусалим-





ские христиане жили общиной (*vita communis*), как «одно сердце и одна душа» (Деян 4. 32), имея общее имущество и отказавшись от всех мирских интересов (Деян 2. 44–47), т. е. «вне мира» (*extra mundum*). Такой же общиной, по сути, являются, согласно Одону Ключийскому, и монахи (*Odo*. Оссур. VI 583).

Обращение к истокам, к жизни раннехрист. общин, предполагало решение неск. важных задач К. р.: восстановить в мон-рях первоначальные (апостольские) принципы раннехрист. общежития; заново обрести власть «вязать и решить», к-рую Христос через апостолов даровал основанной Им Церкви (Мф 16. 18–19); подобно 1-й христ. общине, жить «вне мира»; вновь принять на себя миссию апостольской Церкви — проповедать людей учением Христовым, подавая пример праведной жизни во Христе и ведя мир ко спасению. На практике это означало введение строгой внутренней дисциплины в мон-рях, нацеленной на четкое соблюдение обетов (*vita religiosa*); освобождение монашества от влияния извне, а значит, и от несвойственных ему функций и образа жизни, что позволит монахам сосредоточиться на выполнении своего долга, к-рый понимался и как нравственное воспитание верующих собственным примером, и как молитвенная помощь душам всех христиан, здравствующих и усопших.

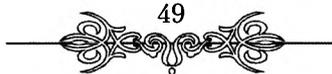
**Преимственность бенедиктинской традиции.** Восстановление принципов апостольского общежития происходило путем реорганизации жизни реформируемых мон-рей в соответствии с бенедиктинским уставом, верность к-рому была важным принципом К. р. В этом она была тесно связана с церковной реформой имп. Людовика Благочестивого и св. Бенедикта Анианского (IX в.). Имп. Людовик Благочестивый, проводя политику «обновления государства франков» (*renovatio regni francorum*), предпринял попытку реформировать монашество. Главной идеей и целью политики «обновления» было «единство империи», к-рое планировалось воплотить в т. ч. посредством введения единого порядка в богослужение (*divinus cultus*) и в нормы жизни религ. общин, следовавших разным монашеским уставам или обходившихся без них. С этой целью св. Бенедикт Анианский составил расширенную

и дополненную версию бенедиктинского устава (сохр. в 2 редакциях — «*Concordia regularum*» (старое изд.: PL. 103. Col. 701–1380; новое изд.: *Concordia Regularum* / Ed. P. Bonnevue. Turnhout, 1999. 2 vol. (CCCM; 168–168A)) и «*Codex Regularum*» из аббатства св. Максимиана в Трире (Монах. Clm. 28118, IX в.; изд.: PL. 103. Col. 393–665)). Те общины, которые не хотели или не могли полностью порвать связь с внешним миром и следовать бенедиктинскому уставу, должны были стать капитулами каноников (*ordo canonicorum*). Все, кто считали себя монахами (*ordo monachorum*), обязывались вести строгую жизнь по обету (*vita religiosa*) в форме общежития (*vita communis*) и соблюдать единый для всех устав (*regula*, отсюда — «регулярные общины»). Это требование было направлено прежде всего против т. н. бродячих монахов (*gyrovagi*), подымавших устои монашеского идеала жизни «вне мира». Предписанные бенедиктинским уставом пожизненные обеты: беспрекословное послушание аббату (*obediencia*), жизнь в соответствии с уставом (*conversatio morum*), в бедности и целомудрии, пожизненное пребывание в своей общине (*stabilitas loci*) (Reg. Ben. 58) — должны были послужить фундаментом для укрепления монашеской дисциплины, но вслед общего кризиса власти во франк. гос-вах монастырская реформа не была осуществлена в полном объеме.

В исследовательской лит-ре К. р., по крайней мере на раннем ее этапе, иногда рассматривается едва ли не как продолжение монастырской реформы, начатой при Людовике Благочестивом. Однако эта реформа, являясь следствием процесса многовековой дифференциации различных укладов жизни (*norma vivendi*) религ. сообществ, объединявших не только монахов, но и клириков и благочестивых мирян, в большей степени имела институциональный характер: ее главной задачей было разделить регулярные и нерегулярные общины, т. е. монахов и каноников, легитимировав тем самым 2 основные формы общежития (*vita communis*) и установив для каждой из них свои нормы. Бенедиктинский устав сыграл здесь роль унифицирующего фактора, отличавшего монашество как «сословие». Кроме того, реформа имп. Людовика Благочес-

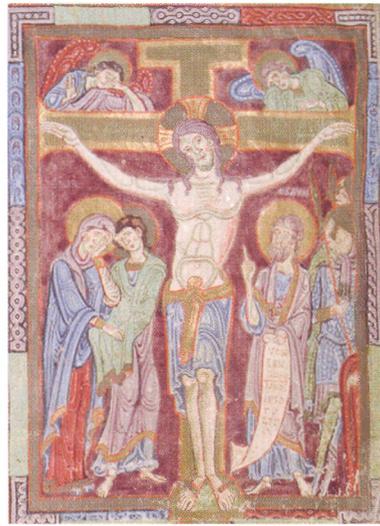
тивного и св. Бенедикта Анианского была инициирована сверху (ее следует рассматривать как 1-ю и единственную в истории попытку масштабного адм. вмешательства имп. власти в жизнь зап. монашества). Ключийские аббаты-реформаторы и современные им представители др. движений монашеской реформы, напротив, действовали по собственной инициативе и из внутренних побуждений, что в немалой степени определило их успех. Провозгласив целью духовное обновление монашества (*restauratio coenobiorum*), они рассматривали бенедиктинский устав, регламентирующий образ жизни монахов, как действенный инструмент воплощения реформы: строго следуя уставу, монашество должно очиститься от мирского.

Противопоставление аскетического образа жизни монахов порокам и «злу роскоши» присутствовало как в сочинениях св. Одона, так и в позднейшей ключийской агиографии (Житие св. Бурхарда (ВНЛ, N 1482), жизнеописание кор. Роберта Благочестивого (*Helgaud de Fleury. Vie de Robert le Pieux* / Ed. R.-H. Bautier, G. Labory. P., 1965) и др.). Более того, св. Одон рассматривал аскезу как единственное средство исправления (*correctio*) монашества, ибо только она ведет к духовному совершенству (*vita perfecta*) и уже на земле приближает человека к Богу. В совершенстве своей жизни монахи становятся подобны «блаженным ангелам» (*monachi perfecti sunt, beatis angelis assimilantur*) и «воинству небесному» (*coelestis militia*); следуя бенедиктинскому уставу, они поднимаются над суетным миром. Метафорой «ангельская жизнь» (*vita angelica*) св. Одон обозначал жизнь «вне мира» и сам он, как пишет Иоанн Салернский, «уже в этом мире забыл о земном» (*Vita S. Odonis*. III 12 // PL. 133. Col. 84). Иоанн Салернский, сопровождавший св. Одона в поездках, неоднократно упоминает о том, сколь равнодушен был аббат ко дню грядущему. Так, разбойнику, нападшему на него и пытавшемуся лишить его жизни, он дал денег. Когда на ночном привале прямо на глазах у монахов воры увели лошадей, монахи не решились в присутствии св. Одона нарушить обет молчания, продемонстрировав тем самым свое положение «вне мира» (*Ibid*. II 7–10 // PL. 133. Col. 64–67).



Монашескую жизнь св. Одон рассматривал как призвание, внутреннее перевоплощение (*conversio*), поэтому аскетическое удаление от мира для него — длительный и многоэтапный процесс. Сначала должно наступить равнодушие к земным делам, затем происходит отказ от имущества, чтобы мирские заботы не препятствовали аскетической жизни. Устремляясь к Творцу, подвижник борется с пороком в себе самом, с плотским вожделением, ежедневно умерщвляя плоть. Тот, кто идет таким путем, «возвышается над всеми сильными мира сего» (*Odo. Collat. I 11*), а низвергнуться «с высоты созерцания» к «занятиям земли», нарушить монашеский долг, равносильно «падению к внутренней смерти» (*Idem. Vita S. Geraldii. I 6*). Тех, кто «каждодневно боролись» с греховностью человеческой природы, «борясь, побеждали, а победив, были увенчаны» (*Ibid. I 11*), т. е. удостоились святости, св. Одон сравнивает с устремленной в небо «вершиной горы, в святой праздник освященной зарей, пока окрестности еще во мгле» (*Ibid. II 1*). Метафоры возвышающейся над мраком освещенной вершины и ангелоподобной чистоты монашеской жизни в посл. использовались для идеологического обоснования претензии клюнийских монахов быть ведущей и направляющей силой католич. Церкви.

На практике в реформируемых монастырях аскетические требования реализовывались прежде всего в форме ужесточения дисциплины: монахам были запрещены мясная пища, владение личным имуществом, праздные разговоры (*Vita S. Odonis. III 8 // PL. 133. Col. 80–81*). При св. Одоне повседневная жизнь аббата не отличалась от быта простых монахов: принимать пищу и спать он должен был в общем помещении. Строгости в дисциплине не выходили в целом за рамки требований бенедиктинского устава. Но для реформаторов было важно не просто следовать уставу, а следовать буквально, для чего ими вводилось множество уточнений: до мельчайших деталей регламентировались монашеское одеяние, его цвет и качество ткани, размеры порций пищи и состав продуктов, должности монахов и их функции в обители, правила приема гостей и паломников, благотворительная деятельность (подробнее см.: *Hallinger. 1950–1951*). Все установления



Распятие.  
Миниатюра из лекционария  
аббатства Клюни. Ок. 1100 г.  
(*Paris. Nouv. acq. lat. 2246. Fol. 42v*)

фиксировались в своде монастырских «обычаев» (*consuetudines*), регулировавших повседневную жизнь общины и тем самым отличавшихся от устава (*regula*), задающего лишь общие рамки. Клюнийские «обычаи» в общих чертах сформировались уже к кон. X в. и в посл. менялись довольно незначительно, гл. обр. в сторону усложнения литургической практики. Устанавливаемая этими обычаями модель организации монашеской жизни, т. н. клюнийский чин, или порядок (*ordo Cluniacensis*), имела у современников столь высокий авторитет, что клюнийские «обычаи» перенимали даже те мон-ри, которые не входили в Клюнийскую конгрегацию и сами становились центрами отдельных движений монашеской реформы (Хирзау, Зигбург, Санкт-Блазиен).

Неукоснительное исполнение устава — послушание (*oboedientia*) — характерно не только для К. р., но и для других движений монашеской реформы X–XI вв.; отличия между ними обнаруживаются, скорее, в нюансах сформировавшейся в их среде религиозности. Послушание в монашеской жизни означает и духовную добродетель, и организационный принцип, к-рый в Клюни стал абсолютным императивом монашеского состояния. Если, напр., в контексте лотарингской монашеской реформы следование бенедиктинскому уставу воспринималось как основа регулярной аскетической практики, что давало основания для неограниченного усердия в индиви-

дуальной аскезе, даже своего рода соревнования в религ. подвижничестве (*aedificatio*) между монахами (ср.: *Vita Iohannis abbatis Gorciensis / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. T. 4. P. 335–377*), то клюнийское монашество, напротив, отличает возведенное в добродетель безусловное послушание как включенность в раз и навсегда установленный порядок, центром к-рого является богослужение (*opus Dei*). Религ. смысл послушания и всеобъемлющей регламентации жизни в Клюни состоял в обретении монахами возможности духовного самоуглубления («созерцания») путем отказа от собственной воли и даже от индивидуальности. Чем благочестивее были монахи и чем строже они соблюдали устав, тем больше была вера современников в эффективность их молитв. Задолго до *Бернарда Клервоского* или мистиков позднего средневековья св. Одон Клюнийский учил монахов глубокому внутреннему переживанию Господа, созерцанию и «возделыванию души» (*cultus animae — Odo. Collat. II 9*).

Т. о., применительно к организации внутренней жизни монастырей К. р. заключалась во введении и в строгом соблюдении бенедиктинского устава, и в этом отношении особых новшеств она не привнесла, за исключением того, что основной деятельностью монахов постепенно становилось участие в богослужении. Баланс в бенедиктинском девизе «*ora et labora*» (молись и трудись) уже при св. Одоне смещается в сторону молитвенного служения. Однако получившее широкое распространение представление о постоянно находящемся в молитве клюнийском монахе, к-рый, завершив богослужение, переходит сразу к следующему, а потому пренебрегает духовным чтением и трудом (бенедиктинский устав предписывал уделять этим занятиям равное время между службами — *Reg. Ven. 48*), не соответствует действительности. В клюнийской литургии никогда не были заняты все монахи одновременно, к тому же большая часть служб относилась к т. н. приватным (*missa privata*), а общая молитва могла совершаться и на рабочем месте, напр., в скриптории, на кухне и т. п. Монахи не работали в поле, но в текстах клюнийских «обычаев» регулярно упоминается об обязательном «ручном труде» (*opus manuum*) — работе

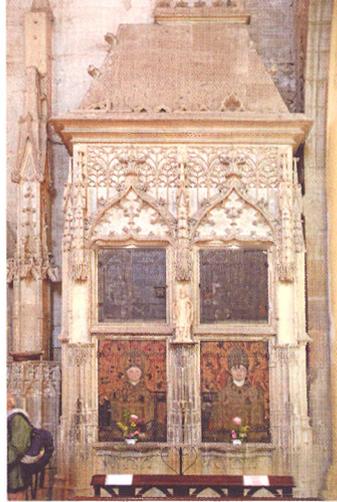


в скриптории, по хозяйству, обслуживанию паломников и др.

**Изменения в литургической и поминальной практиках.** В грамоте об основании аббатства Ключни (909 или 910) Гийом Благочестивый, герц. Аквитанский, выразил желание основать такую общину, к-рая в религ. усердии служила бы спасению душ всех живых и почивших христиан (Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny / Éd. H. Atsma, J. Vezin, S. Barret. Turnhout, 1997. Vol. 1. P. 34). Но если для нач. X в. такое пожелание еще могло выглядеть как риторическое преувеличение, то на пике К. р., при аббате Гуго I, эта общехрист. задача имела много сторонников. Стремление следовать примеру апостолов сформировало у ключнийцев специфическую, свойственную только им форму монашеской религиозности. Для монашества в целом наряду с учением о Божией благодати (gratia Dei) определяющим стало учение о собственных заслугах пред Господом. Это т. н. добрые дела (bona opera) — молитва, милостыня и соблюдение поста, из к-рых проистекает необходимость аскезы, составляющей сущность монашеского состояния. Аскеза индивидуальна: ее форму и меру совершенствования монахи выбирали сами. Поэтому монашество как некая общая форма социальной жизни (ordo monasticus) довольно быстро распалось на «исторические индивидуальности» отдельных общин (Wollasch. 1973); ни одно из крупных бенедиктинских аббатств — Монте-Кассино, Сен-Дени, Фульда, Санкт-Галлен — не было похоже на другое. Сторонники К. р., сохраняя строгость аскетического образа жизни, стремились к объединению религ. усилий как мон-рей Ключнийской конгрегации, так и отдельных монахов; главным становилось осознание солидарности со всей христ. Церковью и ответственности за весь христ. мир. Исходя из убеждения, что их заслуги перед Богом в «добрых делах» способны помочь душам всех христиан, живых и усопших, ключнийцы сделали богослужение (opus Dei) своей главной задачей.

В Ключни литургия достигла высшего развития как в количественном отношении, так и в том, что касалось усложнения ритуала и т. н. культовой чистоты. Главная особенность ключнийской литургической практики — частое совершение мес-

сы (Angenendt A. Offertorium: Das mittelalterliche Messopfer. Münster, 2013. S. 286–290). Начиная с VIII в. помимо обязательных воскресных и праздничных мес в мон-рях стали служить мессы ежедневные, т. н. приватные (missa specialis, missa privata), т. е. по определенному поводу и по поручению; участия всей общи-

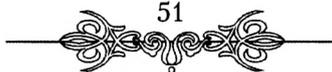


Хранилище для мощей святых Майоля и Одилона в церкви приората Сувиэны. Ок. 1440 г.

ны в таких богослужениях не требовалось. Но в Ключни и общая месса стала не только ежедневной, но и двойной (missa matutinalis, missa maior), а в нек-рые дни служили и 3 мессы; в то же время на разных алтарях приватные мессы служили монахи-пресвитеры (Häussling A. Mönchkonvent und Eucharistiefeier. Münster, 1973. S. 36). Ежедневно совершались дополнительные службы: Пресв. Деве Марии (ключнийцы способствовали формированию Ее особого почитания, к-рое к XII в. проникло в народную религиозность и породило множество народно-религ., не всегда признаваемых офиц. Церковью обрядов), всем святым, тем святым, чьи реликвии хранились в данной обители, поминовение усопших или благодетелей и дарителей, как живых, так и почивших (Jorden. 1930). Умножение числа богослужений в Ключни и в связанных с ним мон-рях сопровождалось заметным усложнением того, что касалось порядка службы, облачения, вида и состава используемых предметов: всякий шаг, поклон, движение рук и даже пальцев были строго и детально регламентированы. Вопрос о чистоте (puritas) — обрядовой, физичес-

кой и духовной — являлся одним из главных на средневек. богословских диспутах, а проповедовавшие духовное обновление ключнийцы требовали соблюдения чистоты с особой тщательностью; их критика нарушения катол. духовенством *целибата* во многом предвосхитила идеи григорианской реформы и оказала на нее существенное влияние. Во время богослужения участники, а также все используемые в таинствах и обрядах предметы должны были быть чистыми, как в прямом, так и в метафорическом смысле: по свидетельству посетившего ок. 1063 г. мон-рь Ключни кард. *Петра Дамиани*, перед совершением Евхаристии тщательно мыли руки; все алтарные принадлежности также содержали в чистоте, а тех, кто «запятнал себя», не допускали прикасаться к Св. Дарам (см.: *Iogna-Prat*. 1998). Чтобы миряне, к-рые жили в браке, не осквернили *гостию*, ключнийцы сами ее готовили: специально отобранные и очищенные от всех примесей зерна мололи предварительно вымытыми жерновами, муку просеивали через чистое сито и смешивали с водой из сосуда, к-рый использовался только во время мессы, и т. д. Приготовление гостии представляло собой сложный многочасовой ритуал с особым чинопоследованием; в нем помимо монахов участвовали пресвитеры и диаконы в облачениях. Время от времени молящиеся умолкали, чтобы даже дыхание и тем более слюна не коснулись гостии (Bernard. Ordo Cluniac. I 53; *Udalric*. Consuetud. Cluniac. III 13).

Долгие и пышные богослужения в мон-рях Ключнийской конгрегации были не только следствием углубления благочестия реформированного монашества, но и ответом на запрос верующих, искавших помощи в спасении души. Ключни и др. обители конгрегации стали крупными религ. центрами, привлекавшими множество паломников. В XI в. возникло поверье, что участие в ключнийской мессе способствует спасению души больше, чем все др. добрые дела, вместе взятые (см.: *Franz A*. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg, 1902). Поминовению усопших, совершаемому ключнийскими монахами, приписывалась особая эффективность. В Житии св. Одилона сообщается о видении, в к-ром папа Римский *Бенедикт VIII* благодаря молитвам ключнийцев был взят на





небо сразу после кончины (*Iotsaldi Vita Odilonis II 16 // Iotsald von Saint-Claude. Vita des Abtes Odilo von Cluny / Hrsg. J. Staub. Hannover, 1999. P. 221–224. (MGH. Script. Rer. Germ.; 68)*). Поэтому число тех, кто, делая пожертвования мон-рям Ключийской конгрегации, хотели обеспечить себе вечное поминовение, постоянно возрастало.

Ключийцы не вводили в поминальную практику ничего принципиально нового, но они превратили поминовение усопших в особую, можно сказать центральную, сферу деятельности. В силу особенностей раннесредневеков. религ. представлений поминовение умершего, к-рое совершают за него те, кто осознают себя как-то связанными с ним, являлось одновременно и покаянием, и условием спасения души. Поэтому литургическое поминовение обязательно сопровождалось благотворительными деяниями по отношению к бедным. И то и другое (*oratio et elemosyna*) относилось к добрым делам (*bonae opera*), к-рые рассматривались и как заслуга пред Господом, и как «плоды покаяния» (*fructus poenitentiae*), искупающие грехи умершего. Поминовение было индивидуальным — произносимое на литургии имя как бы указывало на реальное участие поминаемого в богослужении, а пожертвование выделялось из средств, к-рые предоставил он сам или его близкие. Т. о., даже после смерти поминаемый продолжал молитвой и милостыней свое покаяние на земле.

Имена поминаемых заносились в т. н. поминальные книги (*libri memoriales*). Записи в них велись либо по датам смерти (*negrologia*), либо в порядке литургического года, где под определенной датой помимо необходимых служб указывались имена людей, к-рых в этот день должны были помянуть (*calendaria*). Некролог аббатства Ключи не сохранился, но из общего некролога конгрегации известно, что в XII в. в ее мон-рях поминали более 48 тыс. чел.: монахов Ключи и его приоратов (они поминались как члены единой общины (*unanimitas*) во всех обителях); членов др. религ. общин (напр., общин каноников при епископских кафедрах и коллегиальных церквях), с к-рыми Ключи и мон-ри, входившие в конгрегацию, были связаны договорами о взаимном поминовении (*fraternitas*); мирян любого со-

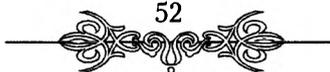
циального статуса, сделавших пожертвования «ради спасения души» (*pro salute animae*). Значительная часть монастырских владений представляла собой такие пожертвования. От времени, когда аббатом Ключи был св. Одон, сохранилось 188 документов о дарениях полей, лугов, лесов, виноградников и др. Мон-рю жертвовали зерно, вино, пиво и др. продукты, скот и птицу, воск, предметы церковной утвари, деньги. Принимая материальные дары, община обязывалась в качестве ответного духовного дара совершать вечное поминовение. Имя дарителя включалось в поминальный список, тем самым он как бы становился полноправным членом общины мон-ря, «братом» или «сестрой» (*frater poster, soror nostra*), ему полагалось то же поминовение, что и монаху.

Наиболее интенсивным поминовение было в течение 30 дней после кончины (*tridentarius*): оно включало ежедневную заупокойную мессу с участием всей общины мон-ря и чтение определенного количества псалмов на службах часов, а также кормление бедных (*refectio pauperum*), когда положенная поминаемому как члену общины дневная порция, «пребенда» (*praebenda*), отдавалась бедным. В годовщину смерти (*dies anniversarius*) умершего поминали не во время мессы, а за т. н. службой в зале капитула, когда за оглашением имен святых из мартиролога перечислялись имена усопших из поминальной книги. В случае смерти аббата его «пребенда» на год передавалась на дела благотворительности, а в годовщину его смерти бедняков кормили не только хлебом и вином (что составляло рацион монаха), но и мясом, к-рого монахи не ели (*non solum pane et vino, sed etiam carne — Liber Tramitis. II 207a // Liber tramitis aevi Odilonis abbatis / Hrsg. P. Dinter. Siegburg, 1980. P. 285*).

С ростом авторитета и общецерковного значения Ключи объемы поминальной практики увеличивались: постоянно пополнялись мемориальные списки, все щедрее и чаще становились дары. С нач. XI в., в годы экономического расцвета Ключи при аббатах Одилоне и Гуго I, за 1 поминаемого кормили 3 бедняков. В некрологе ключийского приората Марсиньи под 1093 г. было указано ок. 5 тыс. имен, под 1149 г. — более 10 тыс. Т. о., только в связи с поминовением

усопших (были и др. статьи благотворительности) мон-рь ежегодно обеспечивал питанием ок. 30 тыс. чел. (*Wollasch J. Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. B., 1975. Bd. 9. S. 281*).

Притом что в бенедиктинском уставе забота о бедных (*cura pauperum*) и попечение о спасении душ усопших христиан (*cura mortuorum*) рассматривались как особые задачи монашества, «инструменты добрых дел» (*instrumenta bonorum operum — Reg. Ben. IV 14; LIII 15*), ключийцы сумели максимально совместить эти сферы деятельности, превратив обители в места призрения бедных. Насколько поминовение усопших рассматривалось сторонниками К. р. как специфическая задача реформированного монашества, свидетельствует тот факт, что в 998 г. св. Одилон установил 2 нояб. день поминовения всех усопших христиан (*commemoratio omnium fidelium defunctorum*). И если вся прежняя практика поминовения (*memoria*) основывалась на персональной связи поминаемого и поминающих, на их включенности в единое сообщество, то К. р., нацеленная на спасение душ «всех христиан», вышла за эти рамки: ежегодное поминовение всех усопших получило широкое распространение за пределами ключийских монастырей, а после *Триденского Собора* (1545–1563) было принято в качестве общецерковного праздника. В XI в. появились и другие формы коллективного поминовения: в 1-й понедельник после праздника Св. Троицы поминали всех похороненных на кладбищах Ключи и дочерних монастырей, перед Великим постом — всех, чьи имена были внесены в поминальные книги Ключийской конгрегации. Поминовение сопровождалось единовременной помощью сотням или даже тысячам нуждающихся, в эти дни кормить надлежало всех «пришедших бедных» (*supervenientes pauperes*). Масштаб затрат на угощение бедных «хлебом, вином и мясом» в кон. XI в. можно представить по записи Ульриха Регенсбургского: однажды в Ключи перед Великим постом на угощение 17 тыс. чел. ушло 250 орококов (*Udalric. Consuet. Cluniac. III 11; см.: Wollasch J. Konventsstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern: Zeugnisse und Fragen // Saeculum. Münch. etc., 1988. Bd. 39. H. 2. S. 196–197*).





Объем повседневного поминовения усопших и связанных с ним социальных обязательств стал одной из причин упадка клюнийского монашества, заметного уже к сер. XII в. Клюнийцы получали огромные пожертвования, но они тратились на поминовение, что поставило конгрегацию фактически на грань разорения. Экономическое положение Ключни, к-рый считался самой богатой обителью, оказалось тяжелым (*Duby G. Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155 // Idem. Hommes et structures du Moyen Âge. P., 1973. P. 61–82*). При аббате *Петре Достопочтенном* (1122–1156) монахам не хватало пищи и одежды; нек-рые, не выдержав суровой жизни, покинули обитель. В 1146–1147 гг. пришлось вводить серьезные ограничения на благотворительность в рамках поминальной практики: не отказывая никому в литургическом поминовении, аббат распорядился сократить до 50 чел. число тех, кто ежедневно получали «пребенду» по случаю годовщины смерти (эти ограничения не касались кормления бедных в течение 30 дней после кончины) (*Statuta Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis IX. 32 // Consuetudines Benedictinae variae / Ed. G. Constable, J. D. Brady, D. C. Waddell. Siegburg, 1975. P. 67. (ССМ; 6)*). Даже после этого в монастырях Ключнийской конгрегации ежегодно получали помощь не менее 18 тыс. чел. Т. о., реформированные монастыри взяли на себя заботу о бедных, и религ. движение отчасти превратилось в социальное (*Арнаутова Ю. Е. Призрение бедных в раннее и высокое средневековье: К вопросу о преимуществах истории в стиле истории повседневности // Sub specie historiae culturalis: Сб. памяти А. Л. Ястребицкой / Отв. ред.: С. И. Лучицкая. М., 2014. С. 108–130*). Следующий этап реформы бенедиктинского монашества, результатом к-рого стало оформление ордена *цистерцианцев*, характеризовался принципиальным отказом от разорительной практики индивидуального поминовения. В цистерцианский некролог XIII в. было включено всего ок. 200 имен; простых монахов ежегодно поминали всех вместе (*commemoratio omnium fratrum defunctorum ordinis nostri*), сопровождая поминовение трехкратным угощением бедных.

*Libertas Ecclesiae*. Призыв сторонников К. р. следовать примеру апос-

толов и вести апостольский образ жизни базировался на идее свободы апостольской Церкви. В теологеме «*libertas Ecclesiae*» в средние века «свобода» понималась как «привилегия» (*privilegium*), субъективное право или совокупность вполне конкретных прав (*ius*), к-рыми могут обладать не только люди, но и сословия, города, отдельные церкви и мон-ри. Причем это право («свобода») не существовало само по себе, подобно естественному праву, а «давалось» властью, каждому свое и в определенном объеме (*Tellenbach G. Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stuttg., 1936*).

Основой «монашеской свободы» (*libertas monastica*) было право общины самостоятельно выбирать аббата, что фиксировалось в монашеских уставах, и в канонах поместных Соборов начиная со времен свт. *Кесария* Арелатского; это право подтвердил и Ахенский Собор 816 г. Однако в каролингской, а затем в оттоновской имперской Церкви это право превратилось в формальность: статус имперского (королевского) мон-ря означал, что такая обитель была свободна от вмешательства епископской, а также любой мирской власти (напр., семьи основателя или местного графа), но в то же время она напрямую подчинялась императору (королю), к-рый являлся гарантом ее «свободы» как привилегии не подчиняться никому другому. Частные мон-ри во всем зависели от владельцев, и вопрос о к.-л. правах общины находился в их компетенции. Епископские аббатства тоже были частными и во всем подчинялись собственнику, но уязвимым местом в их статусе была зависимость от поставленных для военной и судебной защиты мон-рей светских графов (фогтов), которые часто распоряжались монастырскими владениями как собственными.

Герц. Гийом Благочестивый, основав аббатство Ключни, даровал монахам привилегию свободно избирать «аббата и руководителя», так что ни сам основатель, ни «какой-либо иной господин не мог воспрепятствовать их выбору»; для этого обитель и ее владения были переданы под защиту Папского престола (*Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny. 1997. Vol. 1. P. 34–35*). Т. о., мон-рь получил независимость от светской и местной церковной влас-

ти. Однако не следует полагать, что аббатство Ключни изначально считалось чем-то принципиально особенным, соответствовавшим некоему имевшемуся идеалу «свободы», который и воплотился в К. р. Полученная мон-рем «свобода» являлась «идеальной величиной», и только благодаря удачному стечению довольно случайных факторов и активной деятельности клюнийских аббатов оформилась в виде конкретных привилегий (*Iogna-Prat. 1998*).

Подобно всем частным мон-рям той эпохи, аббатство Ключни было основано «во спасение души», для поминовения семьи герц. Гийома Аквитанского, прежде всего его сестры гр. Авы († между 901 и 910), к-рой принадлежала усадьба Ключни (*villa Cluniacum*) со всеми владениями, включая «церкви и капеллы» (*in ecclesiis et in capellis — грамота 893 г.: Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny. 1997. Vol. 1. P. 26–27*). Герцог обеспечил новую общину средствами за счет владений, унаследованных им от сестры (*ex dona Avaе*), а отсутствие у него прямых наследников позволило Ключни избежать судьбы мн. частных мон-рей, разоренных тяжбами с претендентами на наследство их основателей.

К тому времени практика изъятия монастыря из юрисдикции местных властей уже неоднократно применялась: в IX в. Папскому престолу были переданы аббатства Орийак, Везле, Потьер, а также принадлежавшая аббату Бернону обитель Жиньи. Передавая Ключни папе Римскому, герц. Гийом Аквитанский вряд ли руководствовался прагматическими мотивами — получить эффективную защиту в условиях, когда король зап. франков Эд Парижский стал претендовать на власть на юге Франции, или сделать благочестивое дарение авторитетной, но очень далекой и не обладающей реальными полномочиями инстанции; этот акт представлялся вполне логичным с др. т. зр.: из завещания гр. Авы (893) известно, что церковь в Ключни была освящена во имя Пресв. Девы Марии и св. ап. Петра (*in honore sanctae Mariae et sancti Petri*); согласно грамоте 825 г., покровителями этой церкви считались св. апостолы Петр и Павел. Не имея прямых наследников, к-рые в посл. могли бы заботиться о мон-ре, где находился семейный некрополь, Гийом Благочестивый передал обитель тому, кому





она изначально принадлежала в высшем смысле, — ап. Петру. Важно, что аббатство Ключни было передано папе Римскому под защиту (*tuitio et defensio*), а не в собственность (*ius, ditio et potestas*). Однако вплоть до сер. XI в. у Римской кафедры не было реальных рычагов влияния, поэтому к.-л. действительную защиту бургундскому аббатству папы предоставить не могли. Процветанию аббатства Ключни во многом способствовало место, к-рое мон-рь занял в политическом ландшафте Зап. Европы, особенно по сравнению с др. центрами монашеских реформ X в. (*Wollasch. 1973. S. 146–147*). Форпост лотарингской реформы аббатство *Горце* и тесно связанный с ним мон-рь Санкт-Максимин в Трире являлись частными обителями Мецской кафедры, — одного из «столпов» имперской Церкви. Прп. *Герхард*, основавший аббатство Бронь, с к-рым было связано фламанд. движение реформы, находился на службе у маркграфов Фландрии и передал обитель под защиту Льежской епископской кафедры, к-рой покровительствовали герм. императоры. Мон-рь Ключни, напротив, не был вовлечен в систему имперской Церкви. Графство Макон, на территории к-рого находилось аббатство, фактически было независимым как от франц. короля, так и от герцога Бургундии. Т. о., передачей Ключни под защиту Папского престола была разрушена практика, когда у мон-ря непременно был собственник или хотя бы «защитник» — король, епископ, герцог или граф. Для развития мон-ря Ключни и успеха К. р. в целом было важно, что, во-первых, выступая как свободное духовное сообщество, ключнийцы могли проповедовать нравственное обновление монашества и всех христиан без риска быть воспринятыми в качестве проводников чьих-либо интересов; собственники монастырей без опасения могли приглашать ключнийских аббатов для реформирования своих обителей. Во-вторых, не имея собственника и действуя только от своего имени, аббаты Ключни могли просить поддержки, защиты и содействия у представителей любых властей и вовлекать их в свое движение. Так, аббат св. Одон за подтверждением монастырских привилегий и прав собственности обращался не только к папе Римскому, но и к герм. королю и др. светским правителям. К 942 г. св. Одон получил 7 папских

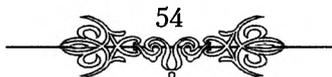
грамот о привилегиях (больше, чем до сер. XI в. было выдано любому др. мон-рю или епископской кафедре) и 7 королевских (*Idem. 1959. S. 97*).

Залогом развития К. р. стала привилегия 931 г. папы Римского Иоанна XI, взявшего мон-рь под защиту. Грамотой о привилегиях (*Jaffé. RPR. N 3584*) подкреплялась правовая самостоятельность Ключни: мон-рь был выведен из юрисдикции епископа Макона, подтверждались право свободного выбора аббата и неприкосновенность монастырских владений (т. о. Ключни укрепил независимость от светских сеньоров). Принципы начатой св. Одоном реформы представлялись в папской грамоте как поручение понтифика: Иоанн XI призвал монахов реформировать др. обители с согласия их собственников, даровав Ключни право (*libertas et licentia*) принимать для «улучшения жизни» (*meliorandae vitae*) монахов, покинувших те мон-ри, где не соблюдался бенедиктинский устав. Папскими привилегиями был обозначен новый этап К. р.: с этого момента она окончательно вышла за рамки реформы св. Бенедикта Анианского, ее целью стало создание союза реформированных мон-рей, живущих «словно единая община» (*quasi una haberetur congregatio*) (в 937 насчитывалось уже 17 мон-рей). Разрешение на реформу в 938 г. было повторено в привилегии папы *Льва VII*; понтифик обратился также ко всем архиепископам с просьбой оказывать св. Одону Ключийскому всестороннюю поддержку и защищать владения ключнийцев. Тогда же право принимать к себе монахов (но не присоединять мон-ри) при посредничестве св. Одона получили реформированные им аббатства Флёри (Сен-Бенуа-сюр-Луар) и Деоль (*Jaffé. RPR. N 3603, 3606*), которые также стали важными центрами реформы: из этих мон-рей К. р. распространялась на север — в Реймское архиеп-ство и в Британию (*Sackur. 1892. Bd. 1. S. 186–194, 277–278; Hallinger. 1951. Bd. 2. S. 889*).

Впосл. независимость Ключни от местных церковных властей (сторонники К. р. рассматривали их вмешательство как мирское) неоднократно подтверждалась папами Римскими. В кон. X в., при аббате св. Одилоне, папа Римский *Григорий V* окончательно изъял Ключни из юрисдикции епископа Маконского (привилегия экземпции (*exemptio*)): без

разрешения аббата никто не имел права на литургические действия на территории мон-ря; для совершения таинств монахи могли пригласить любого епископа (т. н. консекратора). В 1025 г. Госцелин, еп. Маконский, ссылаясь на каноны IV Вселенского Собора, обжаловал эту практику на Соборе в Ансе. Однако папа Римский *Иоанн XIX* подтвердил и расширил привилегии Ключни и связанных с ним аббатов и приоратов, а также запретил налагать интердикт на мон-ри Ключийской конгрегации и их монахов или отлучать их от Церкви независимо от места их пребывания. Привилегии, к-рые ключнийцы получили позднее от пап *Григория VII*, *Урбана II* и *Пасхалия II*, не способствовали умиротворению отношений: епископы неоднократно пытались отстоять свои права, опираясь на военную силу. Впосл. связанные с Ключни мон-ри в разных регионах стремились получить подобные привилегии, что становилось причиной конфликтов с местным епископством. Папа Каллист II (1119–1124) сохранил привилегии свободного выбора аббата и приглашения консекратора для совершения таинств только для Ключни.

По мнению К. Халлингера, именно стремление ключнийцев к полной свободе (*libertas*) как к условию осуществления монашеского идеала апостольского образа жизни отличало К. р. от др. современных ей движений, прежде всего от лотарингской реформы. Верное каролингским идеалам образованности и активного участия в жизни империи лотарингское монашество было тесно связано с епископством и вовлечено в создание имперской Церкви и управление ею, тогда как ключнийцы твердо стояли за освобождение от «внешних» властей (*exemptio*) и самоорганизацию по централистской модели (*Hallinger. 1950. Bd. 1. S. 2–3, 36–37*). Однако др. исследователи (Й. Воллаш, Д. Ионья-Прат, Ч. Виоланте, Г. Телленбах) отмечали, что не все мон-ри Ключийской конгрегации обладали той же степенью свободы от церковных и светских властей, что и аббатство Ключни, а организационная структура Ключийской конгрегации не исчерпывалась принципом «примитивного централизма». Мнение Халлингера и его последователей отчасти основано на гипотезе о тесной связи К. р. с григорианской реформой, важнейшим итогом к-рой стало





освобождение католич. Церкви и папства от вмешательства имп. власти и ослабление, а затем и ликвидация института частной церкви (см., напр.: *Sackur*. 1892–1894). Совр. историки считают эту связь не столь очевидной: на раннем этапе церковной реформы, до сер. XI в., она развивалась параллельно К. р., а массовая передача светскими собственниками частных церквей епископским кафедрам и мон-рям (в т. ч. нересторнированными), к-рая прослеживается со 2-й пол. XI в., — заслуга преимущественно Папского престола. Авторитет обновляющегося монашества способствовал распространению реформаторских настроений среди секулярного духовенства, но непосредственного участия в церковной реформе клюнийцы не принимали и проводниками идей григорианской реформы не являлись (хотя итал. аббаты активно критиковали *симонию*). Мнение о том, что св. Одон Клюнийский задолго до спора об инвеституре связал проблему *libertas* с вопросом о примате духовной власти над светской (*Fechter*. 1956. S. 54; *Lotter*. 1983), является историографическим мифом, который основан на неверном толковании вырванной из контекста фразы из соч. «*Collationes*» св. Одона Клюнийского: «Принимаете ли вы, что Христов закон (*lex Christi*) ставит вас под власть священников? Ибо нам дал Господь полную власть судить вас. Или это справедливо, что мирское затмило небесное? Так примите с терпением нашу свободу (*accipite libertatem nostram*)» (*Odo*. *Collat.* III 24). Однако св. Одон, как и др. теоретики монашеской, а в 1-й пол. XI в. и церковной реформы, в строгом смысле за такое главенство не выступал. Речь у него шла о недопустимости передачи церковных учреждений под контроль мирян, т. е. о юридических аспектах *libertas monastica* в ее средневеков. понимании — как суммы определенных привилегий (право выбора аббата и назначения священников, неподвластность суду местного сеньора и дисциплинарному контролю со стороны епископа, экономическая самостоятельность обители). Последнее было предметом особой заботы аббатов Клюни: реформируя частные мон-ри, Одон настаивал на признании владельцами права собственности монашеской общины на ее имущество (*Vita Odonis*. III 9 // PL. 133. Col. 81–82). Когда,



в лучшем случае владелец заботился о том, чтобы во главе обители стоял «правильный» аббат.

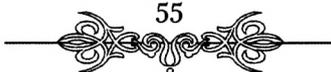
Тимпан портала церкви в Ла-Шарите-сюр-Луар. 1-я пол. XII в.

напр., герцог Нормандии пригласил аббата Майоля реформировать монастырь Фекан, но не хотел освободить обитель от поборов, тот отказался проводить реформу. Изменять офиц. правовой статус частных монастырей клюнийцы не стремились, они и не могли этого сделать, т. к. все привилегии («свободу») обители получали от своих собственников. До посл. трети XI в. существование института частной церкви вообще не обсуждалось. Более того, в условиях его повсеместного распространения именно частные мон-ри стали основным каналом распространения К. р.

Подобно тому как не следует переоценивать роль имперской Церкви и ее епископов в развитии лотарингской монашеской реформы (в значительной степени она захватила и светскую аристократию), нельзя недооценивать поддержку сторонников К. р. епископатов и королевской властью во Франции и в Испании. Реформационные настроения распространялись не только в монашеских кругах: чаще всего инициатива реформирования обители исходила от ее собственника. Нередко реформированный или только что основанный мон-рь передавался в собственность Клюни и, став его приоратом, получал клюнийскую привилегию свободы (*libertas Romana*). Особенно много таких приоратов появилось при аббате св. Одилоне: в нач. XI в. К. р. пользовалась влиянием не только среди знатных и образованных магнатов, но и среди представителей средней и мелкой знати, так что небогатые семьи охотно передавали Клюни маленькие частные аббатства или частные церкви, при к-рых селилась небольшая община. Существовала и др. практика: реформируя мон-рь, собственник не отказывался от прав на него. Мн. реформированные мон-ри не присоединялись к Клюнийской конгрегации,

Другие монастыри спустя нек-рое время навсегда возвращались к прежнему образу жизни или впоследствии реформировались еще раз. Так, в 928 или 929 г. собственница мон-ря св. апостолов Петра и Павла в Роменмотье (совр. Швейцария) герц. Аделаида (Адельгейда) Бургундская, сестра франц. кор. Роберта I, завещала передать аббатство для реформирования св. Одону Клюнийскому. Формально мон-рь в Роменмотье стал 1-м приоратом Клюни, однако королевская семья еще неск. десятилетий сохраняла право собственности на него, и фактически передача (и реформа) состоялась при аббате Майоле (80-е гг. X в.).

О том, как проходила реформа частных монастырей, рассказывает Иоанн Салернский в Житии св. Одона на примере королевского аббатства Флэри (*Vita Odonis*. III 8 // PL. 133. Col. 80–81). Бургундский кор. Рудольф I передал мон-рь в ленное владение гр. Элизарду, к-рый вступил в монашескую общину и пригласил св. Одона реформировать обитель, к-рая находилась в упадке после разграбления норманнами. Св. Одон прибыл во Флэри в сопровождении «двух графов и двух епископов», но монахи оказали ему вооруженное сопротивление. Они предъявили королевскую грамоту, согласно которой аббатом мон-ря мог стать только член их общины. Когда св. Одон заверил братию, что намерен «не властвовать над ними», а лишь «исправить монахов» в соответствии с бенедиктинским уставом (запретить мясную пищу, «жизнь в роскоши» (т. е. передать общине всю имевшуюся у монахов собственность) и праздные разговоры), часть монахов ушла из Флэри (папская привилегия 931 г. давала несогласным с реформой монахам возможность покинуть общину); оставшиеся избрали св. Одона аббатом с тем условием, что после его смерти эту должность получит член монастырской общины. Т. о., на раннем этапе К. р. стремление клюнийских аббатов возглавить





реформированные общины не было связано с их властными притязаниями: аббатство Флёри осталось королевским, в прямом подчинении Ключни не состояло и доходов ему не приносило, ибо король подтвердил право коллективной собственности общины на все владения мон-ря. В то же время власть клюнийского аббата гарантировала соблюдение общинной устава и в силу полученной папской привилегии исключала возможность внешнего влияния на ее жизнь.

**Распространение К. р.** Во 2-й пол. XI в. механизм объединения вокруг Ключни реформированных монастырей концептуально усложнился, что видно по формулировкам папских грамот о привилегиях. На раннем этапе К. р. «конгрегация» (*congregatio*) понималась в духе бенедиктинского устава — как общебenedиктинский мон-рь (*coenobium*), а присоединение к ней — как своего рода персональная уния с аббатом Ключни, поэтому в папских грамотах, распространявших привилегии на новых членов Ключнийской конгрегации, фиксировалась связь каждого отдельного аббатства с Ключни. Однако, начиная с грамот папы Стефана IX (1058) и заканчивая грамотами, изданными папой Иннокентием III (1205), речь все чаще шла о полномочиях аббата Ключни по отношению к зависимым монастырям (*Poesk.* 1998. S. 79). При св. Одилоне Ключнийская конгрегация уже воспринималась как иерархическая система; в источниках того времени она описана в соответствии с распространенной средневековой метафорой тела (*corpus*), где аббатство Ключни — голова (*caput*), а остальные обители — его члены (*membra*). В нач. XII в. по отношению к Ключнийской конгрегации начали использовать термин «церковь»: в 1100 г. папа Пасхалий II подтвердил право аббата Гуго I, т. е. аббатства Ключни, на верховное управление (*dispositio*) «ключнийской Церковью» (*Ecclesia Cluniacensis* — PL. 163. Col. 51–53). По аналогии со сложившимися к этому времени представлениями об иерархическом устройстве Вселенской Церкви, где Папский престол главенствует над поместными Церквами, Ключни стало «материнским» аббатством (*ecclesia mater*), а члены Ключнийской конгрегации — дочерними мон-рями (*filiae*) (*Congar Y. M.-J. L'Écclésiologie du haut Moyen Âge.* P., 1969. P. 80–81).

Степень централизации и строгость иерархического построения Ключнийской конгрегации не стоит преувеличивать. Это было довольно аморфное образование, «искусст-



Воскрешение Лазаря.  
Рельеф капители Клуатра  
в аббатстве  
Сан-Хуан-де-ла-Пенья.  
Кон. XII в.

венно соединяющее в некое труднодостижимое целое существующие изолированно друг от друга и совершенно разнородные элементы, такие как королевские аббатства, епископские и папские частные монастыри, зависимые от Ключни общины и ключнийские приораты» (*Hallinger.* 1951. Bd. 2. S. 737). Скрепляющие этот союз связи имели разный характер и в целом зависели от того, как происходило реформирование обители, кому в итоге принадлежали права собственности на нее, в каком объеме собственник наделял монастырь правами (т. н. *restitutio*) или на каких условиях передавал его Ключни (т. н. *traditio*). Многообразие вариантов принадлежности к конгрегации



Приорат Берзе-ла-Виль.  
1-я четв. XII в.

систематизировал Р. Молитор (*Molitor R. Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände: Untersuchungen und Skizzen.* Münster, 1928. Bd. 1. S. 22–27). Он выявил широкий спектр правовых форм, полюсами которого являются централистская модель (аббатство Ключни и система его приоратов) и конфедеративная (самостоятельные аббатства с собственными приоратами, связанные

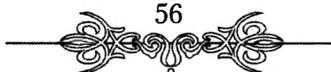
с Ключни «взаимной помощью и поддержкой», — Флёри, Сен-Марсьяль в Лиможе, Муасак, Сен-Бенинь в Дижоне, Бек). Между этими вариантами имелось множество слабо поддающихся обобщению переходных форм, дифференцируемых по степени организационной и эконо-

мической самостоятельности общин, в целом определяемых как «зависимые от Ключни аббатств-

ва» (полный перечень мон-рей Ключнийской конгрегации см.: *Poesk.* 1998. S. 245–539).

Система ключнийских приоратов, непосредственно или опосредованно связанных с главным мон-рем, — наиболее часто встречающаяся модель распространения реформы — окончательно сформировалась ко времени аббата св. Одилона (сер. XI в.). Рост конгрегации происходил как за счет передаваемых в полную собственность Ключни реформированных частных мон-рей, так и за счет новых обителей, основанных на землях, к-рые были пожертвованы благотворителями, в т. ч. и теми, кто сами приносили монашеские обеты в Ключни. Крупные приораты могли образовывать дочерние структуры. Монахи, жившие в приоратах, считались членами общины материнского аббатства; ими

управлял приор, назначаемый аббатом Ключни. Приор нес ответственность за соблюдение братией устава, т. е. имел дисциплинарную власть (контроль и наказание, за исключением особо тяжелых случаев нарушения дисциплины), представлял обитель во всех внешних делах, следил за сохранностью владений и имущества, руководил хозяйственной деятельностью и обеспечивал своевременную доставку в Ключни продуктов и доходов от владений. Братья новичиев и тем более принимать от них обеты приоры не





имели права (все обеты буд. монахи приносили в Ключни), за редкими исключениями: мн. миряне, особенно при аббате Гуго I, когда К. р. достигла пика популярности, вступали в мон-ри и приносили монашеские обеты перед смертью (*in extremis*). Позднее, согласно статутам аббата Гуго V (1199–1207), при принятии важных решений приоры должны были получить одобрение собрания монахов, 2 раза в год отчитаться перед ними о состоянии дел в мон-ре, а раз в год предоставить отчет аббату Ключни, за к-рым во избежание произвола сохранилось право смещать лишь тех приоров, чья несостоятельность не вызывала сомнения (*Molitor R. Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. 1928. Bd. 1. S. 128–129*).

Объем и сферы полномочий ключнийского аббата по отношению к собственным приоратам и аббатствам, не принадлежавшим Ключни по праву частной церкви и находившимся в собственности или «под защитой» др. лиц и структур, различались. Согласно грамоте папы Римского Пасхалия II (1100), ключнийские приораты (в отличие от аббатств) были подчиненными структурами: аббат Ключни располагал там всеми правами собственности и управления (*regimen*), тогда как в аббатствах — лишь правом «*ordinatio*», т. е. рядом компетенций в вопросах организационного характера. Эти обители нередко сохраняли привилегию свободного выбора аббата из членов своей общины, а аббат Ключни лишь утверждал его, проводя инвеституру посохом. Эти обители перенимали ключнийские «обычаи» (*consuetudines*), но следовали им далеко не всегда. Некоторые мон-ри (Сен-Жиль в Провансе, Сен-Сиприен близ Пуатье) настояли на сохранении собственных обычаев и др. имевшихся привилегий, лишь приспособив их к ключнийским. Из-за удаленности мн. мон-рей аббат Ключни не всегда мог проводить регулярные визитации, да и в целом был просто не в состоянии решать все находившиеся в его компетенции вопросы. При разнообразии частных случаев общими признаками принадлежности монастырей к Ключнийской конгрегации были строгая уставная дисциплина, ключнийский порядок богослужений и обязательства взаимного поминовения (т. е. членство в ключнийском поминальном сообществе (*fraterni-*

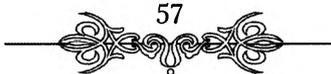
*tas*)), но главное — признание верховной власти аббата Ключни (*obedientia*), к-рый считался «аббатом аббатов» (*abbas abbatum*) и высшим руководителем (*moderator supremus*).

С нач. XIII в. под влиянием новых монашеских реформ и растущей критики в отношении ключнийцев со стороны ордена цистерцианцев (см.: *Bredero. 1981*) единоличная власть аббата Ключни была несколько ограничена. Статуты Гуго V предусматривали ежегодное собрание аббатов и приоров (капитул). Такие собрания время от времени проводились и прежде (напр., в 1132, при аббате Петре Достопочтенном, когда он обнародовал свои статуты — *Orderic. Vital. Hist. eccl. 13*). По инициативе капитула был создан также совет из 12 «мудрых братьев», однако неизвестно, кого и как в него избирали, а потому неясной остается и цель его создания: было ли это стремлением ограничить власть аббата или новым прочтением 3-го пункта бенедиктинского устава — о необходимости аббату советоваться с братьями при принятии важных решений. В XIII в. Римские папы неоднократно пытались реформировать управление Ключнийской конгрегацией. Папа Григорий IX в 1231 г. потребовал, чтобы ключнийский капитул был реорганизован подобно генеральному капитулу цистерцианского ордена и на заседаниях капитула в качестве наблюдателей без права голоса присутствовали 4 цистерцианских аббата, однако папское предписание не исполнялось. Только папа Николай IV, вновь обратившись к плану реформирования Ключни (1290), был достаточно деликатен, чтобы не ставить в пример цистерцианцев — главных критиков и соперников ключнийцев. Вместе с капитулом ввели практику регулярного посещения монастырей специально назначенными визитаторами.

**Ecclesia Cluniacensis.** Особенностью К. р., отличающей ее от современных ей монашеских движений, стали правовые формы ее распространения. Исходной моделью расширения лотарингской монашеской реформы в X–XI вв. была прямая передача монастырского обычая, когда монахов из Горце и Трира приглашали в др. обители, чтобы они устанавливали там новые порядки, но формально-правовых отношений при этом между монас-

тырями не возникало. Сторонники К. р., напротив, стремились к созданию объединения, скрепленного правовыми связями, под управлением аббата Ключни; позднее в этом объединении сложилась особая иерархия. Однако, будучи 1-й в истории монашеской корпорацией общевроп. масштаба, Ключнийская конгрегация не превратилась в орден; этим она отличается от монашеских движений XII–XIII вв., результатом которых стало создание нового типа организации монашеской жизни. Причину следует искать в специфической ключнийской идеологии: сторонники К. р. не только стремились к обновлению монашества (*renovatio coenobiorum*) как к цели реформы, но и ставили задачи нравственного обновления и спасения всего христ. мира. Эти задачи вполне точно выразил папа Урбан II, который охарактеризовал ключнийцев обращенными к апостолам словами Христа: «Вы — свет мира» (Мф 5. 14): ключнийские монахи, вдохновленные идеалом апостольской Церкви, не закрылись от мира за монастырскими стенами, а обратились к нему, чтобы обновить и осветить его; в этом они «подобны второму солнцу на земле» — просвещают души людей Словом Божиим и приводят их к праведной жизни во Христе для наследия Царства Божия (*Urbani II Sermo post consecrationem ecclesiae Cluniacensis // PL. 151. Col. 561–564*).

В русле развития идей К. р. миссия спасения христ. мира реформированным монашеством получила воплощение в форме своего рода монашеской Церкви, к-рая в ключнийской экклезиологии понималась и как «пространство», и как «инструмент» спасения. Главной целью ключнийских аббатов было расширение этого «пространства», т. е. реформирование как можно большего числа мон-рей. Ограниченная во времени фаза собственно реформационных преобразований в обителях сменялась затем длительной принадлежностью их к союзу реформированных мон-рей, к-рые были объединены целью сохранения образа жизни и служения в соответствии с идеалами К. р. Гарантией тому была не столько жесткая структура управления, характерная позднее для монашеских орденов, сколько авторитет и власть аббатов Ключни. Впрочем, главная идея ордена — унификация



жизни многочисленных общин, создание их иерархической структуры и централизация — и не могла быть реализована в условиях, когда зародилась и развивалась К. р.: собственники мон-рей, светские и церковные магнаты, были едва ли не главной ее движущей силой, а многочисленные и разнообразные пожертвования (в т. ч. и земельные) для обеспечения индивидуального поминовения — материальной базой. В отличие от клюнийцев цистерцианцы, провозгласив новую реформу монашества, не реформировали старые мон-ри, а основывали общины по заранее определенному образцу. Клюнийские аббаты, напротив, мыслили в категориях «рефор-

не только собственной, но и родственников, слуг, «всех верующих, и живых, и усопших». Создававшаяся под влиянием К. р. *житийная литература* (существенной ее частью стали жития мирян) учила, что можно быть могущественным и богатым, но скромным и богобоязненным, а главное — осознавать данную Богом ответственность за подданных, быть справедливым к зависимым крестьянам и слугам, защищать слабых (см.: *Арнаутова Ю. E. Caritas св. Геральда: К проблеме авторских интенций в «Vita S. Geraldi» Одо Клюнийского // Одиссей: Человек в истории, 2005. М., 2005. С. 393–427*).

Отношения сторонников К. р. с Папским престолом в эпоху григорианской реформы в целом характеризуются взаимной поддержкой. Папы никогда не видели в «клюнийской Церкви» конкурентов; напротив,



Аббатство  
св. Марии Магдалины  
(Сен-Мадлен) в Везле.  
Кон. XI–XII в.

они рассматривали К. р. как ведущую и направляющую силу обновляющейся католической Церкви. Однако деятельность

«мы» и ее «сохранения»: они строили (в т. ч. и путем взаимного литургического поминовения) не иерархическую систему, а горизонтальную сеть связей от мон-ря к мон-рю, одну большую, рассеянную в пространстве общину — *congregatio*, или *ecclesia*, подобно тому как общины первых христиан, разделенные территориально, но духовно сплоченные как «одно сердце и одна душа» (Деян 4. 32), образовывали апостольскую Церковь.

Нравственный авторитет деятелей К. р., в первую очередь аббатов Клуни (святых Одона, Майоля, Одилона, Гуго I), был необычайно высок. Подавая пример праведной жизни, они во многом способствовали воспитанию внутренней религиозности в обществе, на фоне к-рой возрастало значение мессы и церковных таинств, прежде всего в среде светской знати. Пожертвования на основании обителей рассматривались как аскетические благодеяния. Получила распространение практика пожертвований «во спасение души» —

клюнийцев не всегда получала одобрение диоцезальных епископов. О неприятии епископатам претензий клюнийцев нести ответственность за весь христ. мир свидетельствует сатира еп. Адалберона Ланского (*Adalberon de Laon. Poème au roi Robert / Éd. C. Carozzi. P., 1979. P. 8, 12*). Критика Адалберона была направлена не на роскошь обстановки в Клуни и помпезность клюнийского духа (такие выпады следует считать скорее риторическим приемом), а на принципиальное разрушение сторонниками К. р. сложившегося представления об устройстве общества, организованного в соответствии с иерархией «трех сословий Церкви» (*tres ordines ecclesiae*): мирян, секулярного духовенства и монахов. Каждое из «сословий» имело свои функции и задачи, служа 2 другим. Изображая «служителя Христова» (*servus Christi*) аббата Одилона «королем», выступающим перед своим войском, Адалберон сатирически переворачивает привычную картину мироустройства, чтобы акцен-

тировать нелепость претензий клюнийцев, присвоивших несвойственную монашескому «сословию» задачу изменить порядок, данный Богом. Однако в целом аббаты Клуни в реформационных устремлениях пользовались поддержкой церковных предстоятелей, укрепляя отношения с ними договором о взаимном поминовении.

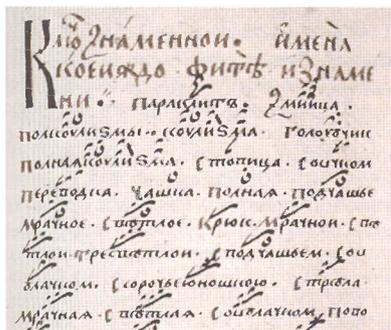
Лит.: *Sackur E. Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirk-samkeit bis zur Mitte des 11. Jh. Halle, 1892–1894. 2 Bde; Jorden W. Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910–954): Zugleich ein Beitrag zu den cluniazensischen Traditionsurkunden. Münster, 1930; Valous G., de. Le monachisme clunisien dès origines au XV<sup>e</sup> siècle: Vie intérieure des monastères et organisation de l'ordre. P., 1935, 1970<sup>2</sup>. 2 vol. (Archives de la France monastique; 39–40); *idem. Cluny // DHGE. T. 13. Col. 35–174; Hallinger K. Gorze — Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. R., 1950–1951. 2 Bde; idem. Überlieferung und Steigerung in Mönchtum des 8. bis 12. Jh. // Eulogia miscellanea liturgica in onore di B. Neunheuser. R., 1979. S. 125–187; Fechter J. Cluny, Adel und Volk: Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910–1156). Stuttg., 1956; Wollasch J. Mönchtum, Königtum, Adel und Kloster im Berry während des 10. Jh. // Neue Forschungen über Cluny und die Cluniazenser / Hrsg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1959. S. 17–165; *idem. Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. Münch., 1973; idem. Cluny — «Licht der Welt»: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich etc., 1996; Schmitz Ph. Liturgie de Cluny // Spiritualität Cluniacense. Todi, 1960. P. 85–99; Cowdrey H. E. J. The Cluniacs and the Gregorian Reform. Oxf., 1970; Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform / Hrsg. H. Richter. Darmstadt, 1975; Bredero A. H. Le «Dialogus duorum monachorum»: Un rebondissement de la polémique entre Cisterciens et Clunisiens // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1981. T. 22. P. 501–585; *idem. Cluny et le monachisme carolingien: Continuité et discontinuité // Benedictine Culture, 750–1050 / Ed. W. Lourdaux, D. Verhelst. Leuven, 1983. P. 50–75; Lotter F. Das Idealbild adliger Laienfrämigkeit in den Anfängen Clunys: Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac // Ibid. P. 76–95; Rosenwein B. H. To Be the Neighbor to St. Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049. Ithaca (N. Y.); L., 1989; Leclercq J. Mönchtum und Ascese. II: Westliches Christentum // Die Geschichte der christlichen Spiritualität / Hrsg. B. McGuinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. Würzburg, 1993. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jh. S. 139–153; *Iogna-Prat D. Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1500. P., 1998; Poock D. Cluniacensis Ecclesia: Der cluniacensische Klosterverband: (10.–12. Jh.). Münch., 1998; Mehu D. Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny: (X<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles). Lyon, 2001, 2010<sup>2</sup>; Hurel D., Riche D. Cluny: De l'abbaye à l'ordre clunisien, X<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle. P., 2010 (см. также библиографию к ст. *Клюнийская конгрегация*).*****

Ю. Е. Арнаутова



«КЛЮЧ ЗНАМЕННОЙ», при-  
нятое в совр. музыковедении на-  
звание группы руководств по зна-  
менной и путевой нотациям из ру-  
кописи РНБ. Кир.-Бел. № 665/922  
(Л. 1000 об.— 1028 об.), выполнен-  
ной монахом Кириллова Белозер-  
ского мон-ря Христофором в 1604 г.

**Содержание.** «К. з.» состоит из  
8 разделов. 1) «Ключ знаменной.  
Имена коеждо фите и знамени» —



«Ключ знаменной»

в рукописи мон. Христофора. 1604 г.

(РНБ. Кир.-Бел. № 665/922.

Л. 1000 об., фрагмент)

каталог столповых знамен с наиме-  
нованиями, простейшее пособие для  
заучивания нотации с применением  
систематизации, первые известные  
списки которого относятся к XV в.  
Названия части знаков этого ката-  
лога — *фит* — предполагалось заучи-  
вать с пением. Это подтверждают ха-  
рактерные для певч. текста начертан-  
ия гласных букв (с «хвостиками»,  
указывающими на распевание), сти-  
лизация одного из названий фит под  
хомонию (душеполезная) и цити-  
рование части певч. строки, предше-  
ствующей фите (самые очевидные  
случаи — фиты «преложительная» и  
«громосветлая»). Наиболее близкие  
списки — РГБ. Ф. 247. № 217, 20-е гг.  
XVII в.; Ф. 304. I. № 449, XVII в.

2) «Имена попевкам» — каталог  
столповых попевок (*кокизник*) в ви-  
де начертаний знамен с подписан-  
ными под ними названиями. Это  
руководство предназначено для ис-  
полнения попевок на текст их назва-  
ний, на что указывают как характер-  
ное начертание распеваемых глас-  
ных букв (напр., «я» в «перевяске»),  
так и повтор гласных (напр., кооло-  
ды, шаамша и т. д.), собственные  
певч. текстам. В начальной части ка-  
талога попевки перечисляются по  
гласам, однако этот порядок нару-  
шается с 29-й попевки (если не счи-  
тать указание на принадлежность  
попевки «рютка» к 4-му и 6-му гла-

сам). В дальнейшем попевки при-  
водятся преимущественно неболь-  
шими группами по принадлежности  
к одному гласу (или к 2 — для ряда  
попевок 6-го и 8-го гласов); для од-  
ного гласа приводится от 2 (5-й глас)  
до 5 (6-й глас) попевок. В каталоге  
нет попевок 3-го и 7-го гласов. Дан-  
ный кокизник известен и в др. ру-  
кописях XVII в.; его список в ру-  
кописи РНБ. Кир.-Бел. № 665/922  
является самым ранним из датиро-  
ванных. Наиболее близкие списки  
в рукописях РГБ. Ф. 247. № 217;  
Ф. 304. I. № 449.

3) Кокизник без названия. Воз-  
можно, оставленное на предыдущем  
листе место предназначалось для за-  
головка данного раздела. Это иной  
каталог попевок, в к-ром приводят-  
ся фрагменты песнопений с указа-  
ниями названий использованных  
попевок. Такой вид кокизника по-  
зволяет предположить, что нек-рые  
песнопения первоначально осваива-  
ли на слух, а затем с их помощью  
изучали элементы нотации. В этом  
каталоге прослеживается тенденция  
ограничить число песнопений-моде-  
лей: одно песнопение нередко ис-  
пользуется для иллюстрации неск.  
попевок. Так, из ирмоса «Первовеч-  
ному от Отца» заимствовано 5 строк,  
из ирмоса «Да утвердится» — 4 стро-  
ки, из стихиры Рождеству Пресв.  
Богородицы «Аще и Божиим веле-  
нием» и славника на «Господи, воз-  
звах» Преображению Господню — по  
3 строки и т. д. В кокизнике преиму-  
щественно использованы ирмосы и  
стихиры праздников. Строки орга-  
низованы в порядке гласов от 1-го до  
6-го, 3-й глас пропущен. Первая по-  
певка, «цагоша», иллюстрирована  
строками из 1-го и 4-го гласов, при  
этом 2-я строка не имеет нотации  
и записана с титлами. Данный ката-  
лог известен в ряде др. рукописей  
XVII в.; список в «К. з.» является  
наиболее ранним.

4) «Согласие знамени с путным  
знаменем» — руководство типа *со-  
гласник*, в к-ром параллельно изло-  
жены фрагменты знаменных песно-  
пений, соответствующие им по тек-  
ту фрагменты песнопений *путевого  
распева* и транскрипция последних  
*дробным знаменем*. В отдельных слу-  
чаях строки имеют названия и при-  
водятся преимущественно в поряд-  
ке гласовой принадлежности. В части  
примеров 2-я или 3-я строки опуше-  
ны. «Согласие знамени...» в «К. з.» —  
наиболее ранний список подобного

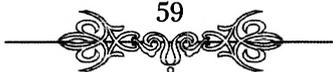
руководства. Наблюдаемое сходст-  
во между согласником «К. з.» и ру-  
кописью РГБ. Ф. 247. № 217 (ср.,  
напр., фрагмент от строки «Но мы  
Крестителя» до «Неплодове жены  
родиша» — РНБ. Кир.-Бел. № 665/  
922. Л. 1007 об.— 1010; РГБ. Ф. 247.  
№ 217. Л. 397–403 об., далее текст  
утрачен) свидетельствует не только  
об общих методах работы состави-  
телей (см.: Лукашевич. 2010. С. 5–  
14), но и о наличии общего источ-  
ника, использованного разными спо-  
собами. Возможно, в «К. з.» был упо-  
рядочен по гласам первоначальный  
материал, зафиксированный в ру-  
кописи РГБ. Ф. 247. № 217.

5) Краткое «сказание» о гласах и об  
отдельных знаках знаменного рас-  
пева (без заголовка). В начале разде-  
ла отмечается мелодическое родство  
1-го и 5-го, а также 2-го и 6-го гласов.  
Далее указаны особенности испол-  
нения отдельных знаков с помощью  
описания, а также на примерах на-  
чальных строк из нек-рых ирмосов  
и степенн 8-го гласа, в которых при-  
водятся только слова, а знаки отсут-  
ствуют. Такой метод свидетельствует  
о первоначальном заучивании не-  
которых песнопений, на основе ко-  
торых далее изучалось применение  
отдельных знаков. Данное «сказа-  
ние» известно в ряде списков XVII в.;  
вариант «К. з.» крайне редок, пред-  
ставлен в рукописи РГБ. Ф. 247.  
№ 217.

6) «Имена путного знамени, иже не  
обретаются в столповом знамени» —  
наиболее ранний датированный спи-  
сок каталога путевых знамен, извест-  
ного также по ряду рукописей XVII в.;  
в отличие от изученных списков име-  
ет ряд особенностей в расположении  
отдельных знаков.

7) Путно-знаменные *грани* — ру-  
ководство по чтению путевых знамен  
с транскрипцией их дробным знаме-  
нем. Др. список тех же граней — РГБ.  
Ф. 247. № 217.

8) «Развод знамени мудрому и фи-  
там изо всех гласов». Данное ру-  
ководство состоит из 5 разделов. 1-й —  
кокизник, в котором предложены  
*разводы* дробным знаменем неск.  
попевок знаменного распева. Ис-  
пользование дробного знамени в та-  
ком контексте получило дальнейшее  
развитие в посл. четв. XVII в. Разде-  
лы со 2-го по 5-й — развод дробным  
знаменем фит праздников («Развод  
фитам изо владычных праздников»),  
Триоди (без заголовка), *Трезвонов* (без  
заголовка), *Октоиха* («из охтая»)





знаменного распева. Данный *фитник* — один из ранних памятников такого рода, его структура — по певч. книгам — свойственна самым первым образцам фитников и часто использовалась в XVII в.

**Происхождение и авторство.** Представление о том, что мон. Христофор является автором «К. з.», а не только писцом сборника, разделяемое рядом исследователей, не получило надежного обоснования. В предисловии ко всей рукописи мон. Христофор назван писцом, его отношение к «К. з.», который составляет незначительную часть всей рукописи (менее 3%), никак специально не отмечено. «К. з.» имеет все черты сборника и не обладает признаками единого текста, следов., скорее всего он составлен из текстов различного происхождения. Все разделы «К. з.», кроме фитника, имеют самостоятельную текстологическую традицию. Сравнение «К. з.» с др. близкими по составу рукописями дает представление о работе их составителей. Нек-рые тексты, присутствующие в «К. з.», образывали устойчивые блоки, напр. разделы 1–2, 2–3–4, 6–7. Этими блоками пользовались составители разных сборников муз. руковедств, по-своему комбинируя их и отдельные тексты. Напр., в сборнике РГБ. Ф. 304. I. № 449 находится блок: 1–2, 6, фитник (блок 1–2 представлен в варианте, очень близком к «К. з.»). Строение сборника РГБ. Ф. 247. № 217 таково: 1, блок 6–7, 5, «Како поется коеждо знамение в коеждо гласе», «Сказание како поется в коеждо гласе коеждо знамя различно», блок 2–3–4. Этот сборник включает все статьи «К. з.», кроме фитника, в ином порядке, бóльшая их часть содержится в вариантах, предельно близких к «К. з.». При этом тексты компонованы иным образом. Составитель рукописи РГБ. Ф. 247. № 217 пользовался тем же кругом источников, что и мон. Христофор, а также включил в свой сборник еще один блок сказаний («Какое поется коеждо знамение» и «Како поется в коеждо гласе»), известный с XVI в. Композиция рукописи РГБ. Ф. 37. № 240 (до 1620): блок 1–2, 5, 6, грани, фитник; притом что в этом сборнике редакции отдельных статей, а также грани и фитник иные, сходство его композиции с «К. з.» существенно.

О различном происхождении блоков 2–3–4 и 6–7 в «К. з.» свидетель-

ствует следующее терминологическое различие. В блоке 6–7 при сопоставлении нотаций знаменная нотация называется столповой («Имена путнаго знамени, иже не обретаются в столповом знамени»), тогда как в блоке 2–3–4 — просто знаменем («Согласие знамени с путным знаменем, сиречь како поется путь против знамени и решение путному знамени»). Если в XVI в. термин «знамя» применялся для знаменной нотации, то с появлением путевой нотации он стал определять всякую нотацию и в контексте их сравнения появилась необходимость отличать одну нотацию от другой. В блоке 2–3–4 отдельного названия для знаменной нотации еще нет, и слово «знамя» в одном предложении используется в обоих значениях — общем и частном, что приводит к некоторой неуклюжести формулировки. В блоке 6–7 уже появляется термин «столповое знамя», новый для этого руководства.

Можно предположить, что мон. Христофор был редактором разд. 6, отличающегося от архетипа изученных списков. Также вероятно, что мон. Христофор является составителем разд. «Развод строк мудрых и фит». Фитники довольно разнообразны и индивидуальны, что может давать основание связывать их происхождение с конкретными сборниками. В заключении этого руководства автор объясняет отсутствие разводов фит из Обихода тем, что «те тамо фиты и готовы розведены». Если эти слова будут подтверждены анализом рукописи, это даст основание для признания мон. Христофора автором фитника. Однако выше повторены слова «и в заутрени», что является одной из типичных ошибок переписчика и свидетельствует о копировании этого текста из др. источника.

Изд.: *Христофор*. Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников, Г. А. Никишов; предисл., коммент., исслед.: Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Древней Руси: Тексты. Краснодар, 2003. С. 32–33, 105, 155, 268–269. (Мат-лы и исслед. по древнерус. музыке; Т. 1).

Лит.: *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 119–127, 369–375; *Богомолова М. В.* Путевые распевы и его место в древнерус. певч. искусстве: Канд. дис. М., 1983. С. 77–156; *Никишов Г. А.* «Ключ знаменный» и певческие сборники Христофора // Сов. музыка. 1983. № 3. С. 78–80; *он же.* «Ключ знаменный» Христофора в связи с написанными им нотными сборниками // Музыкальная культура Средневековья. М., 1992. Вып. 2. С. 83–84; *Гусейнова З. М.* «Путные тайны» Аз-

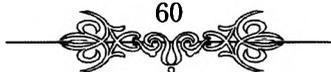
буки Христофора // Источниковедческое изуч. памятников письменной культуры: Сб. науч. тр. / Сост.: Г. П. Енин. Л., 1990. С. 51–71; *она же.* «Извещения» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 2008<sup>2</sup>. С. 14–51, 90–94; *она же.* Знаменный распев в теории и практике обучения в средневек. Руси // Музыкальное образование в духовной культуре средневека. Руси: Междисциплинарный подход: Мат-лы междунар. симп. III сессии Науч. совета по пробл. истории муз. образования. Вел. Новгород; Пермь, 2012. С. 139–146 [о «К. з.»: С. 142–144]; *Резунова А. Г.* Фитник инока Христофора (строки из Стихираря) // Монастырская традиция в древнерус. певч. искусстве: К 600-летию основания Кирилло-Белозерского мон-ря. СПб., 2000. С. 197–204; *Вовк А. Ю.* Теория и практика знаменного пения в кодексе инока Христофора 1604 г. // Певческое наследие Др. Руси: (История, теория, эстетика): Сб. науч. тр. СПб., 2002. С. 151–158; *Лукашевич А. А.* Принципы изложения материала в путевых (казанских) Согласниках XVII в.: Докл. на междунар. научно-творческом симп. «Бражниковские чтения» (С.-Петербург, 19–24.IV.2010) // [znamen.ru/PEECTP/10821s\\_Lukashovich.pdf](http://znamen.ru/PEECTP/10821s_Lukashovich.pdf) [Электр. ресурс].

**Е. Е. Воробьев**

### «КЛЮЧ РАЗУМЕНИЯ» («КЛЮЧ РАЗУМА»)

символично-аллегорический образ; восходит к гравюре на титульном листе сборника поучений и проповедей архим. *Иоанникия (Галатовского)* «Ключ разумения, священником, законным и свецком належачый» (К., 1659) и к толкованиям из этого сочинения (напр., в Сказании на Рождество Пресв. Богородицы — Л. 164–164 об.).

Гравюра и, следов., появившиеся на ее основе иконы отражают гомилетический характер произведения архим. *Иоанникия*. Основой иконографической программы являются иллюстрации к библейским цитатам о слове Божиим и Его заповедях. Композиция гравюры представлена в виде триумфальной арки классической П-образной формы. В ее проеме, в центре изображения, — крупный, обращенный бородкой вверх ключ, который, как поясняет автор в предисловии, помогает читающим книгу «двери до неба одомкнуты». На стержне ключа помещена надпись (сверху вниз): «Горе ва(м) законнико(м), пак(о) възасте(м) ключ(и) разумн(и)я, сами не вйд(и)сте, и вх(о)д(и)щ(и)и възвранн(и)сте» (Лк 11. 52). На имеющей форму сердца головке ключа указаны название сочинения и его выходные данные. По сторонам стержня изображены атрибуты служения прор. Моисея — 2 трубы (надпись: «Рече Г[оспод]ь къ Моисею сътвори себѣ двѣ трубы сребраны» — Числ 10. 1–2)





и скрижали завета (надпись: «Рече Г[осподь] къ Мойсею, г[лаголю]ща: Истещи себѣ двѣ доски каменны» — Исх 34. 1; Втор 10. 1). По толкованию свт. Афанасия Великого, звук труб призывает «памятовать о Законе» (Athanas. Alex. Ep. pash. 1. 2); вслед за ним архим. Иоанникий трубному гласу уподобляет голос проповедника,ставляющего паству в истине. Вверху арки в центральной картуше изображено «Коронование Пресв. Богородицы» (надпись: «Гради ѿ Лѣвана не вѣсто, гради ѿ Лѣвана, гради, вѣдеши вѣчнннн» — Песн 4. 8). В левом картуше — сеятель из притчи (надпись: «Изыде сѣи да сѣеть» — Мф 13. 3; Мк 4. 3; Лк 8. 5), толкование которой дал Сам Иисус Христос, говоря о слушающих и внимающих слову Божию (Мф 13. 19–23; Мк 4. 11–20; Лк 8. 11–18). В правом картуше — всадник с луком («Вѣдѣ(х) и се ко(н) бѣ(л), и сѣда на немъ имѣаше лѣ(к)» — Откр 6. 2); согласно толкованию архиеп. Андрея Кесарийского (Andr. Caes. Apos. 13), текст Откровения о снятии 1-й печати означает апостольское учение, евангельскую проповедь, слово, просветившее язычников. На колоннах у опор арки помещены надписи, напоминающие о сооружении царем Соломоном Иерусалимского храма: слева — «И постави столп(ъ) единъ, и нарече имя емѣ Иакѣм [Иахин]», справа — «И постави столп(ъ) второй, и нарече имя емѣ Вало(ъ) [Воаз]» (3 Цар 7. 21). На базах колонн написаны тексты из истории Самсона: «Се ро(и) пче(л) во ѡстѣ(х) лвовы(х) и ме(л), и иза ѿ ѡ(ст) лво(в) на рѣкѣ свою, и дадаше нды(и)» (Суд 14. 8–9); «Ѡверзе Б[о]х гавѣ на челюсти, и изыде из неа вода, и пи» (Суд 15. 19), которые проиллюстрированы ниже в картушах. В Свяц. Писании это место, где повествуется о загадке Самсона, которую тот предложил разгадать гостям на брачном пире, является одним из наиболее сложных для понимания и толкования. Его включение в программу гравюры указывает читателям на трудности постижения Библии. Возле нижнего края в центре — надпись гравера «евстратѣй. д.» (Ровинский. Словарь гравиров. Стб. 200).

В переизданиях сочинения архим. Иоанникия (К., 1663; Львов, 1665) иконография данной выходной гравюры точно не повторялась, и только она включает сюжет «Коронование Пресв. Богородицы»; др. гравюра предвзвывает и дополнение к сбор-



Выходная гравюра  
из кн. «Ключ разумения»  
архим. Иоанникия (Галатовского).  
К., 1659 г.

нику (К., 1660) с рассказами о чудесах Божией Матери и Ее чудотворных иконах, которые в посл. стали основой для отдельного сочинения архим. Иоанникия Богородичной тематики — «Небо Новое» (Львов, 1665).

На выявленных небольших по размеру иконах XIX — нач. XX в., основанных на гравюре ок. 1659 г. или

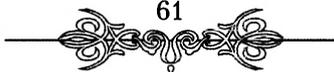


Икона «Ключ разумения».  
Кон. XIX в. (собрание В. М. Федотова)

ее повторениях, извод воспроизводится более упрощенно, некоторые сюжеты и иконографические детали отсутствуют. Так, общая форма арки видоизменяется, остается только архивольт с постаментами (иногда всего два 4-гранных столба), не воспроизводятся композиции в нижних углах иконы, нет всех или некоторых пояснительных надписей.

Смысловым центром также является ключ, как правило выполненный золотом или серебром; изображения скрещенных труб и скрижалей завета передвинуты на столбы. Композиция «Коронование Пресв. Богородицы» в облачном сегменте укрупнена, рисунок фигур варьируется. Образы сеятеля и всадника в верхних углах средника размещены на поземе непосредственно над столбами, без картушей и обрамления.

Наиболее ранним известным примером является икона 2-й четв. XIX в. (ГИМ; на обороте дарственная надпись): золотые фигуры сеятеля и всадника представлены в виде статуй на перспективных постаментах, нет изображений труб и скрижалей завета, а также надписей. Над образом «Коронование Пресв. Богородицы» в клейме написан сюжет «Обрезание Господне». Средник окружает золотая рокайльная рамка с тональной проработкой. Не исключено, судя по колористическому и композиционному решению, что икона повторяет более ранний образец. Три иконы этого извода традиц. стилистики (собрание В. М. Федотова; см.: Каталог иконописи В. Федотова / Сост. Я. Э. Зеленина. М., 2013. Кн. 1: Иконогр. и худож. редкости. С. 280–281, 364–365. Кат. 111, 148) созданы в иконописных слободах Владимирской губ., где, возможно, разработка этой иконографии в XIX в. получила новый импульс. Мстѣрская икона кон. XIX — нач. XX в. выделяется качественным письмом и подробными текстами: «изыде сей да сѣеть»; «исе конь вѣлз седми на немъ имѣаше лѣк»; «горе законникамъ взасте ключъ разума. сами невидосте възходящимъ возбраняете»; «рече Г(с)дь къ Мойсею сотвори себѣ двѣ трубы серебряны»; «рече Г(с)дь къ Мойсею глагола истещи себѣ двѣ дщи каменны». В отличие от ряда др. произведений на нижнем поле имеется подпись: «Ѡбразъ ключъ разума». Две маленькие иконы (2-й пол. и кон. XIX в.), писанные на золотом фоне, похожи на паломнические или «раздаточные» образы. На иконе-пяднице 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: Образ священный: Редкие иконы XV — нач. XIX в. из частных собр. М., 2014. С. 109. Кат. 221) справа и слева в архитектурных нишах представлены избранные святые (святитель и преподобный), надписей нет. На обороте процарапаны тексты о заказе, относящемся к др.





изводу («Кунавино... Федосье Ивановой Калиничевой...» и др.). Существуют совр. иконы «К. р.».

Кроме того, существовал др. тип икон с подобным наименованием, на к-рых изображалась в рост Пресв. Богородица, а в нижней части композиции был нарисован ключ. Местноточимый образ, празднование которому совершалось 1 апр., находился в нач. XX в. в кладбищенской Троицкой ц. г. Балахна Нижегородской губ. Перед иконой служили молебны перед началом учения, прося о помощи в овладении знаниями (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 227). Сохранилась икона с таким названием



Икона «Ключ разумения». 2-я пол. XIX в. (собрание В. М. Федотова)

кон. XIX — нач. XX в., которая, согласно штампу на обороте, была создана иконописцем К. А. Першиным в Палехе (частное собрание). Богородица стоит на облаках вполоборота вправо, Младенец восседает на Ее левой руке (тип «Одигитрия»), изображение ключа под ногами плохо читается или отсутствует; фон золотой с полями «на эмалевое дело». По-видимому, в этом изводе отразился один из прославляющих Божию Матерь эпитетов из Великого Акафиста: «Радуйся, ключу Царствия Христова» (икос 8).

Название «К. р.» иногда встречается на иконах Божией Матери «Прибавление ума», напр. на мстерских образах 2-й пол. XIX в. (ГИМ, ЦМиАР, частные собрания; см.: Образ Богородицы: Иконы XVI — нач. XX в. / ГИМ. М., 2012. С. 78–79. Кат. 30; О Тебе радуется: Рус. иконы Богоматери XVI — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР; сост.: Л. П. Тарасенко. М., 1995. С. 67. Кат. 58).

Э. В. Ш., Я. Э. З.

«КЛЮЧ РАЗУМЕНИЯ», руководство по знаменной и линейной *киевской* нотациям, написанное Тихоном Макариевским, монахом (с 1675 архимандрит) Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы мон-ря, между 1670 и 7 марта 1677 г. «К. р.», ранний и наиболее обширный *двознаменник*, часто рассматривается как источник для изучения *знаменного распева* и его нотации, но также имеет значение как один из первых памятников теории линейной нотации в России и как материал для исследования взаимодействия 2 нотаций. В оригинале руководство не озаглавлено, «К. р.» — название имеющегося в трактате рисунка ключа, к-рое перенесено исследователями на весь текст. Др. встречающееся название — «Сказание о нотном гласобежании» — дано по заголовку раздела, с к-рого начинается руководство в нек-рых списках.

«К. р.» посвящен изучению отдельных знамен и мелизматических формул (*фит* и «строк мудрых»), а также частично *помет*. Мон. Тихон использовал методы экземплификации (объяснения с помощью примеров) и транскрипции *дробным знаменем* и линейной нотацией, к-рая в свою очередь была здесь описана.

**Рукописная традиция, датировка, авторство, источники.** Найдено более 20 списков «К. р.» посл. четв. XVII — нач. XVIII в. Полный каталог списков «К. р.» не опубликован.

Трактат переписывался в отдельных кодексах (напр.: РГАДА. Ф. 181. № 455; № 464; РНБ. Погод. № 377), в теоретических сборниках (РНБ. Q. XII. 1; РГБ. Ф. 379. № 2), вместе с певч. книгами (напр.: ГИМ. Син. певч. № 811). Варианты текста «К. р.» весьма многообразны. Переписчики по-разному располагали части руководства (РГБ. Ф. 379. № 2, 3). Существует ряд списков без линейной нотации и с различным сокращением некоторых разделов (РГАДА. Ф. 181. № 464; ГИМ. Син. певч. № 601, 811; РНБ. Погод. № 376; БАН. Тек. пост. № 315 и др.), вплоть до знаменного руководства. Иной вариант — использование фрагментов «К. р.» в качестве руководства по линейной нотации (ГИМ. Муз. № 4072; Барс. № 1382). В 2 списках присутствует интерполяция раздела о пометах с описанием обычных и странных помет (ГИМ. Син. певч. № 1332; РНБ. ОЛДрП. Q. 649). Списки различаются расположением ли-

нейных и знаменных строк в двознаменных разделах, ключами, редактурой, дополнениями.

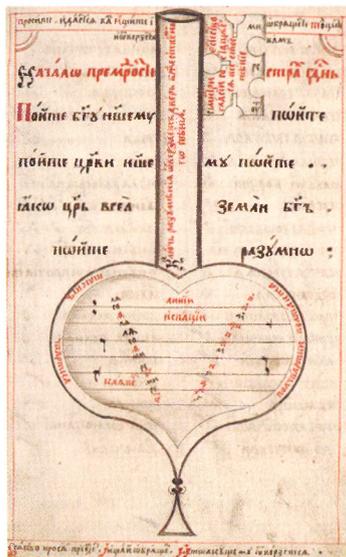
Как целый текст «К. р.» перестали переписывать, когда знаменная нотация вышла из широкого употребления в офиц. Церкви, что косвенно свидетельствует об основной категории читателей «К. р.». Последние списки относятся к 1-му десятилетию XVIII в. (РГАДА. Ф. 181. № 455; РНБ. Погод. № 376). Некоторый интерес к «К. р.» сохранялся и позднее, как в офиц. Церкви (фрагменты присутствуют в нотолинейных сборниках МГК. В. 68 и ГИМ. Барс. № 1382), так и у старообрядцев, которые цитируют «К. р.» в *азбуках певческих*.

Нижняя граница датировки «К. р.» устанавливается по наличию цитат из «Извещения о согласнейших пометах» (1670) мон. Александра Мезенца, верхняя — по 1-му известному датированному списку — РГАДА. Ф. 181. № 464 (ркп. написана арзамасцем Петром Мелетиевым, сыном Белковым, 7 марта 1677).

Имя автора «К. р.» сообщается в акростихе, к-рый читается в значительном числе списков. Прот. Василий Металлов приписал Н. П. Дилецкому участие в составлении «К. р.» на основе фразы в его «Музыкальной грамматике»: «Якоже рекох в тихоновской мусикии» — и представления (вслед за прот. Димитрием Разумовским и А. С. Родосским) о наличии в «К. р.» некой 2-й части о *партесном пении*, к-рую он атрибутировал Дилецкому. Эта гипотеза сформулирована без непосредственного обращения к рукописям «К. р.» и, несмотря на поддержку нек-рых исследователей (В. В. Протопопов, Д. М. Буланин, Е. К. Ромодановская), не находит текстологического подтверждения (подробнее см.: Воробьев. 2012).

При написании «К. р.» мон. Тихон Макариевский использовал в качестве источников отдельные тексты, а также опирался на известные ранее темы и методы, по-новому их сочетая. Чаще всего он обращался к «Извещению...» мон. Александра Мезенца, из к-рого взял отдельные фрагменты. Тихон развил классификацию знамен «Извещения...», а также заимствовал метод двойной транскрипции: в «Извещении...» ирмос «Христос раждается» приведен в оригинальной версии и в 2 вариантах транскрипции — дробным знаменем и экспериментальной, «теоретичес-





Пометное руководство  
в кн. «Ключ разумения»  
мон. Тихона Макариевского.  
70–80-е гг. XVII в.  
(РНБ. Q.XII.1. Л. 4)

кой» невменной нотацией на основе знаменной; в «К. р.» использованы дробное знамя и линейная нотация. В привлечении линейной нотации в «К. р.» можно видеть развитие идеи мон. Александра Мезенца — его экспериментальная нотация основана на принципах линейной («мерюю против нотного гласоступания»). Акrostих «Извещения...» является ближайшим прообразом для акrostиха «К. р.».

Другой, далекий от музыки источник «К. р.» — сборник архим. Иоанникия (Галятковского) «Ключ разумения» (1659), из которого был заимствован рисунок ключа, а также общая композиция соответствующего листа с цитатами из Библии вокруг ключа и с надписями на нем.

Структура «К. р.» с множеством разделов напоминает сборники различных руководств, распространившиеся с нач. XVII в., с тем отличием, что в «К. р.» взаимодополняемость разделов более строго выдержана. Важной особенностью «К. р.» является скрепление текста вводной частью, в которой объявляются темы труда, и заключением, подводющим итог. Это весьма необычно для муз. руководств XVII в. и определенно имеет прообразы вне рус. муз. традиции того времени. Можно полагать, что в такой структуре отражаются 3 риторические части (ексординум, наррация и конклюдия), о которых писал архим. Иоанникий (Галятковский) в трактате «Наука, албо способ зложения казаня» в составе своего «Ключа разумения».

**Пометы.** В рисунке ключа предполагается небольшое руководство с 13 пометами и со словами *сольмизации*, расположенными на 7-линейном нотоносце. Демонстрируется диатонический звукоряд в восходящем движении. Одна из используемых помет — *цв* — необычна; в др. теоретических памятниках обнаружить ее не удастся. Она имеет значение высокой странной пометы, транспонируя на определенном участке ряд знамен на целый тон вверх. Если в обычном случае на транспонирование вверх указывает буква *с*, то в данном случае — *ц*. В рядовом изложении мон. Тихон Макариевский использует низкие странные пометы, обозначаемые крыжом. При этом пометы *г* «с крыжом» и *н* «с крыжом» имеют два значения — обычной пометы и низкой странной (в зависимости от напева).

В списках с интерполяцией разделов о пометах ряд обычных помет расширен до 15 за счет добавления помет *м*, *п*, *в* «с двумя хохлами». Далее разъясняются низкие и высокие странные пометы при помощи сольмизации и на примерах из песнопений. Автор данного раздела рекомендует использовать крыжи только для странных помет, заменяя крыжевые пометы обычного ряда пометами, помещаемыми под знаменем.

**Теория линейной нотации.** Линейная нотация использована в «К. р.» как инструмент для изучения знаменной нотации. В параграфе «Сказание о нотном гласобегании» мон. Тихон Макариевский поместил некоторые сведения из теории линейной нотации: разъяснил принцип нотоносца, описал длительности, а также прокомментировал употребление бемоля, попутно сообщив некоторые сведения о сольмизации. Так, при использовании неключевого бемоля меняется гексахорд, что фактически меняет систему *cantus durus* на *cantus mollis*. Возвращение в *cantus durus* осуществляется с помощью бемоля («дондеже станет бемул по простому клявесу»), что подразумевает использование бемоля для нейтрализации предыдущего бемоля. О возможном использовании бемоля как знака, повышающего соседний звук, упоминали некоторые исследователи (напр.: Цалай-Якименко О. С. Київська нотація як релятивна система (за рукописами XVI–

XVII ст.) // Українське музикознавство. К., 1974. Вип. 9. С. 197–224; Конотоп А. В. Русское строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология. Стил. Культурный контекст. М., 2005. С. 100–102), однако далеко не все примеры выглядят убедительно. Возможно, такая функция бемоля не являлась свойством исключительно киевской нотации, а существовала и в западноевропейской традиции (Berger K. Musica Ficta: Theories of Accidental Inflections in Vocal Polyphony from Marchetto Da Padova to Gioseffo Zarlino. Camb., 1987. P. 30). Цитированная фраза из «К. р.» является пока единственным известным описанием такой функции бемоля в источниках по теории музыки.

В отдельных списках «К. р.» предложены некоторые дополнительные сведения, напр. о «бемулярном клявише» (РГБ. Ф. 379. № 3).

Терминология линейной нотации, используемая в «К. р.», имеет лат. и польск. корни: *чвартка* (польск. *czwartka*), *бемул* (польск. *bemul*), *голос* (в значении сольмизационного слога — от лат. *vox*), *отмена* (польск. *odmiana* — ср.: *Gorczyń J. A. Tabulatura muzyki albo Zaprawa muzykalna. Kraków, 1647, 1990* (Monumenta musicae in Polonia. Ser. D, Bibl. antiqua; 16). [B8]), *испация* (лат. *ispantium*?). Поскольку в «К. р.», как и в др. русских текстах о музыке традиции линейной нотации XVII в., ряд польскоязычных терминов был использован ранее, чем в польск. текстах, это руководство является также источником и для польск. теории музыки.

**Наследие «К. р.» в более поздней традиции.** Назидательность виршей с акrostихом обеспечила их популярность отдельно от «К. р.». Они есть в сб. «Круг великий миротворный» 1680 г. (РГБ. Ф. 178. № 1372), в компиляции на основе вариантов трактата Дилецкого (ГИМ. Син. певч. № 777, нач. XVIII в.), в старообрядческих певч. азбуках (напр.: РГБ. Ф. 210. № 3, сер. XIX в.), в т. ч. в переложении на крюки (напр.: РГБ. Ф. 178. № 881, сер. XIX в.; в виде двознаменника — РГБ. Ф. 379. № 6, сер. XIX в.; транскрипцию фрагмента по ркп. сер. XVIII в. РГБ. Ф. 210. № 2 см. в изд.: Протопопов. 1989. С. 68–69).

Структура «К. р.» стала одним из образцов для старообрядческих азбук. Имели место и прямые заимствования, прежде всего вводной



части и заключения, к-рые выполняли в старообрядческих азбуках риторические функции (напр.: РГБ. Ф. 379. № 7, 8–1, обе — сер. XIX в.). Изображение ключа нередко помещалось в старообрядческих азбуках: с пометами — как наглядное пособие (РГБ. Ф. 210. № 3), в виде простого рисунка — как символ изучения знаменной премудрости (РГБ. Ф. 379. № 8–1). В редких случаях замешивалось «Сказание о нотном гласобовании» (РГБ. Ф. 210. № 3).

В теоретической части нотации влияние «К. р.» на последующие тексты незначительно. Можно отметить развитие классификации знамен (напр.: ГИМ. Син. певч. № 930).

**Издания.** Проект публикации «К. р.» вместе с др. древнерус. руководствами был задуман В. Ф. Одоевским и обсуждался в Об-ве древнерусского искусства. Для этого проекта в 1866 г. были отлиты пунсоны и матрицы знаменного шрифта (см.: Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников. 1861–1918. М., 2002. С. 37, 96. (РДМДМ; 3)). Прот. Д. Разумовский подготовил копию «К. р.» на основе сличения 4 рукописей (РГБ. Ф. 310. № 4. 12, ок. 1863; описание копии — РГБ. Ф. 310. № 4. 11, 60-е гг. XIX в.). После смерти Одоевского проект остался без руководителя и не был осуществлен. Вирши из «К. р.» неоднократно издавались (см.: *Ундольский В. М.* Замечания для истории церковного пения в России // ЧОИДР. 1846. № 3. Отд. 1. С. 15; *Игнатъев А. А.* Богослужбное пение Православной Русской Церкви с кон. XVI до нач. XVIII в. по крюковым и нотно-линейным певчим рукописям Соловецкой 6-ки. Каз., 1916. С. 349–350; и др.). «К. р.» был опубликован как часть факсимиле рукописи кон. XVII в. РНБ. Вяз. Q. 215 (Знамена осмогласного пения с литерными пометками и линейными нотами. СПб., 1880. (Изд. ОЛДрП; 41)). Фрагменты «К. р.» по отдельным спискам изданы Д. С. Шабалиным (Певческие азбуки Древней Руси: Тексты. Краснодар, 2004. С. 255–257, 302–304, 314–320). Полного научного издания «К. р.» не существует.

Лит.: *Разумовский Д. В.*, прот. Церковное пение в России. М., 1868. Вып. 2. С. 170, 211; он же. Церковнорусское пение // Тр. I Археол. съезда, 1869. М., 1871. Т. 2. С. 444–466 [о «К. р.»: С. 457]; *Родосский А. С.* Описание нотной рукописи Кириллобелозерского монастыря № 677/934, содержащей в себе «Аз-

буку» Александра Мезенца и «Ключ» Тихона Макарьевского. СПб., 1888; *Металлов В. М.*, прот. Старинный трактат по теории музыки 1679 г., составленный киевлянином Н. Дилецким // РМГ. 1897. № 12. Стб. 1751–1754; *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 392–409; *Никишов Г. А.* Двознаменники как особый вид певч. рукописей посл. четв. XVII — нач. XVIII в.: АКД. М., 1977. С. 18–24; он же. К вопросу о составе «Ключа» Тихона Макарьевского // МААС. 1985. Т. 7. Р. 707–718; *Дилецкий Н.* Идея грамматики музыкальной // Публ., пер., исслед., коммент.: В. В. Протопопов. М., 1979. С. 469–473, 565–566, 630, примеч. 101. (ПРМИ; Вып. 7); *Смоляков Б. Г.* Знаменная композиция на текст Тихона Макарьевского // Невские хоровые ассамблеи: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Прошлое и настоящее русской хоровой культуры». Л., 18–24 мая 1981 г. М., 1984. С. 99–101; он же. Попевоный раздел «Ключа разумения» как важный информативный свод распевов знамен // Музыкальная культура средневековья. М., 1992. Вып. 2. С. 80–83; *Протопопов В. В.* Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989. С. 65–69; *Мосягина Н. В.* «Ключ разумения» Тихона Макарьевского — «словарь» знаменного распева 2-й пол. XVII в. // Музыкальное наследие России: Истоки и традиции. СПб., 2001. С. 148–156; она же. «Теоретические статьи» в «Ключе разумения» мон. Тихона Макарьевского // Древнерусское песнопение: Пути во времени. СПб., 2004. Вып. 1: По материалам науч. конф. «Бражниковские чтения—2002». С. 150–156; она же. Странные голоса в «Ключе разумения» и теории древнерус. церковнопевч. искусства 2-й пол. XVII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 5. 2013. Вып. 2(11). С. 96–106; она же. «Ключ разумения» мон. Тихона Макарьевского — муз.-теоретич. трактат 2-й пол. XVII в.: Канд. дис. СПб., 2014; *Буланит Д. М.*, *Ромодановская Е. К.* Тихон Макарьевский // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 31–42 [о «К. р.»: С. 38–40]; *Гусейнова З. М.* Фитные названия в теоретических руководствах XVII в. // Манрусум: Вопросы истории, теории и эстетики духовной музыки: Междунар. музыкаловедческий ежегодник. Ереван, 2009. Т. 3. С. 204–213; *Шлихтина Ю. Р.* «Ключ разумения» архим. Тихона Макариевского в контексте эпохи // Гимнология. 2011. Вып. 6. С. 360–369; *Воробьев Е. Е.* Рукопись «многочисленного крылоского дьячка арзамаса Петра Мелетиева сына Белкова» и вопросы происхождения «Ключа» Тихона Макарьевского // Вопросы муз. образования. Арзамас, 2012. Вып. 3. С. 5–24.

**Е. Е. Воробьев**

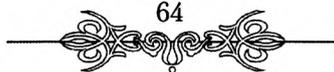
**КЛЮЧЕВСКИЙ** Василий Осипович (16.01.1841, с. Воскресенское Пензенского у. и губ., ныне с. Воскресеновка Пензенского р-на и обл.—12.05.1911, Москва), историк, проф. имп. Московского ун-та, МДА.

**Источники сведений для изучения биографии К.** являются опубликованные им работы, письма, документы учреждений, в которых К. учился и преподавал, протоколы заседаний с участием К., а также воспоминания современников. Наряду с изданными документами и ра-

ботах К. важные сведения о его жизни и творчестве содержат материалы его архива. Основная часть, хранящаяся в ОР РГБ (Ф. 131), включает в себя 907 дел, относящихся к 1860–1911 гг. Отдельные документы из архива К. также представлены в др. фондах ОР РГБ (напр., Ф. 172) и иных архивохранилищах: РГАЛИ, РГИА, РГАДА, Научном архиве ИРИ РАН, ОПИ ГИМ, Архиве РАН и др. Ряд важных материалов, раскрывающих биографию К., представлен в архиве Пензенской ДС, ныне хранящемся в Гос. архиве Пензенской обл. (опубл.: ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. 17–315). Значительную часть архива составляет переписка К. с разными лицами и рядом учреждений, а также материалы к общим и специальным работам и курсам: черновые заметки о А. Л. Шлёцере, И. Н. Болтине и др., выписки из копийных книг *Троице-Сергиевой лавры*, архива *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мужского монастыря*, отдельных житий святых (напр., прмч. *Адриана* Пошехонского, прп. *Антония* Дымского и др.), сказаний иностранцев о России (Дж. Флетчера и др.), актов. В архиве К. также хранятся наброски лекций, тексты выступлений К. на магистерских и докторских диспутах в Московском ун-те и МДА (рецензии на работы М. К. Любавского, А. А. Кизеветтера, П. Н. Милюкова, Н. Ф. Каптерева, Н. И. Серебрянского и др.), отзывы К. на сочинения студентов МДА и т. д. В архив К. входят автографы курсовых сочинений студентов МДА (*Зимин*. 1951).

**Биография.** К. происходил из духовного сословия Пензенской губ. Отец К. Иосиф Васильевич (он принял фамилию Ключевский по названию родного с. Ключи), окончив Пензенскую семинарию (1838), служил диаконом, позднее — священником в церквях восточной части Пензенской епархии. Мать К. Анна Федоровна (урожд. Мошкова) — дочь прот. пензенской Духосошественской ц. Ф. И. Мошкова (совершил крещение К.; см.: ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. III–IV, 1–16).

После смерти И. В. Ключевского в 1850 г. его вдова вместе с 3 детьми (Василием, Елизаветой и Надеждой) переехала в Пензу. Семья проживала в небольшом доме, расположенном в приходе ц. Боголюбской иконы Божией Матери, в к-рой служил родственник К. по матери (муж





ее сестры). В сент. 1851 г. К. был зачислен в Пензенское приходское уч-ще (1851–1856), продолжил обучение в Пензенской ДС (1856–1860), где отличной успеваемостью снискал похвалы преподавателей. В семинарии К. познакомился с основными трудами крупнейших историков, филологов и юристов этого времени — Т. Н. Грановского, С. М. Соловьёва, Ф. И. Буслаева, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина, Н. И. Костомарова и др. В свободное время К. зарабатывал преподаванием: готовил учеников к экзаменам в Московский ун-т.

Не окончив семинарию, в 1861 г. К. поступил на историко-филологический фак-т Московского ун-та. Там он слушал лекции Буслаева (по истории рус. лит-ры), С. В. Ешевского (по всеобщей истории), Соловьёва (по рус. истории) и др., пошел на лекции К. П. Победоносцева и Чичерина, преподававших на юридическом фак-те. В 1861–1863 гг. К. особенно близко сошелся с Буслаевым: он пользовался его домашней б-кой, под его руководством работал в Синодальной б-ке, на его кафедре защитил реферат «Сравнительный очерк народно-религиозных воззрений». С 1863/64 г. К. начал сближаться с Соловьёвым, под его руководством К. написал дипломное соч. «Сказания иностранцев о Московском государстве» (М., 1866).

По окончании Московского ун-та по рекомендации Соловьёва К. был оставлен для подготовки к профессорскому званию на кафедре рус. истории. Под рук. Соловьёва К. трудился над магист. дис. «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871), к-рую защитил в Московском ун-те в 1872 г. (возможно, тему диссертации К. избрал под влиянием Буслаева; впрочем, Соловьёв также активно привлекал агиографический материал к написанию «Истории России...», используя не менее 40 житий святых).

При подготовке магистерской диссертации К. работал в основных архивохранилищах, содержащих славяно-русские списки житий святых: в б-ках Синодальной, Румянцевского музея, Имп. Публичной (гл. обр. с рукописями собрания М. П. Погодина). Он также получил доступ к богатым рукописным коллекциям Е. В. Барсова, Н. С. Тихонравова, А. С. Уварова и В. М. Ундольского. Кроме того, К. работал в б-ке Казан-



В. О. Ключевский.  
Гравюра В. В. Матё  
с фотографии 1897 г.

ской ДА, в к-рой в те годы находилось собрание рукописей Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря. К. неоднократно ездил и в Троицкую лавру, изучал троицкие и волоколамские рукописи в б-ке МДА.

В 1879 г., после смерти Соловьёва, К. занял кафедру рус. истории Московского ун-та, на которой преподавал в должности сначала доцента, а затем — профессора (с 1882 экстраординарного, с 1885 ординарного). В ун-те К. читал общий курс рус. истории, а также специальные курсы. В 1887–1889 гг. К. занимал должность декана историко-филологического фак-та, в 1889–1890 гг. — помощника ректора.

В 1871 г. К. был избран приват-доцентом МДА. В 1872 г. К. стал доцентом, в 1879 г. — профессором, в 1882 г. — ординарным профессором, в 1897 г. — заслуженным профессором кафедры рус. гражданской истории академии, в к-рой он читал курс рус. гражданской истории. В 1906 г. К. покинул МДА; в том же году был избран почетным членом МДА (утвержден в 1907).

В Александровском военном училище К. читал лекции по политической истории, всеобщей и русской (1867–1883). Кроме того, К. преподавал историю на Высших жен. курсах в Москве (1872–1888) и в Московском уч-ще живописи, ваяния и зодчества (1898–1910). В 1893–1895 гг. К. читал курс «Новейшая история Западной Европы в связи с историей России» вел. кн. Георгию Александровичу.

Свидетельством признания заслуг историка является избрание его чле-

ном Об-ва истории и древностей российских (1872; в 1893–1905 К. являлся его председателем), Московского археологического об-ва (1882), Об-ва любителей российской словесности (1874; с 1909 почетный член), Московского литературно-художественного кружка (1910). В 1889 г. К. был избран членом-корреспондентом Имп. АН по разряду истории и древностей российских, в 1900 г. утвержден сверхштатным ординарным академиком, в 1908 г. — почетным членом академии по разряду изящной словесности.

Отпевание К. в университетской церкви мц. Татианы совершили епископы Анастасий (Грибановский) и Трифон (Туркестанов) в сослужении 15 священников. К. был похоронен на кладбище Донского мон-ря (за алтарем Большого собора). В Пензе, в доме, где жил К., с 1991 г. действует Мемориальный музей (ул. Ключевского, 66). В 2008 г. в Пензе был установлен памятник К. Президиумом РАН в 1993 г. была утверждена премия им. В. О. Ключевского за выдающийся вклад в развитие исторической науки. В научных, научно-образовательных и научно-просветительских заведениях России проходят конференции, посвященные памяти К. (Ключевские чтения).

**Основные работы.** Первое крупное сочинение К. было посвящено сказаниям иностранцев о России. Он исследовал ок. 40 памятников XV–XVII вв., многие из которых в это время еще не были переведены на русский язык. В нем, а также в магистерской диссертации проявились качества К.-источниковеда. Он собрал материал в максимальном объеме, его тщательно и всесторонне рассмотрел, провел сравнительный анализ данных разножанровых источников. К источниковедческой проблематике К. обращался и в более поздних работах. Ряд сочинений К. (О хлебной мере в Древней Руси // Древности: Тр. МАО. 1885. Т. 10. Протоколы. С. 68–69; Рус. рубль XVI–XVIII вв. в его отношении к нынешнему // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. 1–72 и др.), а также его специальные курсы («Источниковедение», «Методология русской истории», «Источники русской истории» и др.), прочитанные им в Московском ун-те, во многом заложили основы для развития вспомогательных исторических дисциплин в XX в.



К. принадлежит курс лекций по рус. историографии, а также ряд историографических работ, посвященных отдельным периодам развития русской исторической мысли. В них рассмотрены исторические труды Болтина, Н. М. Карамзина, Соловьёва, Д. И. Иловайского, И. Е. Забелина, Костомарова и др.

В докт. дис. «Боярская дума Древней Руси» (М., 1881), в «Курсе русской истории» и ряде других работ проявился талант К.-историка, продемонстрировавшего склонность к синтезу, к построению целостной картины прошлого. Если в магистерской диссертации К. обращался к источниковедческим вопросам, то в докторской диссертации на основе анализа источников решал конкретные исторические задачи.

К. развивал ряд положений своего учителя Соловьёва. К. вслед за Соловьёвым особое внимание уделил колонизации в рус. истории (согласно К., это был «основной факт» рус. ист. процесса), при этом отставив ее «народный» (стихийный) характер в отличие от своего учителя, рассматривавшего ее как часть гос. политики, направленной на присоединение новых территорий. К. разделял основные положения «родовой теории», являвшейся теоретическим ядром т. н. государственной (историко-юридической) школы, к которой принадлежал Соловьёв (в частности, о «закрепощении» и «раскрепощении» сословий в России); К. воспроизводил и основные оценки своего учителя (взгляд на XVII в. как на период подготовки реформ Петра I и т. д.).

В то же время в отличие от гегельянца Соловьёва К., на к-рого определяющее влияние оказал позитивизм, был склонен к представлению более объемной картины исторического процесса, не ограничиваясь анализом историко-юридических и политических реалий, как это делали представители историко-юридической школы. Следуя теории многофакторности, К. рассматривал прошлое как результат «многообразных и изменчивых, счастливых и неудачных сочетаний» различных фактов и явлений. В своих работах, особенно в «Курсе...», К. уделял внимание не только изучению политической истории и истории отдельных гос. институтов, но и законодательству (Боярская дума Древней Руси. М., 1881; Состав представительства

на земских соборах // Рус. мысль. 1890. № 1. С. 140–178; 1891. № 1. С. 132–147; 1892. № 1. С. 140–172; [О Судебнике царя Федора Ивановича] // Судебник царя Федора Ивановича 1589 г.: По списку собр. Ф. Ф. Мазурина. М., 1900. С. XXV–XXXVIII и др.), истории культуры (прежде всего разделы, написанные К. для «Истории общественного и частного быта» П. Ф. Кирхмана (изд. на рус. яз.: М., 1867)), истории Русской Церкви. В период т. н. великих реформ К. посвятил ряд работ рассмотрению социально-экономической истории, прежде всего оформлению крепостного права (Крепостной вопрос накануне законодательного его возбуждения // Критическое обозрение. 1879. № 3. С. 1–14; Право и факт в истории крестьянского вопроса // Русь. 1881. № 28. С. 14–17; Происхождение крепостного права в России // Рус. мысль. 1885. № 8. С. 1–36; № 10. С. 1–46; Подушная подать и отмена холопства в России // Там же. № 5. С. 106–127; № 7. С. 1–19; № 9. С. 72–87; № 10. С. 1–20; курс лекций «История сословий в России» (1886; 1-е полное изд.— М., 1913) и др.).

Работа над «Курсом русской истории» продолжалась с 70-х гг. XIX в. до 1911 г. В полном виде он был издан в конце жизни К. (М., 1904–1910) (в 70-х гг. XIX — нач. XX в. по студенческим конспектам было осуществлено не менее 22 литографированных изданий). Популярности курса лекций способствовало блестящее в лит. отношении изложение материала.

Ряд работ К. посвящен русской литературе как историческому источнику («Евгений Онегин и его предки» (1887), «Грусть: (Памяти М. Ю. Лермонтова)» (1891), «Воспоминание о Н. И. Новикове и его времени» (1895) и др.).

С именем К. связывают сложившуюся в Московском ун-те в кон. XIX — нач. XX в. историческую школу, в которую входили в первую очередь его ученики: П. Н. Милюков, М. М. Богословский, А. А. Кизеветтер, М. К. Любавский, Н. А. Рожков, М. Н. Покровский, Б. И. Сыромятников, Ю. В. Готье, А. И. Яковлев, В. И. Пичета, С. В. Бахрушин, Я. Л. Барсков и др. К. также оказал значительное влияние на становление С. К. Богоявленского, Г. В. Вернадского, М. А. Дьяконова, С. Ф. Платонова и др. Ученики К. развивали

научные направления, заложенные в трудах учителя: историческую географию и историю колонизации (Любавский, Готье), деятельность органов гос. власти (Любавский, Кизеветтер, Богословский и др.), историографию (Милюков, Кизеветтер, Покровский), историю русской культуры (Милюков), социально-экономические отношения (Кизеветтер, Рожков, Покровский, Богословский, Готье) и др. Историк Церкви С. И. Смирнов продолжил начатое К. источниковедческое изучение древнерус. житий; ему также принадлежит обзор трудов К. по рус. агиографии (ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. 53–63).

Идеи К. оказывали значительное влияние на историков и в советский период, в частности представление К. о Руси «городовой» и «торговой» (Покровский, И. Я. Фроянов и др.), а также отдельные оценки К. царствования *Иоанна IV Васильевича Грозного* (С. Б. Веселовский, В. Б. Кобрин и др.) и т. д. (см.: Усачёв А. С. Longue durée российской историографии // Общественные науки и современность. М., 2002. № 2. С. 102–113).

**Труды по истории Русской Церкви.** К. уделил значительное внимание изучению различных аспектов церковной истории. Согласно подсчетам С. А. Голубцова, этим проблемам он посвятил более 20 публикаций.

Начало изучению церковной проблематики было положено К. в магист. дис. «Древнерусские жития святых как исторический источник». Вероятно, работа задумывалась еще в период написания соч. «Сказания иностранцев...», в к-ром К. уже привлекал памятники агиографии (в частности, Житие Стефана Пермского). В магистерской диссертации историк, желая расширить круг источников по истории освоения Сев.-Вост. Руси, обратился к житиям рус. средневек. святых, которые нередко являлись основателями обителей и организаторами крупных монастырских хозяйств. Историк проанализировал ок. 250 редакций жизнеописаний 166 рус. святых (святителей *Леонтия Ростовского*, *Петра*, *Алексия* и *Ионы Московских*, св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского*, прп. *Сергия Радонежского* и др.), всего было исследовано ок. 5 тыс. списков житий святых. К. разработал методику критики этих текстов. Он установил

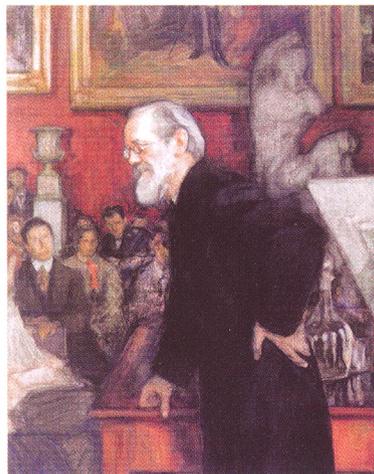
время и место составления как памятников, так и их списков, рассмотрел вопросы об их авторстве и источниках. Достоинства работы были отмечены его офиц. оппонентами Соловьёвым и Н. А. Поповым, а также присутствовавшими на защите Буслаевым, Тихонравовым, Барсовым и др. Барсов обратил особое внимание на «нравственную сторону» труда К., отметив, что он «первым решился подвергнуть жития святых исторической и литературной критике», проанализировав множество их списков, «писанных в разное время, различными старинными почерками, со всевозможными ошибками малограмотных переписчиков» (цит. по: ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. 70).

В магистерской диссертации К. пришел к выводу о подражательности русских агиографов литературным образцам, отражавшим общехрист. духовно-нравственные идеалы. К. заключил, что взгляд авторов житий «на описываемые лица и события оставался, в сущности, всегда одинаковым, и общественные перемены, совершившиеся в XV и XVI веках, отразились на агиобиографии в этом отношении очень слабо» (цит. по: Там же. С. 66), и скептически оценил достоверность житий как источников для изучения исторических событий и явлений. Впосл. К. изменил отношение к источниковедческой ценности агиографических памятников и использовал жития при характеристике истории, экономики, культуры, быта и народного сознания средневеков. Руси в последующих работах (прежде всего в «Боярской думе Древней Руси» и в «Курсе русской истории»). Осознавая источниковедческую ценность житий, содержащих массу бытовых подробностей, К. отмечал, что «в житиях [представлена] жизнь, которой вы не найдете в актах» (Там же. С. 62–63).

Продолжая изучение историко-церковной проблематики, связанное с работой над магистерской диссертацией, К. обратился к исследованию экономического освоения малонаселенных земель иноками рус. обителей. В работе «Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае» (М., 1867), написанной на основе анализа грамот мон-ря, писцовых книг и житий святых (прежде всего Жития преподобных Зосимы и Савватия Соло-

вецких), он рассматривал особенности освоения соловецкими иноками Русского Севера, дав сжатый очерк его социально-экономического развития в XV–XVII вв.

В работе «Содействие Церкви успехам русского гражданского права



В. О. Ключевский.  
Портрет историка. 1909 г.  
Худож. Л. О. Пастернак

и порядка» (ПрТСО. 1888. Ч. 42. С. 382–412) К. дал обзор истории взаимоотношений Церкви, общества и гос-ва в России. Особое внимание историк уделил воспитательной роли Русской Церкви. Оценивая ее деятельность в целом, К. отметил направленность на то, чтобы «сделать гражданский закон проводником нравственного начала, построить гражданский союз, в котором закон опирался бы на нравственное чувство и даже им заменялся, наконец, настроить личную волю к отречению от своих законных прав во имя нравственного чувства» (Православие в России. 2000. С. 342).

В обстоятельной рецензии на труд В. С. Иконникова «Исследование о главных направлениях в науке русской истории в связи с ходом образованности» (ПО. 1869. № 10. С. 439–469; № 12. С. 737–759) К. затронул ряд вопросов истории церковной и культурной жизни на Руси в связи с визант. влиянием (последнее, по замечанию К., составляет «едва ли не половину истории религиозно-нравственного и умственного развития Древней Руси»; см.: Православие в России. 2000. С. 412). К. пришел к выводу, что это влияние при всей его значимости не стоит переоценивать (в частности, такой феномен в истории Русской Цер-

кви, как монастырская колонизация, явно имел рус. происхождение; см.: Там же. С. 461).

В речи «Значение преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства» (БВ. 1892. № 11. С. 190–204) К. затронул ряд аспектов истории Русской Церкви 2-й пол. XIV в. Как отметил ученый, ключевые фигуры в церковной истории этого времени — святые митр. Алексий, Сергий Радонежский и Стефан Пермский, «подвизаясь каждый на своем поприще, делали одно общее дело, которое простиралось далеко за пределы церковной жизни и широко захватывало политическое положение всего народа», сплачивая его в единое целое. Именно благодаря духовно-воспитательной деятельности этих подвижников их последователям удалось «так успешно собрать в своих руках материальные, политические силы русского народа», что сделало возможным его духовное возрождение после векового монгольского ига (Там же. С. 312).

В работе, посвященной истории благотворительности в Др. Руси (Добрые люди Древней Руси // БВ. 1892. № 1. С. 77–96), К. на конкретно-историческом материале рассмотрел, как на практике применялся христианский принцип любви к ближнему. На Руси он принял формы «общественного человеколюбия» в ходе раздачи милостыни нищим, которая была массовым явлением.

Историко-церковной тематике К. посвятил и ряд др. работ: «Образцовые писатели русских житий в XV в.» (ПО. 1870. № 8. С. 178–210; № 9. С. 228–353; № 10. С. 478–503), «Греческая церковь в Лондоне в первой половине XVIII в.» (ПО. 1871. № 1. С. 43–62), «Аллилуия и отец Пафнутий» (Совр. известия. 1872. № 75. С. 2), «Псковские споры» (ПО. 1872. № 2. С. 283–307; № 10. С. 466–491; № 12. С. 711–741), «Новооткрытый памятник по истории раскола» (БВ. 1896. № 3. С. 490–499), «О просветительной роли Стефана Пермского» (1898, не опублик.).

К. принял активное участие в издании ряда важных источников по истории Русской Церкви. В приложении к «Древнерусским житиям святых» он опубликовал «Записку Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского» (основной источник Жития прп.



Пафнутия), фиксирующую начало почитания преподобного, «Слово... о житии и о хождении и о погребении» свт. Николая Чудотворца, фрагмент Жития прп. Зосимы Соловецкого. Также К. издал важный для истории рус. канонизации рассказ «О новых чудотворцах», помещенный в Житии митр. Ионы 3-й редакции (сер. XVI в.), повествующий о Соборах 1547–1549 гг. Этот фрагмент содержит древнейший перечень лиц, причтенных к лику святых на этих Соборах (см.: Древнерус. жития святых. 1871. С. 439–463, прил. I–IV. Кроме того, К. написал предисловия к публикациям Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией Матери (СПб., 1878) и Жития прп. Филиппа Ирапского (СПб., 1879. (ОЛДрП; 46)).

К. неоднократно рецензировал книги по церковной тематике. Так, в 1871 г. он сделал обстоятельный разбор работы М. И. Горчакова «О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Св. Синода. (988–1738 гг.)» (ПО. 1871. № 9. С. 328–340). В публикации 1868 г. К. рассмотрел особенности издания сентябрьского тома Великих Четых-Миней (Москва: Газ. 1868. № 90). В 1870 г. историк привлек внимание читателей к составленному А. Е. Викторовым описанию славяно-русских рукописных книг собрания Ундольского (Рукописная б-ка В. М. Ундольского // ПО. 1870. № 5. С. 872–894); в собрании имелось значительное число списков русских оригинальных и переводных житий. К. проанализировал работы Н. Ф. Каптерева «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством, 1669–1707» и «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», С. К. Смирнова «История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814–1870)», Н. С. Суворова «О церковных наказаниях: опыт исследования по церковному праву», С. И. Смирнова «Древнерусский духовник» и др. К. написал не менее 36 отзывов на кандидатские, магистерские и докторские сочинения, представленные к защите в академии (опубл.: ЧОИДР. 1914. Кн. 1. С. 80–122).

Арх.: РГБ ОР. Ф. 131 (Архив В. О. Ключевского); Козьменко И. В. Опись мат-лов фонда Ключевского Василия Осиповича. Ф. 131. М., 1949. [Маш.] // Там же. Соч.: Соч.: В 8 т. М., 1956–1959; Соч.: В 9 т. М., 1987–1990; Неопубликованные произведе-

дения. М., 1983; Древнерус. жития святых как ист. источник. М., 1871, 1988<sup>р</sup>, 2006<sup>р</sup>; Опыты и исследования: Первый сб. ст. М., 1915<sup>2</sup>; Очерки и речи: Второй сб. ст. М., 1913; Отзывы и ответы: Третий сб. ст. М., 1914; Исторические портреты. Деятели ист. мысли. М., 1991; Афоризмы и мысли об истории. Пенза, 1992; Боярская Дума Др. Руси. Добрые люди Др. Руси. М., 1994<sup>р</sup>; Лекции по рус. истории, читанные на Высших женских курсах в Москве, 1872–1875. М., 1997; Православие в России: [Сб. ст.]. М., 2000; Письма В. О. Ключевского в Пензу: [1861–1903 гг.]. Пенза, 2002; В. Ключевский: [Записные книжки]. СПб., 2003.

Лит.: Заозерский Н. А. 25-летие профессорской службы В. О. Ключевского в МДА // БВ. 1896. № 12. С. 475–489; Сборник ст., посвящ. В. О. Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню 30-летия его профессорской деятельности в Моск. ун-те (5 дек. 1879 – 5 дек. 1909 г.). М., 1909; Сыромятников Б. И. В. О. Ключевский и русская историческая наука // Вопросы права. М., 1911. Кн. 8(4). С. 15–41; В. О. Ключевский: Характеристики и воспоминания. М., 1912; ЧОИДР. 1914. Кн. 1: [Памяти В. О. Ключевского: Биогр. очерк; Речи, произнесенные в чрезвычайном заседании Об-ва 12 нояб. 1911 г.; Мат-лы к биографии; Список печ. трудов]; Зимин А. А. Архив В. О. Ключевского // Зап. ОР ГБЛ. М., 1951. Вып. 12. С. 76–86; Киреева Р. А. В. О. Ключевский как историк рус. ист. науки. М., 1966; она же. Ключевский В. О. // Историки России: Биографии. М., 2001. С. 313–322; Чумаченко Э. Г. В. О. Ключевский – источниковед. М., 1970; Нечкина М. В. В. О. Ключевский: История жизни и творчества. М., 1974; Черепнин Л. В. В. О. Ключевский // Отечественные историки XVIII–XX вв.: Сб. ст., выступлений, восп. М., 1984. С. 74–91; Freeze G. L. Russian Orthodoxy in Pre-revolutionary Historiography: The Case of V. O. Kliuchevskii // Canadian-American Slavic Studies. Pittsburgh, 1986. Vol. 20. N 3/4. P. 399–416; Эммонс Т. Ключевский и его ученики: Пер. с англ. // ВИ. 1990. № 10. С. 45–61; Федотов Г. П. Россия Ключевского // Он же. Судьба и грехи России: Избр. статьи по философии рус. истории и культуры. СПб., 1991. Т. 1. С. 329–348; Ключевский: Сб. мат-лов. Пенза, 1995. Вып. 1 [Библиогр.]; Vyrttes R. F. V. O. Kliuchevskii, Historian of Russia. Bloomington, 1995 [Библиогр.]; Толубцов С. Профессура МДА. С. 52–54; Попов А. С. В. О. Ключевский и его «школа»: Синтез истории и социологии. М., 2001; Шаханов А. Н. Рус. ист. наука 2-й пол. XIX – нач. XX в.: Московский и Петербургский ун-ты. М., 2003. С. 110–267; Малето Е. И. В. О. Ключевский и Моск. об-во истории и древностей российских: (По мат-лам Науч. архива ИРИ РАН) // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.): Сб. ст. М., 2004. С. 252–281; В. О. Ключевский и проблемы рос. провинциальной культуры и историографии: Мат-лы науч. конф.: В 2 кн. М., 2005; О нравственности и рус. культуре: Писатели и люди искусства о В. О. Ключевском. М., 2006<sup>2</sup>; Каталог личных архивных фондов отечественных историков: 1-я пол. XIX в. / Сост.: М. П. Мироненко. М., 2007. Вып. 2. С. 401, 558. Библиогр.: История ист. науки в СССР: Октябрьский период: Библиогр. М., 1965. С. 295–298, 360. № 4966–5034, 6156.

А. С. Усачёв

**КЛЮЧЕВСКИЙ В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Ардатовской и Атяшевской епархии Мордовской митрополии), находится близ пос. Тургенево Ардатовского р-на Республики Мордовия.

**1707–1918 гг.** Основан как загородный двор или пустынь *Алатырско-го во имя Св. Троицы мон-ря*. Располагался близ с. Четвертакова, рядом с почитаемым источником (ключом), местом явления местночтимой Казанской Ключевской иконы Божией Матери. В 1707–1708 гг. по указу местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Стефана (Яворского)* над источником была построена и 29 авг. 1708 г. настоятелем четвертаковского храма свящ. Иоанном с клириками освящена деревянная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. Строительством руководили настоятели алатырского Троицкого мон-ря Лев (Александровский) и Иона (Шатилов). Согласно описи 1764 г., церковь «в длину на двенадцати сажнях, в ширину на пяти сажнях, около той церкви паперть. Та церковь крыта тесом, весьма ветха, на церкви крест железной позолочен. Цепи железные, в церкви трои двери на крюках и петлях железных, скобы железные, у передних дверей замок нутреной личинной»; антиминс «печатан на полотне», подписан в 1701 г. митр. Нижегородским и Алатырским *Сильвестром (Холмским)* (цит. по: Герасимов. 2007. С. 12, 20).

В 1764 г. Казанский храм с др. постройками был приписан к алатырскому Троицкому мон-рю в качестве загородного двора. Здесь имелись 2 келейные избы, сложенные из сосновых бревен, погреб, баня, скотный двор; в 1769 г. проживали алатырские иеромонахи Иаков (Иванов) и Иов, мон. Авраамий, пономарь Мисаил. В 1767–1768 гг. по благословению еп. Нижегородского и Алатырского *Феофана (Чарнуцкого)* на месте обветшавшего был построен и в июне 1769 г. архим. Варлаамом (Михайловым) освящен новый деревянный Казанский храм.

В 1806 г. недалеко от источника, на холме, над родником, алатырский архим. Авраамий (Соловьёв) заложил каменный Казанский храм. Строительство началось по указам имп. *Александра I Павловича* от 3 июня 1804 г. и от 11 сент. 1806 г. и осуществлялось на средства М. Ф. Кикиной († 1819), вдовы секунд-майора,





Церковь в честь  
Казанской иконы Божией Матери  
в Ключевском мон-ре.  
Фотография. 2007 г.

проживавшей в имении близ Алатыря, И. П. Тургенева с сыновьями и др. благотворителей. Освящение храма состоялось 29 июня 1807 г., в день празднования апостолов Петра и Павла, по благословению еп. Казанского и Симбирского Павла (Зернова). Освящение совпало с открытием местной Ключевской, или Четвертаковской, ярмарки, это событие привлекло множество паломников. В нач. 40-х гг. XIX в. к четверику храма пристроили трапезную, а во 2-й пол. XIX в. — звонницу (по др. сведениям, колокольню). В 1851 г. установили иконостас, перенесенный из Сергиевского храма алатырской обители. По описи 1856 г., церковь (9 саж. в длину, 5 саж. в ширину, 12 саж. в высоту) имела 23 окна, железную крышу, окрашенную «медяноку».

У родника, на месте старой Казанской ц. (1767–1768), стояла часовня с купальней, несколько раз перестраивавшаяся, деревянный келейный корпус (1809). Согласно ведомости 1848 г., составленной алатырским архим. Иезекиилем, загородный двор владел 10 дес. 816 кв. саж. земли, в т. ч. 9 дес. 2092 кв. саж. огородной и порожней, 350 саж. «под разным строением», 75 саж. «под церковью и часовней над ключом», 480 саж. «под проселочною дорогою», 219 саж. «под ручьем, вытекающим из ключа». С 1856 г. в хозяйстве имелись ульи.

12 июля 1911 г. алатырский архим. Назарий (Андреев) произвел опись

и алатырского Троицкого мон-ря, и загородного двора, на территории которого располагалась Казанская ц., крытая железом (длина 14 саж. 1 аршин, ширина 6 саж., высота до карниза 4 саж., над крышей купол 5½ саж.), с 20 окнами и 3 дверями. Над колодцем стояла ветхая деревянная часовня с железной крышей (длина 10 аршин, ширина 10 аршин, высота 3 аршина) и 4 окнами. Др. «деревянная часовня, длиной 3 аршина, шириною 3 аршина, высотой с главою 5 аршин, дверей 1 штука, крытая железом, сохранилась хорошо» (Там же. С. 149). При загородном доме были построены деревянные братский корпус и 3 дома, ярмарочные лавочные ряды. В 1913 г., во время пожара, сгорело 2 дома. 3 дек. того же года алатырский мон-рь получил за них страховые деньги в размере 1488 р. 88 к., на эти средства дома восстановили. В мае 1914 г. мастер И. Смыслов покрасил крыши, полы и иконостас Казанской ц.

Обретенная Казанская Ключевская икона, вероятно, постоянно находилась в алатырском Троицком мон-ре, и с 1768 г. лишь в дни праздников ее приносили в Казанскую ц. 23 июля 1823 г. архиеп. Казанский и Симбирский *Амеросий (Протасов)* особой резолюцией благословил носить икону по Алатырскому и Ардатовскому уездам. Весной 1848 г., во время эпидемии холеры в Симбирской губ., жители Алатыря попросили настоятеля Троицкого мон-ря архим. Иезекииля совершить крестный ход вокруг города с чудотворным образом, после чего эпидемия пошла на спад. С 1848 г. в память об избавлении Алатыря от холеры по распоряжению городского главы Новикова ежегодно 9 авг. совершали крестный ход вокруг города, в К. м. служили благодарственный молебен. Святыню в сопровождении братии и под охраной полиции носили «в дома» по специальному расписанию, утвержденному алатырским уездным исправником. Первый крестный ход был совершён, согласно указу Синода, 9 авг. 1849 г. Его возглавил архиеп. Симбирский и Сызранский свт. *Феодотий (Озеров)*.

Икону украшал медный позлащенный оклад, а с 1803 г. — серебряный позлащенный оклад, риза с драгоценными камнями и венцом из червонного золота. В 1833 г. на средства мещанина Ф. Уланова был изготовлен новый, резной позолочен-

ный киот. В 1858 г. по завещанию архиеп. Симбирского *Феодотия (Озерова)* к образу был привешен «крест изумрудный». Согласно описи 1918 г., икона находилась в иконостасе Свято-Троицкого собора алатырского мон-ря. Икона «мерюю в вышину 6½ вершков, а в ширину 5½ вершков», «обложена серебром, вызолоченная, весу в оном окладе 10 фунтов, серебро непробное»; «икона сия иконописная, древяно писаная на липовой доске, мерюю в вышину 6½ вершков, а в ширину 5½ вершков. Риза на сей иконе серебряная, позлащенная, венец золотой, весом в ризе 1 фунт 24 золотника. Украшение сей ризы состоит из драгоценных камней страз и простых». В Троицкой обители имелась и копия чудотворного образа «мерюю в длину 7½ вершков, а в ширину 5½ вершков» (Там же. С. 154–155).

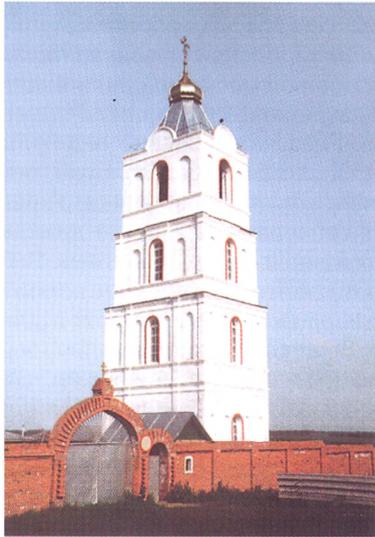
1918–2014 гг. После 1917 г. в дни праздников Казанской иконы и апостолов Петра и Павла в Казанской ц. служили в основном белые священники. Летом 1923 г. в храме произошел пожар, вскоре церковноприходский совет Симбирской епархии пожертвовал на восстановление церкви 2 тыс. р. В 30-х гг. XX в. К. м. был закрыт, земли, принадлежавшие обители, конфискованы, насельники изгнаны, храм, часовня над родником и все деревянные постройки уничтожены. В нач. 30-х гг. был арестован свящ. Н. А. Рождественский, клирик храма в честь Воскресения Христова в с. Тургенева, к-рый после 1917 г. служил в Казанской ц.

По нек-рым сведениям, с 30-х гг. XX в. чудотворная Казанская икона хранилась у схим. Параскевы (Назаровой; † 1964), которая, возможно, передала ее в приходский алатырский Крестовоздвиженский храм. Несмотря на закрытие мон-ря, паломничество к роднику продолжалось, т. к. среди местных жителей сохранилась вера в целебные свойства родниковой воды. В кон. 50-х гг. XX в. над ключом близ с. Четвертакова местные жители построили небольшую часовню (Там же. С. 164–168). В 90-х гг. Казанский храм пребывал в аварийном состоянии: во мн. местах кладка оказалась разрушенной протечками, росписи испорчены, глава снесена, кровля большей частью сорвана.

27–28 дек. 1993 г. решением Синода РПЦ К. м. был открыт; в 2014 г. в нем проживают архим. Иларион



(Царёв) и ок. 20 монахов и послушников. Восстановлена Казанская ц., к 1999 г. возведена колокольня, в 2000-х гг. построены деревянные корпуса, каменный келейный корпус с домовою церковью, два 3-этажных корпуса, в одном из к-рых освятили ц. прп. Серафима Саровского, во втором — прп. Сергия Радонеж-



Колокольня Ключевского мон-ря. 1999 г. Фотография. 2007 г.

ского. Над источником поставлена деревянная часовня, оборудованы 2 купальни. В окрестностях К. м. находятся 17 источников, большинство из к-рых считаются целебными. Для немощных паломников в стенах К. м. сооружен фонтан с 17 водяными струями — по количеству бьющих у подножия холма источников.

22 июля 2011 г. К. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Приезд Патриарха был приурочен к освящению паломническо-просветительского центра Саранской епархии, построенного при К. м. В ходе визита Патриарх подарил К. м. список Казанской иконы Божией Матери.

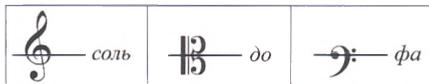
Лит.: Токмаков И. Ф. Ист.-стат. и археологическое описание Св.-Троицкого муж. мон-ря в г. Алатыре Симбирской губ. М., 1897; Алатырский Св.-Троицкий муж. мон-рь и его подвижник схим. Вассиан. М., 1906. С. 20–22, 29–33, 71–72; Захаркина А. Е., Колесников С. С., Ишунин Д. А. Ардагов: (Ист. очерк). Саранск, 1966; Каталог памятников истории и культуры Мордовской АССР. Саранск, 1979; Красовский В. Э. Алатырский Св.-Троицкий муж. мон-рь Симбирской епархии // Он же. Алатырская старина: Сб. ист. очерков. М., 1995. С. 33–47; Бахмутов С. Б. Мон-ри Мордовии. Саранск, 2000; он же. Казанская Ключевская Тургеневская пустынь муж. мон-ря // Рус. мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. Новомосковск; М., 2004. С. 234–244; он же. Православие в Мордовском крае: Ист.-культу-

рологический аспект. Саранск, 2006. С. 249; Герасимов А. И. Казанская Ключевская пуст. Саранск, 2007; Терешина Т. Триста лет св. обители // Известия Мордовии. 2008. 23 июля.

Д. Б. Кочетов

**КЛЮЧИ НОТНЫЕ** [ключ — лат. *clavis*; итал. *chiave*; франц. *clef*, ранее *clé*; нем. *Schlüssel*; англ. *clef*, ранее *key*], знаки нотного письма, наделяющие линии нотного нотоносца (в обиходе называемые нотными линейками) и промежутки между ними значением определенной высоты звука; при этом точкой отсчета является одна из линий («ключевая линейка»), с к-рой ключ считается связанным непосредственно. К. н. представляют собой трансформированные и стилизованные начертания лат. букв, к-рые выставлялись на определенной линейке. В наст. время различают 3 вида К. н.: ключ «соль» наделяет «ключевую линейку» значением высоты соль 1-й октавы, ключ «до» — значением высоты до 1-й октавы, ключ «фа» — значением высоты фа малой октавы. «Ключевая линейка» по отношению к графическому начертанию знака располагается у ключа «соль» — в середине спирали, у ключа «до» — в центре, у ключа «фа» — между 2 точками (см. таблицу 1).

Таблица 1  
Виды нотных ключей



Смена или перемещение одного и того же ключа с одной линии нотного нотоносца на другую приводит, как правило, к изменению набора охватываемых нотным нотоносцем высот (см. пример 1: в верхнем ряду помещены принятые в России слоговые обозначения, в нижнем — соответствующие им в западноевропейской традиции лат. буквы). Т. о., в рамках одного и того же нотного нотоносца посредством выбора ключа можно обозначать различные регистровые участки звуковысотного диапазона, ис-

пользуемого голосами и инструментами. Применение различных К. н. и их смены были необходимы в условиях существовавшей вплоть до Нового времени традиции обходить-

ся без добавочных линеек: как писал английский композитор Т. Морли в трактате «Простое и доступное введение в практическую музыку» (1597), «в каком бы регистре ты не писал свою музыку, ты не должен выходить за пределы нотного нотоносца и брать более высокие или низкие звуки» (цит. по: Кофанова. 2000. С. 233). Три указанных вида К. н. благодаря расположению на разных линейках стали основой для 3 семейств ключей — «соль», «до» и «фа». Семейство ключей «соль» самое высокое по регистру, семейство ключей «фа» самое низкое, ключи «до» — самое многочисленное семейство — занимают срединное регистровое положение. Характерные наименования ключей (см. таблицу 2) образованы в основном от названий человеческих голосов соответствующих тесситур (кроме ключей «соль»).

В зарубежных нотных изданиях применяются условные обозначения К. н. с помощью соответствующей прописной лат. буквы (соль = G, до = C, фа = F) и номера «ключевой линейки» (напр.: F4 — ключ «фа» на 4-й линейке, G2 — ключ «соль» на 2-й линейке).

**К. н. в истории западноевропейского нотного письма.** Актуальность или устаревание тех или иных К. н. в различные периоды истории нотного письма системы косвенно отражают сложные процессы развития муз. мышления, связанные с изменением муз. склада, с историей жанров, с региональными и профессионально-цеховыми традициями. Настоящий очерк истории ключевой нотации ограничивается лишь несколькими наиболее существенными моментами с учетом в первую очередь нотации европ. вокальной музыки, которая всегда оставалась магистральной линией в истории ключевой нотации.

К. н. появляются в западных литургических рукописях в XI в. (традиция обозначать ступени высотной шкалы 7 начальными буквами в ал-

Пример 1



фавитном порядке восходит к античности; см. в ст. *Нотация*). Со временем графическое начертание выстроенных в начале нотного нотоносца латинских букв изменялось, что при-

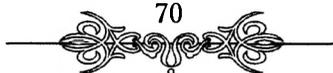


Таблица 2

Семейства нотных ключей

Название ключа	Латинское обозначение	Графическое начертание	Название ключа	Латинское обозначение	Графическое начертание
Ключи «соль»			Ключи «до»		
Старо-французский	G1		Сопрановый	C1	
Скрипичный	G2		Меццо-сопрановый	C2	
Ключи «фа»			Альтовый	C3	
Баритоновый	F3		Теноровый	C4	
Басовый	F4		Баритоновый (совпадает по тесситуре с одноименным ключом «фа»)	C5	
Бассо-профундовый	F5				

вело к установлению современного вида знаков (см. пример 2).

Ранжир букв в роли ключей мог указывать на различие рода музыки: в XVII в. для многоголосной композиции (*in figurali*) употреб-

полагала нотолинейного контекста. Исторически первой формой совмещения буквенного и линейного компонентов следует считать т. н. *дасийную нотацию* (IX в.). Реформа Гвидо Аретинского (ок. 1025), в результате к-рой запись музыки была приведена к совр. виду, состояла в синтезе буквенной, линейной и невменной нотации: григорианские *невмы* были размещены на линейках, снабженных указывающими высоту звука буквами (буд. ключами) — С и F («ключевые» линии у Гвидо и позднее нередко окраши-

Пример 2

Изменения начертаний ключей С, G и F (по изд.: Барсова. 1997. С. 106)

лись стилизованные начертания прописных букв, для лат. церковной монодии (*in choralis*) — строчных. В примере 3 показаны формы К. н. для многоголосной компози-

Пример 3

Формы ключей в трактате Николауса Гегенбаха «Musica nova» (1627) (по изд.: Барсова. 1997. С. 107)

ции (верхняя строка) и зап. церковной монодии (нижняя строка).

Буквенная нотация, зародившаяся в античности, отражала факт составления звукоряда из отдельных смежных по высоте ступеней без фиксации точного расстояния между ними и изначально не пред-

полагала нотолинейного контекста. Исторически первой формой совмещения буквенного и линейного компонентов следует считать т. н. *дасийную нотацию* (IX в.). Реформа Гвидо Аретинского (ок. 1025), в результате к-рой запись музыки была приведена к совр. виду, состояла в синтезе буквенной, линейной и невменной нотации: григорианские *невмы* были размещены на линейках, снабженных указывающими высоту звука буквами (буд. ключами) — С и F («ключевые» линии у Гвидо и позднее нередко окраши-

вались: напр., С — в желтый цвет, F — в красный). Новация Гвидо позволила осмыслить мелодическую линию как целое, разложимое на ряд дискретных высот. Это фактически упразднило статус музыкальной нотации в рамках устной культуры как пассивного средства напоминания звуковых реалий, хранимых гл. обр. памятью, и, напротив, сообщило ей роль потенциально основного хранителя информации о том или ином музыкальном тексте, что сыграло решающую роль в последующем становлении феномена музыкального опуса и индивидуального композиторского творчества.

(самый нижний звук в церковном «гвидоновом» звукоряде обозначался этой греческой буквой, в современной транскрипции — G) и некоторые другие.

Дальнейшее сокращение числа выставляемых букв, приведшее к ограничению только тремя (f, c и g), было вызвано развитием многоголосной музыки и ее нотации. Это ограничение имело существенное дидактическое значение: именно на высотах f, c и g располагались 3 позиции т. н. гвидонова гексахорда (*ut — re — mi — fa — sol — la*; см. *Сольмизация*) — учебного 6-ступенного звукоряда, служившего средневекам певцам своего рода интонационным «мерилом», практическое овладение к-рым было обязательным звеном обучения муз. грамоте до кон. XVIII в.

Необходимость ориентации на больший диапазон голосов, связанная с развитием многоголосной музыки, способствовала изменению и стабилизации вида нотоносца. Наряду с сохранением раннего 4-линейного нотоносца (в зап. литургических книгах встречается и поныне) в XIII в. появляется 5-линейный (в Италии этого времени встречается также 6-линейный). Дальнейшее закрепление за 5-линейным нотоносцем значения преобладающего типа нотации сделало возможным спецификацию ключей, показанных в таблице 2. Предпочтение 5-линейного нотоносца может быть объяснено достаточностью именно такого числа линеек для охвата интервала октавы, примерно соответствующего диапазону наиболее удобной, ненапряженной регистровой области человеческого голоса. В западноевропейской вокальной полифонии эпохи Ренессанса и барокко партия каждого голоса нотировалась в своем ключе в соответствии с тесситурой.

Вокальное многоголосие Высокого Ренессанса — новый этап истории ключевой нотации, тесно связанный и с историей полифонии: в XVI в. актуальным становится многоголосный склад «*a voce ripena*» (итал. — «во весь голос»), в котором весь вокальный диапазон понимается как совокупность двух пар голосов, где каждый голос занимает свое функционально определенное место (см. таблицу 3). В более ранней музыке такая дифференциация голосов с т. зр. стабильно занимаемого ими



Таблица 3  
Многоголосный склад «a voce ripena» (XVI в.)

Тесситура	Партия
Высокая в паре верхних голосов	Кантус (=сопрано)
Низкая в паре верхних голосов	Альт
Высокая в паре нижних голосов	Тенор
Низкая в паре нижних голосов	Бас

участка общего певческого диапазона не всегда была очевидной; голоса могли периодически перекрещиваться, меняться тесситурами, а совокупный певческий диапазон

особенно востребованных в многоголосном письме (возникло в Венеции в кон. XVI в., см. в ст. *Венецианская школа*), где они являлись частями комплекса тесситур высшего порядка.

Пример 4а

«Обычные» ключи в «Magnificat»  
2-го тона Дж. П. да Палестрины (1591)

Пример 4б

Кьяветты в «Magnificat»  
1-го тона Т. Л. де Виктории (1576)

Пример 5

Свелинк Я. П. Правила композиции. 2-я пол. XVII в. (по изд.: *Попова*. 2005. С. 87)

Первый тон со своими главными каденциями

Второй тон со своими главными каденциями

Третий тон со своими главными каденциями

Четвертый тон со своими главными каденциями

мог быть представлен в вокальном ансамбле частично, с разрывом и т. п. Фиксация оптимального для певческого диапазона комплекса четырех названных в таблице 3 тесситурных функций привела к образованию устойчивых комбинаций К. н.,

Одна из наиболее употребительных комбинаций называется «обычными» ключами (итал. *chiavi naturali*: C1 – C3 – C4 – F4; см. пример 4а); другая комбинация, состоящая из высоких по тесситуре К. н., имеет название «кьяветты» (итал. *chiavetti* – ключики: G2 – C2 – C3 – F3; см. пример 4б); комбинация «низких» ключей (итал. *chiavi in contrabasso*: F5 – F3 – C4 – C3) встречалась гораздо реже.

Считается, что в эпоху Высокого Возрождения К. н. и их комбинации в многоголосии имели функции, выходящие за пределы собственно нотации и связанные, в частности, с ладом и аффектом. Лад понимался в эту эпоху в духе античной теории – как условно октавный звукоряд с той или иной внутренней ин-

тервальной организацией. Требование не выходить за пределы нотонаосца в таком контексте означало оставаться в данном голосе в рамках определенного октавного лада, поскольку края 5-линейного нотонаосца охватывают приблизительно октаву. Неслучайно в трактате Я. П. Свелинка (1562–1621) «Правила композиции» (изложение теоретических взглядов этого нидерланд. композитора, записанное представителями его школы во 2-й пол. XVII в.) при демонстрации каждого нового лада («церковного тона») в одноголосии меняется ключ (см. пример 5).

Теория XVI в. приписывала каждому голосу в многоголосной композиции необходимость соблюдать определенный интервальный остов, заключенный в специально отведенной ему октаве. Т. о., решающее значение для выстраивания диспозиции голосов получал выбор той или иной комбинации К. н., каждый из которых закрепляет за голосом свой тесситурный участок, свою «ладовую октаву».

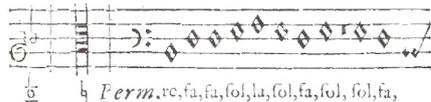
Поскольку понятие абсолютной высоты звука до Нового времени не было востребованным, отличительная особенность «высоких» ключей не была непременно связана с более высоким звучанием. Представление о более яркой и высокой тесситуре было относительным и зависело в значительной степени от расположения ладовой опоры в рамках диапазона каждого голоса. Так, при одной комбинации К. н. ладовой устой оказывался в ведущих голосах – сопрано и теноре – тесситурно опорным, лежащим внизу условной «ладовой октавы», а при другой – как бы «парящим» внутри нее. Отсюда, по словам И. А. Барсовой, «можно говорить о ладово-тембровом единстве каждой из тесситурных комбинаций» (*Барсова*. 1997. С. 121), обуславливающим семантику этих комбинаций.

Комбинации ключей в XVI–XVII вв. были также своеобразным инструментом для транспозиции хоровых партий (описана А. Разелиусом в трактате «Гексахорд» (1589), М. Преториусом в трактате «*Syntagma musicum*» (1618. Т. 2)). На нотонаосце выставлялись разные ключи, так что один и тот же нотный текст можно было исполнять на разной высоте (см. пример 6, по изд.: *Raselius A. Hexachordum, seu Questiones musicae practicae*. Noriberger, 1589. P. 19).



Пример 6

Транспозиция мелодии за счет подстановки скрипичного, альтового и баритонового ключей в трактате А. Разелиуса (1589)



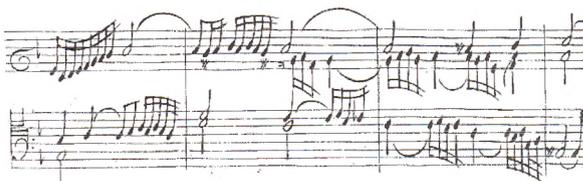
Показанная в примере 4 партитура запись произведений XVI в. является позднейшей формой их нотации. Партитура, сочетающая различные К. н., распространяется только в XVII в. Ее появление явилось важнейшим событием в истории европ. нотации; барочная партитура отражает зрелую контрапунктическую концепцию многоголосия: музыкальная ткань предстает как составное целое, сложенное хотя и из визуально синхронизированных, но самостоятельных голосов, нотированных в разных К. н.

В эпоху барокко формируются собственные традиции применения ключей в нотации инструментальной музыки. Сюда относится выход на 1-й план ключей «соль», в частности популярность старофранцузского ключа (G1) во Франции эпохи Людовика XIV. Этот ключ становится приметой национального стиля: Ф. Куперен использует G1 в частях инструментального цикла «Апофеоз Люлли» (1725), написанных во французской манере, в то время как для частей в итал. стиле применяется близкий по тесситуре

мер 7, из «Первой органной книги» Г. Г. Нивера: в 5-м такте в партии правой руки происходит замена скрипичного ключа на сопрановый, в партии левой руки — альтового на баритоновый).

При записи музыки для клавишных в XV–XVII вв. было распространено и др. решение проблемы диапазона: использовались нотоносцы с большим, чем 5, числом линеек (см. пример 8, из Первой токкаты Дж. Фрескобальди: в партии

Использование ключей и нотоносцев в Первой токкате Дж. Фрескобальди (1637)



правой руки использован 6-линейный нотоносец с ключом «соль», в партии левой руки — 8-линейный нотоносец с ключами «фа» и «до»). В таких случаях для удобства исполнителя выставлялись сразу 2 ключа, охватывающие в совокупности необходимый диапазон; то же встречается в западноевроп. пособиях по муз. грамоте и композиции.

Новое время вносит существенные изменения в ключевую нотацию. С нач. XVII в. в западноевроп. муз. теории и практике постепенно осуществляется переход от вокального

Пример 7

Смена ключей в фуге из «Первой органной книги» Г. Г. Нивера (Париж, 1665)



ключ G2 (название «скрипичный» появляется у ключа G2 не ранее выхода скрипичного семейства на авансцену европ. инструментализма в XVII в.).

Признаки вокальной «родословной» нотной записи сохранялись и в инструментальной культуре эпохи барокко: до кон. XVIII в. в западноевроп. нотации иногда еще было заметно стремление обходиться без добавочных линеек, считалось естественным менять ключ в партии одного и того же инструмента (см. при-

мер 7, из «Первой органной книги» Г. Г. Нивера: в 5-м такте в партии правой руки происходит замена скрипичного ключа на сопрановый, в партии левой руки — альтового на баритоновый). При записи музыки для клавишных в XV–XVII вв. было распространено и др. решение проблемы диапазона: использовались нотоносцы с большим, чем 5, числом линеек (см. пример 8, из Первой токкаты Дж. Фрескобальди: в партии правой руки использован 6-линейный нотоносец с ключом «соль», в партии левой руки — 8-линейный нотоносец с ключами «фа» и «до»). В таких случаях для удобства исполнителя выставлялись сразу 2 ключа, охватывающие в совокупности необходимый диапазон; то же встречается в западноевроп. пособиях по муз. грамоте и композиции. Новое время вносит существенные изменения в ключевую нотацию. С нач. XVII в. в западноевроп. муз. теории и практике постепенно осуществляется переход от вокального

12 ренессансных ладов сменились двумя — мажором и минором, былое разнообразие К. н. оказалось значительно сокращено: к кон. XVIII в. скрипичный и басовый ключи в клавирной нотации выдвинулись на первый план и оттеснили прочие.

С кон. XVIII в. основной употребительной комбинацией для полного ансамбля вокальных тесситур являются «обычные» ключи. Со 2-й пол. XIX в. «обычные» ключи в светской музыке становятся архаизмом

Пример 8

и превращаются в знак принадлежности высокой традиции, сохраняясь до нач. XX в., как правило, в нотации духовной музыки. Вместо них нотация полного ансамбля вокальных тесситур с кон. XIX в. ограничивается скрипичным и басовым ключами за счет

записи теноровой партии в скрипичном ключе с тем или иным обозначением переноса на октаву вниз:



Сведение былого разнообразия при нотации вокального ансамбля практически к 2 ключам произошло в эпоху расцвета гомофонно-гармонической концепции многоголосия. В рамках этой концепции ощущение звучности как единой гармонической краски логически предшествует переживанию той же звучности как результата движения самостоятельных голосов. Постижению гармонического единства такого уровня визуально отвечает максимальное единообразие ключевой нотации.

Существуют редкие примеры записи музыки без К. н., связанные со встречающимися в западноевропейской ренессансной полифонии примерами шифрованной «загадочной» нотации; в этом случае роль ключа иногда выполняли ключевые знаки (напр., в Трехголосном каноне Й. Окегема — см. изд.: *Dahlhaus C. Ockeghems «Fuga trium vocum» // Die Musikforschung. Kassel, 1960. Bd. 13. S. 307–310.*)

**В теории и нотолинейной практике русской музыки.** На Руси К. н. появились вместе с киевской нотацией — особой в графических деталях формой западноевроп. 5-линейного нотного письма, принесенного в Москву в 50-х гг. XVII в. вместе с культурой *партесного пения*, а позднее частично распространенного и на



запись одногласных песнопений — знаменного и греческого распева, *демественного пения* и др. Форма «киевских нот» и начертания К. н. (см. последовательность ключей f, c, g в примере 9) отличаются от западноевропейских (см. их сравнение в изд.: *Потулов*. 1888. С. 10–14).

**В певческих азбуках.** В рус. теоретических руководствах объяснения К. н. встречаются со 2-й пол. 70-х гг. XVII в. Для безымянных

вый ключ, утвердившийся в посл. как наиболее традиционный при переложении знаменного пения «киевскими нотами», но и сопрановый; Там же. С. 298–304). Однако в т. н. разводно-описательных азбуках и в нек-рых других ключ (альтовый) вообще не выставляется, хотя, несомненно, подразумевается (Там же. С. 321–326).

Во 2-м типе певч. руководств — «ирмолойных киевских азбуках» —

Пример 9

«Наука вся мусикии». 80-е гг. XVII в.  
(РНБ. Q.XII.1. Л. 126; по изд.: *Шабалин*. 2003. С. 365)

Простаго и дуралнаго клявуса описание.  
Басы. Теноры. Алты. Дышканти.

Ефа. Цефаут - - - - - Десолут.

А сия-бемулярная клявиси написаны и именуются [...]  
Басы. Теноры. Алты. Дышканти.

Сия: Евфаут. Цесолут - - - - - Десолгр. /126 об./

русских музыкальных лексикографов того времени характерно стремление соотнести приобретенное словом новое специальное значение с уже имевшимися в родном языке смыслами и отчасти объяснить новый термин через них: «Клявис — российски же ключ — [...] отмыкает разумение линии в пении» («Краткособранная мусикия», рубеж XVII и XVIII вв.; цит. по изд.: *Протопопов*. 1989. С. 73). К этой же тенденции можно отнести и рисованное изображение в некоторых азбуках дверного ключа рядом со схемой звукоряда, и название трактата архим. Тихона Макариевского — «Ключ разумения» (70-е гг. XVII в.), где собственно музыкальное значение слова обнаруживает коннотацию с евангельским выражением (Лк 11. 52).

Среди русских певческих азбук посл. трети XVII в. различаются практические руководства по переводу одного типа нотации в другой, где ключ выступает как обязательный или подразумеваемый элемент нотолинейного письма, и собственно теоретические руководства, снабженные классификацией и толкованием К. н.

К первым относятся киевско-столповые *двознаменники* (*Шабалин*. 2003. С. 298), в которых ключ бывает выставлен, как обычно, в начале нотосца (причем это не только альт-

ключи представлены как предмет систематического рассмотрения (напр., в ркп. РНБ. Кир.-Бел. № 677/934. Л. 83 об.— 85, 90-е гг. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 341–342). Здесь появляются и некоторые терминологические варианты, в частности: «бемулярный ключ», «диезисовый ключ» (т. е. звукоряд с бемолем при ключе и звукоряд с диезом при ключе), также «ключ бемулярный цесолут» и «ключ простой цефаут» (РНБ. Вяз. О. 57. Л. 90 об.— 91, посл. четв. XVII в.; см.: *Шабалин*. 2003. С. 355–356).

Последнее наименование, получившее в посл. большое распространение в рус. теории церковного пе-

Кант Животворящему Кресту  
в «Мусикийской грамматике» Н. П. Дилецкого (1679)

ния, является калькой со старинного составного названия ноты до (C fa ut), типичного для западноевроп. сольмизационной нотной грамоты. Первый его элемент — буквенное обозначение ступени гаммы, т. е. собственно клявис, ключ (C). 2-й элемент представляет собой комбинацию сольмизационных слогов, описывающих высоту не саму по себе, но через ее интервальные отношения с окружающими ступенями. Слог fa (равно как и слог ut), напр., означает не какую-то конкретную ступень, но всякую ступень, у к-рой снизу полутон, а сверху тон, а слог

sol — ступень, у к-рой снизу и сверху тон; отсюда возможность разных сольмизационных значений одного и того же клявуса. Выражение «ключ цефаут», т. о., представляет собой модернизацию понятия ключа, осуществленную в русской певч. практике (в зап. элементарной теории фигурировал просто «clavis C»: сольмизационные слоги не входили в характеристику ключа). Благодаря наличию уточняющих интервальных контекст сольмизационных слогов термин «ключ цефаут» подразумевал не просто «ключ до», но «ключ до без знаков» (в то время как не ставший таким распространенным термин «ключ цесолут» обозначал «ключ до с одним бемолем»; ср. 2-й такт и подпись к нему на 1-й и 2-й строках в примере 9).

В XVIII в. значение термина еще более сузилось: начиная с печатной синодальной «Азбуки начального учения простого нотного пения, содержащегося на цефаутном ключе» (М., 1772; составлена иподиаконами С. Максимовым и И. Никитиным), сложилась традиция обозначать прилагательным «цефаутный» не всякий ключ «до» без ключевых знаков, но чаще всего альтовый. Именно в «цефаутном» ключе, как правило, записывались знаменные

Пример 10

и др. одногласные песнопения, переведенные в киевскую нотацию, ввиду его тесситурного удобства для нотирования церковного звукоряда, отвечавшего объему мужских голосов (при этом он фактически — ввиду неактуальности для старинной монодической вокальной культуры эталона абсолютной высоты — мог звучать гораздо

ниже современного альтового). Термин «цефаутный» занял прочное место в трудах и пособиях по теории богослужебного пения в XIX в., при этом его этимология стала утрачиваться и отчасти была заменена упрощенными гипотезами (см.: *Смоленский С. В.* Азбука знаменного пения. Каз., 1888. С. 48; *Чайковский*. 1957; *Соловьев*. 1898. С. VI). Предложенные В. Ф. *Одоевским* термины для наименования различных К. н. — «утный» (от ut — старинного названия ноты до), «сольный» и «файный» (*Одоевский*. 1956. С. 357–358) — не прижились.





В трактатах диак. И. Т. Коренева и Н. П. Дилецкого. В первых рус. теоретических руководствах, связанных с новой партесной культурой, ключ не только является

К. н. рассматриваются Дилецким, с одной стороны, сугубо практически (указание на соответствие ключей и вокальных тесситур), с другой стороны, им посвящен ряд нетривиальных аналитических замечаний. Напр., по Дилецкому, К. н. делаются на группу обыкновенных (т. е., в его время употребительных), куда попадают все перечисленные выше в таблице 2, кроме старофранцузского, и группу необыкновенных (см.: Дилецкий. 1979. С. 41, 327). Эта группа содержит как редкие, так и вовсе фантастические

вом ключе (см. пример 12: на ладо-ни напротив 3-го пальца в трактате изображен цефаловый ключ и (на 2-й фаланге) литера «с»; надпись: «Рука по ключю алтовому»; по изд.: Смоленский. 1910).

В партесном пении кон. XVII – сер. XVIII в. В партесных гармонизациях, представляющих собой обработки одноголосного первоисточника в складе постоянного многоголосия (термин Протопопова), К. н. имеют свою ярко очерченную специфику. Для сочинений указанного склада характерно исключительное богатство и разнообразие ключей, уникальное для рус. нотолинейной

Ключевая транспозиция в «Музыкальной грамматике» Н. П. Дилецкого (по изд.: Дилецкий. 1979. С. 330)



Пример 11

предметом более или менее традиционного толкования, но выступает иногда и в неожиданном теоретическом контексте. Так, в 3-й рукописной редакции трактата диак. Иоанникия Коренева «О пении божественном» (1681) в едва ли не единственном (возможно, неавторском) нотном примере фигурирует ключ «до». Однако ключ выступает здесь в необычном качестве: он предшествует ряду нот без линейек; задавая высоту первой появившейся за ним ноты, ключ оказывается частью экспериментальной нотации, изобретенной автором трактата с целью гипотетического воссоздания облика т. н. римских долинейных нот (см.: Холопов и др. 2006. С. 207–212).

В трактате Н. П. Дилецкого «Музыкальная грамматика» (1679) встречается, по-видимому, первая на Руси партитурная нотация с использованием нескольких К. н. (см. пример 10: в партитуре используется западноевропейская комбинация «обыч-

К. н. рассматриваются Дилецким, с одной стороны, сугубо практически (указание на соответствие ключей и вокальных тесситур), с другой стороны, им посвящен ряд нетривиальных аналитических замечаний. Напр., по Дилецкому, К. н. делаются на группу обыкновенных (т. е., в его время употребительных), куда попадают все перечисленные выше в таблице 2, кроме старофранцузского, и группу необыкновенных (см.: Дилецкий. 1979. С. 41, 327). Эта группа содержит как редкие, так и вовсе фантастические

Таблица 4

Комбинации ключей в 4-голосных партесных гармонизациях

Партия	Классическая комбинация ключей	Прочие возможные ключи в голосах	Некоторые менее распространенные сочетания		Комбинация ключей в гармонизациях П. Норичына
Дискант	Сопрановый (C1)	G2	G2	C1	C3
Альт	Альтовый (C3)	C2	C3	C3	C4
Тенор	Альтовый (C3)		C3	C3	C4(!)
Бас	Теноровый (C4)	F4, F3, F2(=C4)	F3	F4	F3

ключи, поскольку их начертание (между линейками) противоречит исходному принципу размещения лат. букв на линейках.

Практическая функция ключа как инструмента транспозиции (без этого термина) также затрагивается в «Музыкальной грамматике» (см. пример 11 и комментарий к нему Дилецкого: «Когда в ключе два бемоля, то теноровый читается так же, как скрипичный без знаков» (Дилецкий. 1979. С. 330; коммент. Дилецкого дается в пер. В. В. Протопопова, ему же принадлежит расшифровка в квадратных скобках в примере 11)).

В трактате встречается также 7-линейный нотоносец с выставленными на нем 2 ключами (Там же. С. 400). Экспериментальные примеры двух- и однолинейного нотоносца, а также нотоносца без ключа призваны косвенно разъяснить читателю значение временно устранимых элементов нотации (Там же. С. 401).

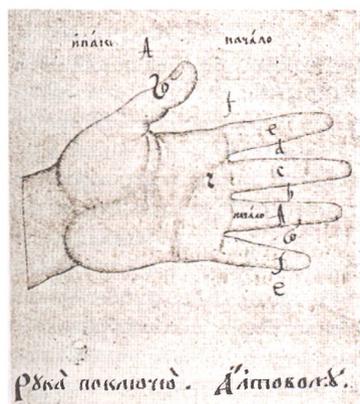
Дилецкий помещает также изображение «гвидонової руки», причем внутренняя структура этой дидактической модели сольмизации полностью переосмыслена: в ней нет главного элемента средневековой «руки» — сольмизационных слогов; «рука» становится инструментом запоминания нот в альто-

практики: из К. н., помещенных выше, в таблице 2, не применяются только старофранцузский и бассо-профундовый. Речь идет о сочинениях, сохранившихся преимущественно в виде комплектов рукописных партий, нуждающихся в сведении в партитуру для того, чтобы сделать вывод о соответствии ключей и голосовых тесситур. Обобщения на этот счет стали возможными только в исследованиях последних лет. В 4-голосных партесных гармонизациях, в к-рых представлены все вокальные тесситур, Н. Ю. Плотникова выделила нормативную комбинацию ключей (2-й столбец в таблице 4), отличающуюся от европейских «обычных».

Объяснение классического для рус. партесных гармонизаций сочетания К. н. лежит в области техники композиции: помещаемый в тенор «цитируемый напев заимствовался, как правило, из одноголосных нотолинейных певческих книг, где все песнопения излагались в альтовом ключе. С этим связана высокая позиция тенора и баса» (Плотникова. 2013. С. 96). Небольшие различия тесситур голосов в разных сочинениях дают основания варьировать К. н., в к-рых они записываются (это практически не касается

Пример 12

«Гвидонова рука» в «Музыкальной грамматике» Н. П. Дилецкого (по изд.: Смоленский. 1910)



ных» К. н., однако с перекрещиванием партий: на верхней строке записан тенор (C4), на 2-й сверху — альт (C3), на 3-й — дискант (C1), на нижней — бас (F4).



тенора; исключение — запись знаменного источника в транспозиции на кварту вниз, характерная для Петра *Норицына* (70–80-е гг. XVII в.), отсюда более низкая тессitura тенора и проч. голосов; см. таблицу 4).

В партесном *концерте*, как в жанре, заимствованном из западноевроп. культуры, сохранялись и комбинации «обычных» ключей, и кьяветты (без такого названия) с определенным соотношением партий и К. н. (см. таблицу 5).

Таблица 5

Нотные ключи в партесном концерте

Партия	Ключ
1-й дискант	Скрипичный
2-й и 3-й дисканты	Сопрановый
1-й альт	Меццо-сопрановый
2-й и 3-й альты	Альтовый
1-й, 2-й и 3-й тенора	Теноровый
1-й, 2-й и 3-й басы	Басовый

Характер использования К. н. в партесном концерте в свою очередь оказал влияние на многохорные партесные гармонизации (со 2-й трети XVIII в.). «В целом можно выделить две тенденции: с одной стороны, сохраняются черты традиционного применения ключей, как в постоянном четырехголосии, с другой — складываются комбинации ключей, аналогичные концертному партесному стилю. Иногда встречаются симбиозы этих тенденций, соединение различных принципов нотации» (Там же. С. 101).

**В кон. XVIII–XXI в.** В кон. XVIII в. ключи «до» были вполне употребимы в нотах и учебных пособиях, изданных в России и предназначенных для любителей музыки.

Общеввропейская тенденция к упрощению ключевой записи на рубеже XVIII и XIX вв. привела к ограничению набора ключей в инструментальной нотации, к-рый практически совпадает с современным. В вокальных же партиях светских сочинений старинные ключи начинают выходить из употребления лишь в сер. XIX в. (при переиздании оперных партитур М. И. *Глинки* под ред. М. А. *Балакирева* и Н. А. *Римского-Корсакова* в 70-х гг. XIX в. ключи «до» в вокальных партиях были заменены на скрипичный ключ). Нотации духовной музыки эта тенденция не коснулась до кон. XIX в. (напр., в изд. духовных концертов Д. С. *Бортнян-*

*ского* под ред. П. И. *Чайковского* в 80-х гг. XIX в. полностью сохранена принятая в них комбинация «обычных» ключей: C1 — C3 — C4 — F4). Ключи по традиции применялись в учебных пособиях по истории и теории церковного пения того же времени (см., напр., в изд.: *Разумовский Д., прот.* Церковное пение в России. М., 1867. С. 118–119 и др.) и в многочисленных изданиях церковной музыки вплоть до нач. XX в. Наряду с 4-строчной записью хоровой партитуры в «обычных» ключах в посл. трети XIX в. широкое употребление получила 2-строчная хоровая партитура в скрипичном и басовом ключах, а далее и 4-строчная партитура в тех же ключах (тенор записывался в скрипичном ключе с октавной транспозицией).

Упрощения в области применения К. н. в симфонической партитуре были индивидуальным выбором тех или иных композиторов (напр., отказ от тенорового ключа у Римского-Корсакова, А. К. *Глазунова*, С. С. *Прокофьева*). Развернувшаяся в 1907 г. дискуссия на страницах «Русской музыкальной газеты» (№ 34–35, 37, 40) по поводу призыва освободить оркестровую партитуру от любых ключей, кроме скрипичного и басового (в версии нек-рых участников дозволялся альтовый), в к-рую были вовлечены известные музыканты (*Глазунов*, А. И. *Зилоти*, А. Т. *Гречанинов* и др.), не привела к реформе партитурной нотации. Сложившаяся к нач. XX в. традиция ограниченного употребления альтового и тенорового ключей в симфонической партитуре остается действительной до наст. времени. Поныне овладение комбинацией «обычных ключей» практикуется в учебных курсах полифонии среднего и высшего звена специального музыкального образования. С посл. четв. XX в. музыканты, работающие в русле т. н. аутентичного (исторически информированного) исполнительства, все более отказываются от пения и игры по нотам, изданным в XIX–XX вв. с упрощенной ключевой нотацией, и возвращаются в процессе обучения и музцирования к оригинальной нотации в старинных К. н.

Лит.: *Потулов Н. М.* Руководство к практическому изучению древнего богослужебного пения Православной Российской Церкви. М., 1888<sup>4</sup>; *Соловьев Д. Н.* Краткое руководство к первоначальному изучению церк. пения по квадратной ноте. СПб., 1898<sup>10</sup>; *Смоленский С. В.* «Музыкальная грамматика» Н. Дилецкого.

[СПб.], 1910. (ОЛДрП. Изд.;128); *Одоевский В. Ф.* Музыкальная грамота, или Основания музыки для не-музыкантов // *Он же.* Муз.-лит. наследие. М., 1956. С. 346–369; *Чайковский П. И.* [О цефалутном ключе. 1892] // *Он же.* ПСС. Лит. произв. и переписка. М., 1957. Т. 3-А / Ред.: В. В. Протопопов. С. 250–252; *Фортунатов Ю. А., Барсова И. А.* Практическое руководство по чтению симфонических партитур. М., 1966. Вып. 1; *Вахромеев В. А.* Ключ // Муз. энциклопедия. М., 1974. Т. 2. С. 839; *Дилецкий Н. П.* Идея грамматики мусикийской / Публ. и исслед.: В. В. Протопопов. М., 1979; *Протопопов В. В.* Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989; *Барсова И. А.* Очерки по истории партитурной нотации: (XVI — 1-я пол. XVIII в.). М., 1997; *Hiley D.* Schlüssel und Liniensystem // MGG. Sachteil / Hrsg. v. L. Finscher. Kassel u. a., 1998<sup>2</sup>. Bd. 8. Sp. 1110–1119; *Кофанова Е. С.* Трактат Т. Морли «Простое и доступное введение в практическую музыку»: Вопросы теории и практики: Канд. дис. / МГК. М., 2000; *Постелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы: (на мат-ле трактатов): Исслед. М., 2003; *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Древней Руси: Тексты. Краснодар, 2003. (Мат-лы и исслед. по древнерус. музыке; Т. 1); *Попова Е. О.* Ян Свелинк и его школа: Теория и практика муз. композиции: Канд. дис. / МГК. М., 2005; *Холопов Ю. Н. и др.* Музыкально-теоретические системы / МГК им. П. И. Чайковского. М., 2006; *Плотникова Н. Ю.* Нотация рус. партесного многоголосия // Вестник ПСТГУ. Сер. 5. 2013. Вып. 1(10). С. 83–109.

Г. И. *Лыжов*

**КНИГ ОТРЕЧЕННЫХ СПИСОК**, перечень книг, запрещенных к чтению, известен на Руси с XI в. В *Изборнике 1073 г.* он включен в статью «Богословца от словес» (ГИМ. Син. № 31<sup>а</sup>. Л. 253–254), к-рая считается 1-м рус. библиографическим памятником (авторство статьи приписано свт. *Григорию Богослову*, но, вероятно, принадлежит прп. *Анастасию Синаиту*; она входит в состав большинства русских списков *Изборника XV–XVIII вв.*). В конце статьи указаны «сокровенные» книги (т. е. *апокрифы*), запрещенные святыми Афанасием Александрийским и Исидором Пелусиотом. По наблюдениям Н. А. *Кобяк*, К. о. с. уже в XI в. не отражал репертуара апокрифов в древнерус. литературе. Из 29 указанных в *Изборнике 1073 г.* апокрифов в древнерус. (и вообще старослав.) лит-ре до сер. XVII в. известны в переводах не более 9. Др. переводной перечень отреченных книг, расширенный за счет включения произведений, ошибочно приписанных апостолам Иоанну, Андрею и Фоме, находится в составе 13-го Слова Тактикаона св. *Никола Черногорца* (XI в.), сохранившегося в рус. и слав. рукописях со 2-й пол. XIV в.



Собственно славянский К. о. с. в русских рукописях известен в Номоканонах с XIV в. (РНБ. Погод. № 31. Л. 187–190; РГБ. Вол. № 463. Л. 251–251 об.). Этот перечень входит в сборники постоянного состава (церковные Уставы, Требники, Кормчие), относительно постоянного состава («Златая Чепь», «Измарад» и т. п.) и непостоянного состава (напр., четьи сборники из *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, составленные иером. *Евфросином*: РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099. Л. 39 об.– 42, 50–70-е гг. XV в.; № 53/1130. Л. 548–552 об., 1492 г.). К. о. с. данного вида состоял из 2 частей. В первой, имеющей, по-видимому, южнославянское происхождение, были указаны ветхо- и новозаветные апокрифы, а также произведения, связанные с еретическими движениями, в т. ч. с *богомилством* (статьи «Повесть о крестном древе» и «О Господе нашем Иисусе Христе, како в попы ставлен» болгар. свящ. Иеремии, который в рукописях начиная с сер. XV в. ошибочно называется богомиллом, «Как Христос плугом орал», «Что Пров царь Христа другом назвал»). С кон. 1-й четв. XV в. (РГБ. Троиц. № 704) в перечень вносятся «Откровение» Мефодия Патарского, что, очевидно, связано с распространением эсхатологических настроений в связи с приближающимся 7000 г. от сотворения мира (1492 г. от Р. Х.). Исследователи отмечают знакомство составителей или переписчиков К. о. с. со многими названными в нем книгами: в перечне дается характеристика книг, или, как в случае с Евфросином, некоторые апокрифы включены в сборники, в т. ч. те, где имеется К. о. с. Некоторые памятники, включенные в К. о. с., получили широкое распространение (напр., «Хождение Богородицы по мукам», «Беседа трех святителей»). Во 2-й ч. перечня (книги «еретические»), возникшей, вероятно, на Руси, перечисляются некоторые сочинения «естественно-научной» тематики, гадательные и чародейные книги («Чаровник», «Волховник», «Громник» и т. д.), в рукописной традиции неизвестные, и даже указываются распространенные суеверия. Как правило, собственно слав. К. о. с. сопровождается в рукописях различными переводными списками книг истинных и ложных.

В рукописи ГИМ. Син. № 853 (XVI в.) отразилась особая редакция слав. К. о. с. — «Сказание о отреченных книгах» митр. *Зосимы*, которое в дореволюционной лит-ре связывали с Собором 1490 г. на «*жидовствующих*». Однако, как доказала Кобяк, данная редакция восходит к К. о. с., включенному в Молитвенник митр. св. *Киприана*; самый ранний ее список — ГИМ. Чуд. 269, 50–60-е гг. XV в.

Стоглавый Собор 1551 г. запретил под страхом отлучения от Церкви хранить и читать книги гадательного, календарно-астрономического и астрологического содержания, очевидно переводные: «Рафли», «Шестокрыл», «Вороноград», «Остромий», «Зодей», «Алманах», «Звездочети», «Аристотел», «Аристотелева врата» и др. (*Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000. С. 312–313). Такого же рода запрет содержится в «Домострое», где часть названных книг перечисляется в общем ряду с разного рода суевериями и гаданиями. При этом «Аристотелевы врата» («Тайная тайных») и «Шестокрыл» полностью или фрагментарно включались в рукописи церковного содержания (см.: РНБ. Солов. № 919 (1029), кон. XV — нач. XVI в.; *Геннадиевская Библия*); не был чужд интереса к отреченной гадательной лит-ре царь *Иоанн IV Васильевич* (см.: *Булагин Д. М.* Тайная тайных // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 427–430; *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 260–289).

К. о. с. был впервые напечатан в России при патриархе *Иосифе* в составе «*Кирилловой книги*» (М., 1644). Изд. (избр.): *Калайдович К. Ф.* Иоанн, экзарх Болгарский. М., 1824. С. 208–212; *Розенкампф Г. А.* Обзорение Кормчей книги в ист. виде. СПб., 1839<sup>2</sup>. С. 186–190; *Востоков А. Х.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 716–717; *Буслаев Ф. И.* Ист. хрестоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861. Стб. 533–544; *Макарий (Булгаков), архиеп.* Мат-лы для истории Рус. Церкви // ДВ. 1862. Т. 2. С. 36–41; *Пытин А. Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // ЛЗАК за 1861 г. СПб., 1862. Вып. 1. С. 1–55; *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 2. Ч. 3. С. 640–641, 742–744; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной рус. лит-ры. М., 1863. Т. 1. С. I–X; *Калужняцкий Е. И.* Обзор слав.-рус. памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах Львовских // Тр. III Археол. съезда. К., 1878. Т. 2. С. 213–224; *Шляткин И. А.* Описание рукописей судальского Спасо-Евфимиева мон-ря. СПб., 1881. С. 53–56. (ПДП; Вып. 4); *Лопарев Х. М.* Описание рукописей ОЛДрП. СПб., 1899. Ч. 3. С. 175–176; *Яцимирский А. И.* Мелкие тексты

и заметки по старинной слав. и рус. лит-рам // ИОРЯС. 1902. Т. 7. Кн. 1. С. 134–136; *Сырчу П. А.* Заметки о слав. и рус. рукописях в Bodleian Library в Оксфорде // Там же. 1907. Т. 12. Кн. 4. С. 136–140; РИБ. Т. 6. 1908<sup>2</sup>. Стб. 789–796. № 117; Чудовская редакция индекса ложных книг / Опубл.: Н. А. Кобяк // РФА. 1988. Ч. 4. С. 711–716; *Кобяк Н. А.* Оксфордская редакция индекса ложных книг: Археология и тексты // Из фонда редких книг и рукописей Научной б-ки Моск. ун-та. М., 1993. С. 175–187; Домострой / Сост., пер.: В. В. Колесов; подгот. текста, пер.: В. В. Рождественская. М., 2007<sup>3</sup>.

Лит.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Каз., 1872. С. 142–168; *Тихонравов Н. С.* Соч. М., 1898. Т. 1; *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнослав. и рус. письменности. Пг., 1921. Вып. 1. С. 1–75; *Сапунов Б. В.* «Богословца от словес» в Изборнике 1073 г. и проблемы читателя на Руси в XI в. // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977. С. 234–246; *Кобяк Н. А.* Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и слав. апокрифические евангелия // Из истории культуры и обществ. мысли народов СССР. М., 1984. С. 19–30; она же. Индексы отреченных и запрещенных книг в рус. письменности // Древнерус. лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54; она же. Списки отреченных книг // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 441–447 [Библиогр.]; она же. Индекс ложных книг и древнерус. читатель // Христианство и Церковь в России феодального периода: Мат-лы. Новосибир., 1989. С. 352–363; она же. Чудовская и Оксфордская редакции индекса ложных книг, приписываемого митрополитам Киприану и Зосиме // Palaeobulgarica. 1997. № 4. С. 88–103; *Семеновкер Б. А.* Библиографические памятники Византии. М., 1995. С. 129–154; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 18–21.

«КНИГА КАНОНОВ» [«Армянская книга канон»]; арм. Չիփնիփրը Հայոց; лат. Liber Canonum], сборник *канонического права* средневеков. *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ), который состоит из статей-канон по духовно-церковным, литургическим, конфессиональным, идеологическим, политическим, экономическим, этическим, нравоучительным, гражданским вопросам, распределенным по каноническим группам. Каждая из этих групп, сформировавшихся в течение IV–XV вв., отражает проблемы, волновавшие арм. общественность в соответствующую эпоху. После утраты арм. государственности в кон. IV в. ААЦ в условиях длительной национальной во-освободительной борьбы взяла на себя мн. функции гос. власти. Она активно участвовала в политической жизни страны, курировала гражданскую и культурную жизнь *Армении*. Существует мнение, что именно тогда ААЦ выработала программу научно-культурного развития страны, благодаря которой был



создан арм. алфавит (нач. V в.) и отправлены на обучение студенты в крупнейшие центры науки и культуры; возвратившись, они привезли с собой не только знания, но и мн. важнейшие произведения того времени (в первую очередь Библию). До создания армянской письменности ААЦ пользовалась канонами греч. и сир. происхождения, вполн. переведенными на арм. язык и сгруппированными в «К. к.» под названием канон доникейских — апостольских, I–III Вселенских Соборов и отцов Церкви. Наряду с этим существовали и оригинальные армянские каноны: своды правил, установленные на Соборах ААЦ, в которых вместе с духовенством принимали участие и представители светской власти. «К. к.» и «Книга посланий» имеют много общего в содержании, т. к. в их формировании активно участвовал католикос Ованнес III Одзнец (717–728). «К. к.» на протяжении веков была залогом сохранения самостоятельности ААЦ, способствуя урегулированию не только внутрицерковных, но и гражданских правовых отношений.

Учредителем арм. церковного права считается католикос Саак I Партев (387–425), который, по мнению специалистов (Р. О. Варданян), между 415 и 420 гг. заложил основу буд. «К. к.». Он занимался переводом, редактированием и сочинением богословских трудов, в числе которых было много произведений, относящихся к церковному праву (каноны, канонические решения, письма о них). Ему приписывают первые составленные на арм. языке церковные каноны, редактирование Константинопольских канонов, а также послания К-польскому архиеп. свт. Проклу (434–446), написанные совместно с Месропом Маштоцем. В результате активной переводческой деятельности еще в V в. были переведены с греческого на арм. язык «Апостольские правила (Климента)», правила первых 3 Вселенских Соборов (Никейский (325), К-польский (381) и Эфесский (431)), 6 вост. Поместных Соборов (Анкийский (314), Неокесарийский (между 314 и 325), Гангрский (ок. 340), Антиохийский (341), Лаодикийский (365), Сардийский (ок. 343)). В арм. сборнике указывается еще и 7-я группа канонов под т. н. Кесарийским Собором, который также упомянут в сир. и лат. версиях, однако, как это убедительно доказа-

но рядом экспертов (*Schwartz*. 1936. S. 16–17; *Kaufhold*. 1976. S. 11–15), в этот период в Кесарии не проходили Соборы, и ошибка возникла из-за контаминации греч. оригинала. Кроме того, на арм. язык были переведены правила архиеп. Тимофея Александрийского (380–385), приписанные его учителю архиеп. свт. Афанасию Александрийскому (328–373), с добавлением обширного ряда оригинальных канонов, и правила свт. Василия Великого в сокращенном виде (51 арм. канон фактически составляют письма святителя, написанные с целью исправления канонического порядка). 3 Вселенских Собора, участие в них арм. духовенства и принятые на них канонические решения широко освещены арм. историками Агафангелом (IV в.), Фавстом Бузандом (V в.), Мовсесом Хоренаци (V в.), Корюном (V в.) и др. Согласно арм. источникам, в работе I Вселенского Собора участвовал сын и преемник свт. Григория Просветителя еп. Аристакаес (320/5 — ок. 333); он привез канонические решения Собора, которые затем были дополнены свт. Григорием (Агатангелос. История Армении / Пер., вступ. ст., коммент.: К. С. Тер-Давтян, С. С. Аревшатыан. Ереван, 2004. С. 254; Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер., введ., примеч.: Г. Саркисян. Ереван, 1990. С. 138–139; Соперк (Мелкие армянские сочинения). Венеция, 1853. Т. 10. С. 48 (на арм. яз.)). Мовсес Хоренаци и анонимный автор текста «О Соборах, которые состоялись в Армении» (Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 473 (на арм. яз.)) указывают, что было привезено 20 канонов. Исследователи считают, что упомянутые историками дополнения свт. Григория Просветителя идентичны 30 канонам, включенным под его именем в «К. к.» (содержат нормы религ. и светского характера, в частности уголовного и семейного права). Относительно 6 канонов III Вселенского Собора сохранились сведения, что они были привезены в Армению переводчиками Гевондом, Корюном и Езником Колбаи в 436–437 гг. Помимо этого, Корюн в Житии Маштоца сообщает, что они привезли с собой и «Никейские каноны», под ними, очевидно, следует понимать не только каноны, к-рые уже доставил еп. Аристакаес, но и собрание, куда также входили каноны 6 вост. Поместных Соборов. Наконец, заглавие

к канонам Шахативанского Собора (446/7), показывает, что к этому времени в Армении были известны и апостольские каноны (Акопян. 1964. Т. 1. С. 424). Предполагается, что в кон. V в. «К. к.» состояла из следующих канонических групп: Апостольские постановления (Климента), каноны первых 3 Вселенских Соборов (Никейские, Константинопольские, Эфесские) и 7 вост. Поместных Соборов (Анкийского, Неокесарийского, [Кесарийского], Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Сардийского), каноны свт. Афанасия Александрийского (в действительности переведенная и отредактированная версия канонических текстов архиеп. Тимофея Александрийского), правила свт. Василия Великого, а также каноны свт. Григория Просветителя, католикосов Саака I Партева и Ованнеса I Мандакуни (ок. 478–490).

Вполн. были переведены и др. канонические группы, к VIII в. на арм. языке существовали все каноны, составляющие как греческий, так и антиохийский свод. На основе этих переводных и оригинальных канонов в результате редактирования и добавления материала католикос Ованнес Одзнец составил «К. к.». В условиях тяжелой историко-политической ситуации, когда Армения была разделена между Византийской империей и Арабским халифатом, составленный Ованнесом Одзнецом сборник канонов смог укрепить и сохранить самостоятельность и независимость арм. народа и ААЦ. Очевидно, для этой же цели им была предложена новая редакция арм. календаря. Эпилог к «К. к.», в к-ром Ованнес подробно описывает проделанную им работу, демонстрирует параллели с соответствующим прологом К-польского патриарха Иоанна III Схоластика (565–577), известного канониста Церкви Востока (Тигранян. 1923. С. 152–157; *Shirinian, Muradyan, Torpchyun*. 2010. P. 14–15). В. А. Акопян в 1-м томе труда «Армянская книга канонов» попытался реконструировать составленный Ованнесом Одзнецом сборник. Сравнив множество дошедших до нас рукописей, исследователь пришел к выводу, что сборник Ованнеса Одзнеца в первоначальном виде сохранился в рукописях семейства «А» (рукописная традиция, часть которой состоит из 24 канонических групп; последняя 24-я группа представлена 32 канонами

Ованнеса Одзнеци). Канонические группы в семействе рукописей «А» имеют предисловие и оглавление, добавленные Ованнесом Одзнеци, о чем свидетельствует он сам в памятной записи, подчеркивая, что написал о времени и причинах создания отдельных канонических групп и создал оглавление для каждой из них, дабы читателю легко было найти то, что он ищет (Акопян. 1964. Т. 1. С. 536). Сборник Ованнеса Одзнеци состоял из 15 переводных и 9 местных арм. канонических групп (описание см.: ПЭ. Т. 3. С. 348; относительно 3-й группы «Каноны отцов — последователей апостолов» из 27 глав не вполне ясно, являются ли они переводными — см.: Акопян. 1964. Т. 1. С. XLI; Л. М. Меликсет-Беков считал их переведенными с греческого — Меликсет-Беков. 1927. С. 149; 19-я группа «Правила в письме епископа Севантиуса» из 14 глав приписывается Н. А. Акиньяном свт. Дионисию Великому, с чем не согласен Акопян — Акопян. 1971. Т. 2. С. XLI).

После VIII в. «К. к.» неск. раз подвергалась изменениям. К ней добавлялись как новые, так и созданные до Ованнеса Одзнеци каноны, к-рые по неизвестным причинам не были включены в сборник ранее. Так, уже в кон. X в. «К. к.» (рукописное семейство «А») состояла из 40 групп канонов, а в течение XI в. их количество возросло до 57 — именно это число содержит самая древняя рукопись «К. к.», переписанная в 1098 г. в Киликии (Нор-Джуга, хранилище рукописей мон-ря Аменапркич, № 131).

Рукописное семейство «Б» образовалось в результате перестановки в хронологическом порядке старых и добавления новых текстов в канонических группах рукописной традиции «А». По мнению Акопяна, это семейство создавалось в 90-х гг. X в. на основании 40 канонических групп отредактированной в том же веке группы «А». В дальнейшем к семейству «Б» были добавлены новые каноны и, вероятно, эта версия окончательно оформилась в виде 78 групп канонов в XIII в. в результате редакции, выполненной вардапетом Геворгом Скевраци (Ламбронаци) (ср.: Акинян. 1936. С. 324). Косвенно на это указывает сведение в рукописи (семейство «Б»), скопированной в 1611 г. в К-поле, что эти каноны собрал «Геворг Киликийский, он же Ссеци». Акопян считает, что 41–65 канонические группы были включены

в рукописную традицию «Б» до сер. XIV в. неизвестным автором, после чего Геворг Ерзнкаци добавил группы 66–78. Об этом, по мнению Акопяна, может свидетельствовать памятная запись ученика Геворга — Акопа Крымечи (1360–1426), который указывает, что его учитель много работал и дополнил недостающее в тексте. Однако древнейший экземпляр рукописной традиции «Б» уже существовал по крайней мере за неск. десятилетий до этой памятной записи: в рукописи 1352 г. (Матен. 7615) уже есть все 78 канонических групп. Т. о., Геворг Ерзнкаци корректировал и, вероятно, редактировал «К. к.» в рамках этих 78 групп. Сохранились и другие редакции сборника, в частности в рукописях Матен. 651, 659, 778, 8459 и их версиях.

Проблематика формирования и развития «К. к.», а также происхождения вошедших в ее состав канонических групп долгое время находится в центре внимания исследователей (Я. Гатрджян, Я. Ташян, Г. Гельцер, А. Тер-Микелян, Э. Шварц, С. Тигранян, В. Акопян, Г. Кауфхольд и др.). В наст. время выдвигаются новые гипотезы, в т. ч. о разных редакциях «К. к.». Так, Варданян считает, что до VIII в. сборник подвергся 3 редакциям: 1-ю осуществил католикос Саак Партев до 428 г., 2-ю — католикос Гют I Арахезаци в 464–467 гг. (переведены и отредактированы каноны 3 Вселенских и 7 вост. Поместных Соборов), 3-ю — католикос Нерсес II Багревандци и еп. Нершапур Мамиконян в 547 г. (перевод с сир. языка кн. «Учение апостолов»). По мнению А. Мартиросяна, сборник канонов был составлен в ходе Шахавиванского Собора и окончательно отредактирован Ованнесом Майраванеци (ок. 572–650); в посл. именно эта редакция легла в основу сборника Ованнеса Одзнеци. А. Акопян уверен, что наиболее близкой к сборнику Ованнеса Одзнеци следует считать рукопись Матен. 659, о чем свидетельствует и совпадение с этой рукописью цитат, приведенных в посланиях католикоса Анании Мокаци (946–965).

«К. к.» не только активно использовалась ААЦ, но и легла в основу мн. последующих трудов по каноническому праву, таких как «Каноническое право» Давида Гандзакеци (1060?–1131), Судебники Мхитаря Гюша (1120?–1213) и Смбага Спарапета (Гундстабля; 1208–1276). По-

скольку большинство канонов имели не только церковно-обрядовую, моральную и правовую значимость, но и несли догматическую нагрузку, «К. к.» также является важным источником по догматическому богословию ААЦ. Многочисленные выдержки из «К. к.» приводятся в разных произведениях арм. авторов: Себеоса (VII в.), Анании Мокаци (X в.), Ованнеса Ерзнкаци Плуза (1220/30–1293), Григора Татеваци (1346–1409) и др. «К. к.» продолжала использоваться в Армении и в арм. диаспорах до 20-х гг. XX в.

«К. к.» была издана неск. раз и на разных языках: латинском, итальянском, частично на английском (только каноны, переведенные с греческого) и др. Одним из первых изданий является публикация экскерптов из «К. к.» в известной коллекции А. Маи, выполненная на основе рукописи из Ватиканской б-ки; она включает древнеарм. текст и лат. перевод А. Анчаракяна канонов свт. Григория Просветителя, католикоса Нерсеса II Багревандци и еп. Нершапура Мамиконяна, католикоса Саака Партева, Шахавиванского Собора, католикосов Саака III Дзоропореци (VII–VIII вв.) и Ованнеса III Одзнеци, канонических постановлений Вачагана, царя агванского (албанского), католикоса Сиона (Партавский Собор) и Соборов в Двине и Карине. Наиболее полным на сегодняшний день изданием текста является 2-томное издание В. Акопяна (1964–1971), в к-ром он попытался представить развитие и формирование «К. к.» (в рукописном семействе «А», хотя для сравнительного анализа и комментариев использованы и рукописи семейства «Б») в течение VIII, X и XI вв.: в 1-й т. включено собрание из 24 канонических групп, к-рые, по мнению Акопяна, составляли первоначальную редакцию сборника Ованнеса Одзнеци, во 2-й т. — канонические группы, добавленные к редакции «А» после Ованнеса.

Изд. и пер.: Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*. R., 1838. Т. 10. P. 269–316; Ташчян Я. «Учение Апостолов» — книга неаутентичных канонов. Вена, 1896 (на арм. яз.); Нерсес (Мелик-Тангян), архим. Армянское церковное право. Шуши, 1903. Кн. 1; 1905. Кн. 2 (перезд.: Вагаршапат: Эчмиадзин, 2011) (на арм. яз.); Хитчян А. Армянская книга канонов. Тифлис, 1914 (на арм. яз.); Акинян Н. Письмо Иерусалимского патриарха Макария II к архиеп. Вртанесу Сюнеци. Вена, 1930 (на арм. яз.); он же. Книга канонов: Тексты и исследования. Вена, 1950. Т. 1: Каноны Шахавиванского Собора (на арм. яз.);



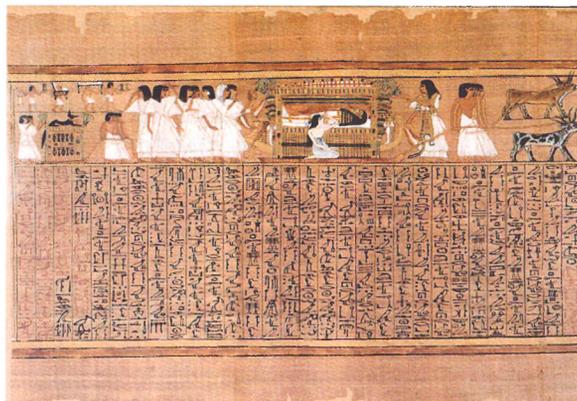
*Gheghighian H.* Collectio Canonum Ecclesiae Armenae. Venezia, 1941. Pt. 1: Canones Apostolici. P. 1–116; *Аревиатян С.* Шаапиванские каноны – древнейший памятник арм. права // ИФЖ. 1959. Вып. 2/3. С. 334–348; *Акопян В., ред.* Армянская книга канонов. Ереван, 1964. Т. 1; 1971. Т. 2 (на арм. яз.); *Terian A.* Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians, AD 335. N. Y., 2008; *Shirinian M.-E., Muradyan G., Torchyanyan A.* The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons. Fr./M., 2010.

Лит.: *Тигранян С. Ф.* Древнеармянская книга канонов. Пг., 1918. Т. 1; *он же.* Введение к истории права Армении. Ереван, 1923. Вып. 1 (на арм. яз.); *Меликсет-Бекоев Л. М.* Об источниках древнеарм. права // ИзвКавИАИ. 1927. Т. 2. С. 143–163; *Акинян Н.* Азария Саснеци – астролог, календаровед и поэт // НАмс. 1936. Bd. 50. Sp. 297–337 (на арм. яз.); *он же.* Критическое исследование канонов, приписываемых св. Сааку, и арм. церк. год в нач. VII в. Вена, 1950 (на арм. яз.); *Schwartz E.* Die Kanonensammlungen der alten Reichs-Kirche // ZSRG.K. 1936. Bd. 25. S. 1–114; *Самуэлян Х. С.* История древнего арм. права. Ереван, 1939. Т. 1 (на арм. яз.); *Kaufhold H.* Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer. В., 1976; *Bibliographie zur Rezeption des byzant. Rechts im alten Russland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts / Unter Mitwirkung von A. Bozoyan et al.; zsgest. von L. Burgmann, H. Kaufhold.* Fr./M., 1992. S. 91–141; *Варданян Р. Х.* Армянский календарный метод и датировка арм. переводных оригиналов. Ереван, 1993 (на арм. яз.); *он же.* Армянский календарь (IV–XVIII вв.). Ереван, 1999 (на арм. яз.); *Shirinian M. B., Muradian G.* The Armenian Collection of the Ecclesiastical Canons // ХВ. Н. с. 1999. Т. 1(7). С. 124–154; *Христианская Армения: Энцикл.* Ереван, 2002. С. 473–474 (на арм. яз.); *Mardrossian A.* Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannes Awjnes'ci: Eglise, droit et société en Arménie du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup>s. Lovanii, 2004; *Акопян Ал.* Новые слова в повывявленном святочном сочинении Ованнеса Одзнеци // НАмс. 2006. Bd. 120. Sp. 9–130 (на арм. яз.); *он же.* Проблема редакций «Армянской Книги Канонов» Ованнеса Одзнеци и Аниана Мокаци // Ibid. 2007. Bd. 121. Sp. 213–256 (на арм. яз.).

**Н. Варданян, М. Э. Ширинян**

**«КНИГА МЕРТВЫХ»** [егип.— Главы о выходе к свету дня/Изречения о выходе в день], собрание древнеегип. религ. текстов, связанных с заупокойным ритуалом. «К. м.» является 3-й условно выделяемой стадией развития произведений, связанных с древнеегип. погребальным ритуалом, после Текстов пирамид и Текстов саркофагов, с к-рыми «К. м.» частично связана. Фрагменты еще не сформированной «К. м.» наряду с Текстами пирамид и Текстами саркофагов впервые использованы в погребальном ритуале в гробнице царицы Ментухотеп из 13-й династии (ок. 1700 г. до Р. Х.). Широкое распространение К. м. получила в погребениях членов 17-й династии,

правившей в Фивах (1-я пол. XVI в. до Р. Х.). Со времени 18-й династии, объединившей Египет и в сер. XVI в. до Р. Х. создавшей Новое царство, «К. м.» становится обязательным



элементом погребального ритуала. «К. м.» создавалась преимущественно жрецами из Абидоса, Панополя, Гермополя, Гераклеополя, Мемфиса, Гелиополя, Бусириса и Буто. Исследователи считают, что жрецы из Фив не имели отношения к ее созданию, т. к. в ней не упоминается Амон – главный фиванский бог. В эпоху Саисского возрождения (правление 26-й династии в VII–VI вв. до Р. Х.) была сформирована новая каноническая версия «К. м.», к-рая в дальнейшем использовалась в царских и др. погребениях Египта до рубежа I в. до Р. Х. и I в. по Р. Х. Наиболее поздние папирусные копии «К. м.» в Египте рим. эпохи датируются предположительно II в. по Р. Х. «К. м.» состоит из молитв и гимнов богам, магических заклинаний, записей погребального ритуала (объяснения, как установить погребальное ложе, как обставить погребальную камеру и др.). Эти изречения-тексты условно называют главами, порядок и их число в разных списках были различными, общее число изречений «К. м.» ок. 200. Первое издание «К. м.» по папирусному тексту Птолемеевой эпохи (кон. IV – I в. до Р. Х.) предпринял в 1842 г. нем. египтолог К. Р. Лепсиус (1810–1884). Он же впервые использовал принятое ныне название сборника «Книга мертвых» и предложил ее разделение на главы. Условно ее композиция делится на 4 части. 1–16-я главы: шествие погребальной процессии к некрополю; молитвы о «выходе в день»; гимны богам *Ра* и *Осирису*. Главы 17–63: «выход в день» и возрождение умершего; его победа над силами тьмы; бессилие

врагов; власть умершего над стихиями. Главы 64–129: «выход в день» – превращение умершего в божество; приобщение его к солнечной ладье (ладье «миллионов лет»); возвращение в гробницу; загробный суд. Главы 130–162: прославление умершего –

Похоронная процессия. Текст из гл. 27 «Книги мертвых».

Похоронная процессия.

Текст из гл. 27

«Книги мертвых».

Папирус Ани, ок. 1250 г. до Р. Х. (Британский музей, Лондон)

тексты, которые читали в продолжение года на праздники, в дни подношения даров умершему

с целью обезопасить его. Реконструированный совр. учеными полный текст саисской редакции «К. м.» состоит из 192 глав. Папирусом с текстами «К. м.» оборачивали мумию; иногда изречения писали на вложенных папирусах или на стенах саркофага, а в период правления 21-й династии (ок. 1075–945 г. до Р. Х.) появилась «К. м.», состоящая из рисунков. Представления о загробной жизни древних египтян см. в статьях *Египет Древний; Ка и Ба*. Ист.: *Чегодаев М. А.* Древнеегипетская Книга Мертвых – фрагменты перевода и комментарии // ВИ. 1994. № 8. С. 145–163; № 9. С. 141–151; *Уоллис Бадж Э. А.* Путешествие души в Царстве Мертвых. Египетская Книга Мертвых / Пер. с англ.: К. Корсаков. М., 1995 [и др. изд.]; *Handschriften des Altägyptischen Totenbuches.* Wiesbaden, 1995–2011. 13 Bde. Лит.: *Турев Б. А.* Египетская лит.-ра. М., 1920; *Матве М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956; *она же.* Избр. тр. по мифологии и идеологии Др. Египта. М., 1996; *она же.* Искусство древнего Египта. СПб., 2005<sup>3</sup>; *Morenz S.* Ägyptische Religion. Stuttg., 1960; *Studien zum altägyptischen Totenbuch.* Wiesbaden, 1998–2013. 18 Bde; *Hornung E.* The Ancient Egyptian Books of the Afterlife. Ithaca (N. Y.); L., 1999; *Assmann J.* Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne. P., 2003; *Servajean F.* Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité, XVIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> dynasties. Le Caire, 2004; *Ancient Egyptian: Book of the Dead: Journey through the Afterlife / Ed. J. H. Taylor.* L., 2010; *Гранин Р. С.* Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых» // Вестн. РГГУ. Сер.: Философия. Социология. 2011. № 15. Окт. С. 126–136; *Das altägyptische Totenbuch: Ein digitales Textzeugenarchiv // Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste / Hrsg. U. Rößler-Köhler* [Электр. ресурс: [totenbuch.awk.nrw.de/](http://totenbuch.awk.nrw.de/)].

**«КНИГА О ВЕРЕ»** («Книга о вере единой истинной православной». М., 8 мая 1648), рус. авторский сборник 40-х гг. XVII в., посвященный вопро-



сам защиты Православия, полемике с католиками и униатами. Издание апологетической «К. о в.» было осуществлено в Москве после выхода в свет другого полемического сборника — «Кирилловой книги» (М., 1644).

«К. о в.» представляет собой компиляцию в 30 главах. Сборник открывается авторскими предисловиями (виршевым и 2 прозаическими), в к-рых указаны цель и обстоятельства создания компиляции: православная вера — единственный путь спасения, поэтому следует «познати истинную православную веру»; ныне же, «веры не познавши», многие от «правoverия на зловерие уклоняются»; здесь же указан основной источник компиляции — соч. «Палинодия» Захарии (Копыстенского), текст к-рого автор для лучшего понимания «мало облегчих». Структурно сборник по наименованиям глав представляет 2 части: сначала идут главы исторические, излагающие сюжеты по истории восточнославянского христианства в его взаимосвязи с мировым христианством («Веры истинное учение откуда изыде» (1), «О крещении Руси» (3) и др.), догматические и нравственно-дидактические («О святой Церкви» (2), «О Пречистой Крови» (6), «О святых иконах» (10), «О душах святых, о рае и Царствии Божии» (11), «О святом посте» с особым разделом «О омраченном пьянстве» (15), «О пении церковном» с защитой единогласия (16) и др.); затем следует ряд историко-полемических антипротестант. и антикатолич. глав («О Флорентийском соборе» (18), «О римской власти» (20), «Об отступлении римлян» (21), «Об униатах» (23) и др.). Особое внимание уделено опровержению положения о главенстве Римского папского престола: «О Вселенских Соборах» (17), «Об осуждении Римских епископов» (22), «О порочных папежах» (27).

Собственно авторский текст представляют главы «О душах святых, о рае» (11), «О священном пении» (16), заключительная часть главы «О посте» (15) — раздел «О омраченном пьянстве» и отчасти глава «Об Антихристе» (30), основанная на предисловии к «Палинодии» (1621/22). Остальные главы книги — это переработанные компилятором юго-западнорус. памятники кон. XVI — 1-й трети XVII в.: помимо «Палинодии» Захарии «Апокрисис» Хрис-

тофора Филалета (М. Броневского) (Вильно, [1598]), «Книга о вере» Азария (К., 1619/1620), «Книжица в шести отделах» Василия Суражского (Острог, 1598); один фрагмент заимствован из «Синописа» (Вильно, 1632). Впрочем, и в этих главах встречаются дополнения составителя, а сами источники отчасти адаптированы для восприятия неискушенным читателем. Все главы книги объединены общими композиционно-стилистическими приемами и имеют внутренние отсылки, что свидетельствует о единстве замысла сборника и его тщательной редактуре по завершении.

Помимо юго-западнорусских источников автор использовал сочинения авторитетных греческих авторов (Сократ Схоластик, Созомен, Никифор Каллист Ксанфопоул, Иоанн Зонара), католич. теологов (Тертуллиан, Ц. Бароний), польских и чешских хронистов (Я. Длугош, М. Стрыйковский, М. Кромер, Б. Вавровский, М. Бельский, С. Ореховский, М. Меховский). Это свидетельствует об эрудиции автора и о хорошем образовании, как он сам упоминает в предисловии, полученном им в «латинских школах».

До недавнего времени атрибуция «К. о в.», обстоятельства ее появления в Москве и издание на Печатном дворе оставались неясными. Имя автора в документах не сохранилось. Источники сборника, прогреч. позиция составителя и многочисленные реалии, упоминаемые в книге, свидетельствовали о нем как о выходе из Западнорусской митрополии. В отличие от «Кирилловой книги» «К. о в.» не имела до издания широкого распространения в рукописной традиции.

В историографии принята атрибуция книги Нафанаилу, игум. киевского Златоверхого во имя арх. Михаила муж. мон-ря, объявленная через 10 лет после издания «К. о в.» старообрядческим писателем, диаконом Федором Ивановым: «И сия Книга о вере правой написана неким игуменом Нафанаилом благочестивым Михайловскаго монастыря на униатское отступление и на Москве в печать издана повелением царевым и тщательством благаго духовника его Стефана Внифантьевича, благовещенскаго нашего протопopa» (цит. по: Титова Л. В. Послание дьякона Федора сыну Максиму — лит. и полемич. памятник раннего

старообрядчества. Новосибир., 2003. С. 165). Однако уже первые исследователи сомневались в историчности Нафанаила, не подтверждающей документальными свидетельствами (Харламович. 1914. С. 118). Обстоятельства появления и издания книги в Москве связывались с прениями о вере, возникшими по поводу попытки заключения в 1644 г. брака дочери царя Михаила Феодоровича царевны Ирины Михайловны с графом Шлезвиг-Гольштейнским лютеранином Вальдемаром Кристианом, сыном дат. кор. Кристиана IV. С др. стороны, нравоучительные и аскетические главы книги были чрезвычайно актуальны для России в контексте нарастающего противостояния патриарха Московского Иосифа царскому духовнику Стефану Вонифатьеву, к-рое проявилось в полемике по вопросу о единогласном пении, так что сборник мог использоваться в разворачивающемся конфликте между светской и духовной властью (Опарина. 1998. С. 268–271).

Допечатную историю текста «Книги о вере» представляют 4 известные в наст. время рукописи: РГБ. Унд., № 427, западнорусский список кон. 40-х гг. XVII в. (см.: Ундольский В. М. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания. М., 1870. Стб. 309–314); Б-ка Львовского ун-та, № 220-II, южно-русский список нач. XVIII в., выборка отдельных глав из «Книги о вере» (Калужняцкий Э. И. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в б-ках и архивах Львовских. К., 1877. С. 54–55; публикацию гл. 23, 26 и 28 по этому списку см.: Калужняцкий. 1886. С. 13–36); западнорусский список РГАДА. Собр. Оболен. № 34, посл. четв. XVII в. (см.: Опарина. 1998. С. 244–245); ГИМ. Хлуд. № 90, 40-е гг. XVII в. (см.: Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати б-ки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 227–233). Особенно значимы для воссоздания истории текста 2 последние рукописи. Список Оболен. № 34, хотя и создан после выхода в свет московского издания, несомненно, отражает допечатный вариант «К. о в.», причем вариант близкий к промежуточной авторской редакции. Важное свидетельство этого — наличие в нем полного авторского послесловия. Это послесловие не вошло в издание, но

сохранилось в единственном полном допечатном переводе книги на церковнослав. язык московского извода — в списке Хлуд. № 90, хронологически и по составу наиболее близком к изданию, но не тождественном с ним. В авторском заглавии Хлудовского списка, соответствующем списку Оболен. № 34, проставлена дата — 1 мая 1644 г. (в издании дата опущена); в конце Хлуд. № 90, как и в Оболен. № 34, читается «Пристижение» о чтении «наиполезнейших в книжице сей». Наиболее важное отличие Хлудовского списка от печатного варианта — наличие авторского послесловия, сохранившегося в равном со списком Оболен. № 34 объеме. Список Оболен. № 34 в кон. XVII в. находился в распоряжении образованного малороссийского учителя и писателя Г. А. Скибинского и использовался им при составлении соч. «Краткое сказание и описание трема частями о граде Риме и всей Италии з некоторыми грады западных царств, в которых великии академии находятяся». Рукопись была им надписана и предназначена в дар Новгородскому митр. *Иову*, вероятно, покровительствовавшему в Москве опальному малороссу (*Савельева*. 2013. С. 15–38).

Еще одна рукопись «К. о в.» имела в распоряжении создателя «Отглавления книг, кто их сложил» (*Евфимия Чудовского?*). Ее состав, судя по описанию, совпадал с изданием (отмечена добавленная глава «О святом крещении...»), но в ней сохранилось авторское заглавие с датой 1 мая 1644 г. Упоминания о списках «К. о в.», отражающих ее допечатную историю, содержатся также в старообрядческих компиляциях кон. XVII–XIX в. При этом старообрядческие писатели ссылались на имевшуюся в их распоряжении книгу руки «самого автора» (см.: *Гурьянова*. 2007. С. 291–318).

Совр. атрибуция «К. о в.» стала возможной благодаря привлечению сведений 2 рус. сборников XVII в.: «Альфы и Омеги» и «Зерцало духовное».

«Альфы и Омеги» — это подборка выписок из Свящ. Писания и святоотеческих поучений, к-рые собраны в главы о христ. добродетелях, расположенные в алфавитном порядке. Книга была издана старообрядческими типографами: в 1786 г. в Вильно, в 1788 г. в Супрасле (Кириллические издания старообрядческих

типографий кон. XVIII — нач. XIX века: Кат. / Сост.: А. В. Вознесенский. Л., 1991. № 228, 336). При сопоставлении 2 вариантов «Альфы и Омеги» были выявлены находящиеся в виленском варианте авторские ремарки, свидетельствующие о том, что «Альфы и Омеги» создана тем же автором (редактором, компилятором), к-рый создал «К. о в.». В виленском варианте «Альфы и Омеги» имеется 5 авторских замечаний, к-рые либо прямо указывают на то, что автор «Альфы и Омеги» и «К. о в.» — одно лицо, либо отсылают читателя к соответствующим местам «К. о в.». При подготовке «Альфы и Омеги» к публикации на Московском Печатном дворе в нач. 50-х гг. XVII в. (в супрасльском варианте) эти ремарки были изъяты либо механически, либо с переработкой текста оригинала. Бесспорная атрибуция обоих сборников одному автору подтверждается текстуальными совпадениями ряда фрагментов в 2 книгах, употреблением одних и тех же оборотов-клише, оформляющих текст, сходством стилистических приемов. Последовательность создания книг, указанная автором, подтверждается точными датами в самоглавиях каждой из них — 1 мая 1644 г. для «К. о в.» и 13 июля 1645 г. для виленского варианта «Альфы и Омеги».

Биографические сведения об авторе, выявленные в 2 книгах, атрибуция ему 2 сборников, созданных в 1644 и в 1645 гг., уточненные данные об истории текста и особенностях состава этих сборников позволили соотнести их с челобитной, поданной царю Алексею Михайловичу 27 ноября 1647 г. игуменом *Бизюкова в честь Воздвижения Креста Господня мон-ря* близ Дорогобужа Гедеоном, приехавшим в Москву за милостью с братией Бизюкова монастыря и старцами оршанского Кутейнского мон-ря (опубл.: *Савельева*. 2011. С. 114). Из челобитной явствует, что в Москву ранее, до 1647 г., Герасим привез и поднес царю 2 написанные им книги, их обещали издать, и Герасим молит Бога, чтобы это предприятие состоялось. Данные челобитной дают основания для атрибуции книг Гедеону. Как и заявлено в челобитной, в обеих книгах есть вирши, причем в первоначальном варианте «К. о в.» их не было. Стихи в предисловии к «К. о в.» отсутствуют в наиболее близком к автор-

скому тексту западнорусском списке из собр. Оболенского, появляются в наиболее близком к печатному варианту Хлудовском списке. Вирши представляют собой парафраз стихотворного предисловия Герасима Смотрицкого к Острожской Библии (*Панченко А. М.* Рус. стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 82–85).

Палеографическое подтверждение новой атрибуции находится в списках сб. «Зерцало духовное». Это авторская переработка «Альфы и Омеги», дополненная среди прочего и материалами «К. о в.». Сборник известен в 3 списках, отражающих разные этапы его подготовки к изданию в Кутейнской типографии, при этом 2 списка: ГККМ. № 1324/1 (см.: Памятники книжной старины Рус. Севера: Коллекция рукописей XV–XX вв. в гос. хранилищах Республики Карелии / Сост.: А. В. Пигин. СПб., 2010. С. 212–213) и ГИМ. Син. № 760(329) (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Т. 3. С. 705–729) — это автографы Гедеона.

Гедеон был первым игуменом Бизюкова мон-ря, основанного в нач. 40-х гг. XVII в. недалеко от Дорогобужа, на смоленских землях, входивших тогда в состав Речи Посполитой. В 1653 г. он рассказал о бесчинствах униатов кн. И. Б. Репнину. В статейном списке есть также сведения о том, что игум. Гедеон снабжал антимиными те дорогобужские церкви, из к-рых они были изъяты униат. архиепископом. Последние сведения об игум. Гедеоне относятся к 3 авг. 1654 г., когда он вновь явился в Москву с челобитьем о милостыне для мон-ря (*Харламович*. 1914. С. 344).

«К. о в.» была завершена автором 1 мая 1644 г., в 1648 г. издана на Московском Печатном дворе. Сборник «Альфы и Омеги», законченный игум. Гедеоном в 1645 г., готовился к изданию на Московском Печатном дворе в нач. 50-х гг. XVII в., но опубликован не был. И наконец, последний сборник игум. Гедеона, «Зерцало духовное», готовился к изданию в Кутейнской типографии в нач. 50-х гг. XVII в., но эта работа осталась незавершенной, вероятно, из-за смерти автора в 1654 г.

«К. о в.», появившаяся в Москве после столь неудачных прений по делу принца Вальдемара, была чрезвычайно актуальна, но, возможно, не только этим объясняется благосклонность царя к безвестному за-

папнорусскому богослову. Документы свидетельствуют об особом отношении Москвы к смоленским землям в период их временного вхождения в состав Речи Посполитой. Москва еще до 1654 г. всеми силами стремилась вернуть Смоленск под свое влияние, контролируя ситуацию с положением правосл. населения, православных храмов и монастырей. Так что книги, поднесенные смоленским насельником, и особенно «К. о в.», оказались к месту не только по содержанию, но и по соответствию политической ситуации.

На Печатный двор в работу попал подносной экземпляр сборника, о чем свидетельствует характеристика рукописной «К. о в.» в описи Печатного двора 1649 г.: В правильной палате, «где справщики сидят», среди книг, нужных для работы, отмечена «Книга о вере, печатная, в десять, в тетрахах» и еще одна — «Книга о вере, писменная, в полдесть, розбита, была в переплете по обрезу золотом, прислана с Верху в перевод» (*Белокуров С. А.* Московский Печатный двор в 1649 г. // *ЧОИДР.* 1887. Ч. 4. Отд. 4. С. 30–31). После тщательной проверки, перевода с «простой мовы» на церковнослав. язык московского извода и редактирования книга была выпущена в свет. Самым главным отличием авторского оригинала стало внесение в издание главы, заменившей авторское послесловие. Добавление 31-й главы «О святом крещении. От прения с латинским капланом», представляющей собой выдержку из 2-го послания патриарха Иосифа принцу Вальдемару, было призвано обозначить позицию обособления рус. Православия и т. о. адаптировать книгу прогреч. западнорус. богослова к системе конфессиональных ориентиров Московского гос-ва.

В течение 2 с небольшим месяцев (с 22 июня) издание было распродано в количестве ок. 850 экз., что составляло  $\frac{2}{3}$  тиража (*Белокуров.* 1891. С. 177). Московское издание «К. о в.» было востребовано просвещенными кругами рус. общества сер. XVII в. и наряду с выпущенной ранее «Кирилловой книгой» оказало в дальнейшем огромное влияние на развитие рус. богословской и полемической мысли.

Полемическая направленность сборника и позиция компилятора — апологета Православия с присущей выходцу из Киевской митрополии

прогреч. ориентацией — прослеживается во всех главах книги. В «К. о в.» греч. Православие показано как сохранившее истинную веру в неизменности даже после Ферраро-Флорентийского Собора (заклученная на к-ром уния объявляется в действительности не состоявшейся), заявляется о необходимости чтить все вост. правосл. Церкви (из к-рых особую значимость имеет Иерусалимская — «мати православных Церквей по всей вселенной»), несмотря на то что они находятся под тур. владычеством, ведь гонения всегда обрушивались на Церковь Божию, но никогда не одолевали ее. Русская Церковь должна «слушати» Вселенского патриарха и ему «повиноватися в действиях и в науце духовной». В эсхатологической главе «Об антихристе» акцентируется мысль о духовно-нравственном падении христ. общества как свидетельстве приближения антихриста.

«К. о в.» была замечена сразу после издания. Ее обильно цитирует справщик Печатного двора Шестак Мартемьянов в своем трактате о единоголосном пении, созданном до 1652 г. В нач. 50-х гг. XVII в. «К. о в.» использовал соловецкий книжник *Сергий (Шелонин)*. В то же время издание «К. о в.» породило в рус. обществе продлившуюся много лет полемику о сохранении греч. Церковью правосл. веры (см., напр., «Прения с греками о вере» келаря Троице-Сергиева мон-ря *Арсения (Суханова)*).

«К. о в.» стала в России основой для аргументации позиции сторонников *старообрядчества*. Цитатами из «К. о в.» наполнены как сочинения старообрядческих писателей-полемистов, так и рукописные сборники не искушенных в богословских премудростях крестьян-старообрядцев XVII–XX вв. Старообрядческие писатели (*Спиридон (Потёмкин)*, инок *Авраамий*, дьякон Федор, свящ. *Лазарь*, *Никита Добрынин* и др.) чаще всего обращались к полемическим главам: «Об отступлении римлян» (20), «Об униатах» (23), «О порочных папех» (27) и особенно к 30-й главе «Об антихристе» для аргументации тезиса о воцарении антихриста в России в связи с реформами патриарха *Никона*, для рассуждений о 1666 г. — годе церковного Собора и связанных с ним гонениях на старообрядцев (*Отарина.* 2003. С. 287–317). Наиболее часто встречающиеся выписки из «К. о в.»

в крестьянских рукописных сборниках из нравственно-дидактических и аскетических глав: «О святом посте» (13, и особенно разд. «О омраченном пьянстве»), «О церковном пении» (15), «О душах святых, о рае, и о Царствии Божии» (11).

Несомненным авторитетом обладала книга игум. Гедеона в Выголексинском общецерковном варианте «К. о в.» «руки самого автора», выговские староверы использовали текст для подготовки материалов к полемике с офиц. Церковью. С неизменным почитанием относятся к «К. о в.» совр. представители старообрядчества. Авторитет московского издания 1648 г. подтвержден неск. старообрядческими переизданиями XVII–XIX вв. (Гродно, 1785; Янов, не ранее 1806), переизданиями единоверческих типографий XIX в. (М., 1876) и особо популярным московским переизданием 1912 г. в типографии П. П. Рябушинского.

Лит.: *Сильвестр (Медведев)*, мон. Оглавление книг, кто их сложил // *ЧОИДР.* 1846. № 3. Отд. 4. С. 11–12. № 33; *Докучаев Н.* О так называемой «Книге о вере единой» // Черниговские Ев. Прил. 1867. № 17, 18; 1868. № 8, 16, 17, 20, 21; 1869. № 3; *Дементьев Г.* Критический разбор так называемой Книги о вере сравнительно с учением глаголемых старообрядцев. СПб., 1883; *Завитневич К.* «Палинодия» Захария Копытенского и ее место в истории западнорус. полемич. лит-ры. Варшава, 1883; *Калужняцкий Э. И.* Игумена Нафанаила «Книга о вере», ее источники и значение в истории южно-западнорус. полемич. лит-ры // *ЧОИДР.* 1886. Кн. 4. Отд. 2. С. 1–36; *Белокуров С. А.* Арсений (Суханов). М., 1891. Ч. 1 (по указ.); *Строганов П. Я.* Патриарший Бизюков мон-рь: Опыт церк.-ист. исслед. Могилев, 1914. С. 100, XLII–XLIII; *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 118, 344; *Rothe H.* Zur Kiever Literatur im Moskau. II // *Slavistische Studien zum IX. Intern. Kongress in Kiev, 1983.* Köln; W., 1983. S. 417–434; *Niess H.* Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube. Gött., 1977; *Mychal'skij A.* «Liber de fide» Pseudo-Nathanaelis. R., 1967. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 1; 21); *Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях кон. 40–80-х гг. XVII в.: Документы. Исследования. М., 1998. Ч. 1. С. 124; *Отарина Т. А.* Иван Наседка и полемич. богословие Киевской митрополии. Новосибир., 1998. С. 243–284; *она же.* Число 1666 в рус. книжности сер. — 3-й четв. XVII в. // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. М., 2003. Ч. 4. С. 287–317; *Флоря Б. Н.* Положение правосл. населения Смоленщины в составе Речи Посполитой (20–40-е гг. XVII в.) // *RES.* 1998. Т. 70. Fasc. 2. P. 333–345; *она же.* Смоленщина и Моск. Патриархия накануне русско-польской войны // *Слав. альманах.* 2002. М., 2003. С. 49–53; *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибир., 2007. С. 291–319; *Савельева Н. В.* Кто был



автором «Книги о вере» // Рус. лит.-ра. М., 2010. № 4. С. 149–154; она же. Неизвестный западнорус. автор иером. Гедеон, игумен Бизюкова мон-ря, и моск. книгопечатание сер. XVII в. // Книжная старина. СПб., 2011. Вып. 2. С. 82–131; она же. К вопросу о допечатной традиции «Книги о вере» иером. Гедеона, игумена Бизюкова мон-ря: Из истории бытования списка М. А. Оболенского // Старообрядчество в России, XVII–XX вв. М., 2013. Вып. 5. С. 15–38.

Н. В. Савельева

### «КНИГА ОБЩИХ МОЛИТВ»

[англ. The Book of Common Prayer], основная богослужебная книга в Церкви Англии (см. ст. *Англиканская Церковь*) с XVI в. по наст. время; переводы и переработки «К. о. м.» используются во мн. протестантских церквях и общинах, связанных по происхождению с Церковью Англии.

**Предпосылки создания «К. о. м.»**. Ко времени начала *Реформации* в Англии при кор. *Генрихе VIII* (1509–1547) богослужение в англ. католич. Церкви соответствовало нормативному для католич. Церкви лат. *римскому обряду*, однако имело ряд существенных местных отличий и обрядовых особенностей. Хотя в англ. католич. Церкви не существовало единого официально узаконенного богослужебного обряда, наиболее распространенной и фактически общепринятой формой секулярного (т. е. совершавшегося во всех храмах, кроме монастырских) богослужения в юж. диоцезах Англии к XV–XVI вв. стал *сарумский обряд*, получивший наименование от латинского названия г. Солсбери, где он сформировался (общий обзор истории англ. богослужения со времени появления христианства в Англии до Реформации см.: *Pfaff*. 2009; ср. также: *Procter, Frere*. 1910. P. 3–22; *Morison*. 1949. P. 6–43). Отражающие сарумский обряд богослужебные книги использовались как в кафедральных соборах многих диоцезов, в т. ч. архиеп-ства Кентерберийского, так и в приходских храмах. Богослужение при королевском дворе также совершалось по сарумскому обряду; соответствующие богослужебные книги были и в личной б-ке кор. *Генриха VIII* (см.: *Cummings*. 2011. P. XIX). Разрыв церковных отношений с Римом, завершившийся в 1533–1534 гг. отлучением кор. *Генриха VIII* от католич. Церкви папой Римским *Климентом VII* (1523–1534) и образованием самостоятельной Церкви Англии, возглавляемой англ. королем, первоначально не привел к измене-

ниям в привычном католич. богослужении. Так, бракосочетание кор. *Генриха VIII* с *Анной Болейн* (ок. 1507–1536) в 1533 г. было совершенно по традиц. католич. обряду. Хотя в нач. XVI в. уже существовали англ. переводы Свящ. Писания, Псалтири и мн. католич. молитвенных текстов, которые были известны кор. *Генриху VIII*, до нач. 40-х гг. XVI в. духовенство Церкви Англии по большей части продолжало совершать богослужение на латыни. В 1541 г. было опубликовано одобренное королем издание лат. Бревиария сарумского обряда как офиц. богослужебной книги Церкви Англии (*Portiforium secundum usum Sarum noviter impressum et a plurimis purgatum mendis*. L., 1541. 2 vol.). В этом издании из богослужебных текстов были исключены все упоминания о Римском папе, а также о прославившемся верностью Папскому престолу католич. св. *Фоме Бекете* († 1170), архиеп. Кентерберийском, и сделаны некоторые др. мелкие исправления, однако радикальных изменений в основные чинопоследования внесено не было; последнее издание такой исправленной версии католич. Бревиария вышло в 1544 г.

Ведущая роль в постепенном введении в 40-х гг. XVI в. в Церкви Англии новой формы богослужения принадлежала *Т. Кранмеру* (1489–1556), в 1533 г. ставшему архиепископом Кентерберийским. Кранмер, являвшийся убежденным сторонником протестант. Реформации, после опалы и казни *Т. Кромвеля* (ок. 1485–1540) был наиболее близким и доверенным советником кор. *Генриха VIII* по религ. вопросам и сохранил влияние при его преемнике кор. *Эдуарде VI* (1547–1553). Исполняя дипломатические поручения в континентальной Европе в нач. 30-х гг. XVI в., Кранмер имел возможность непосредственно познакомиться с различными литургическими реформами, осуществленными в европ. протестант. общинах. В частности, в 1532 г. в Нюрнберге он присутствовал на богослужении, совершавшихся по чину, разработанному в 20-х гг. XVI в. *М. Лютером* (1483–1546). Значительное влияние на религиозные взгляды Кранмера оказало его знакомство с *М. Буцером* (1491–1551); Кранмер состоял с ним в постоянной переписке и был хорошо знаком с предложенными им вариантами реформирования богослуже-

ния. Кроме того, Кранмеру был известен англ. перевод нем. протестант. богослужебных текстов (*A Simple and Religious Consultation of Us Herman by the Grace of God, Archbishop of Colone... L., 1547*), подготовленных при участии *Буцера* и *Ф. Меланхтона* (1497–1560) архиеп. Кельнским *Г. фон Видом* (1477–1552), который предпринял завершившуюся неудачей попытку реформирования церковной жизни в Кельне (ср.: *Cuming*. 1983. P. 73). Наряду с этим Кранмер опирался и на католич. источники: при работе над новыми богослужебными текстами он использовал как традиц. богослужебные книги сарумского обряда, так и подготовленную испан. кард. *Ф. де Киньонесом* (ок. 1482–1540) по поручению папы Римского *Климента VII* новую редакцию католич. Бревиария (1-е изд. — 1535; 2-е изд., с исправлениями — 1536; см. в ст. *Бревиарий*). В XIX в. исследователи обнаружили и опубликовали 2 рукописных проекта реформирования богослужения (написаны отчасти Кранмером, отчасти его секретарями), которые относятся к кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в.; оба проекта составлены на латыни (полная публикация: *Legg*. 1915). Первый проект открывается календарем, образцовым (англ. перевод этого предисловия после переработки и исключения некоторых радикальных высказываний был включен Кранмером в «К. о. м.» 1549 г.) и указаниями о порядке чтения Псалтири и др. книг Свящ. Писания за богослужением. Согласно замыслу Кранмера, Псалтирь должна была целиком прочитываться 12 раз за год (по 6 псалмов в день), Евангелие и Апостол — трижды, проч. библейские книги — единожды; при этом специально подчеркивалось, что Свящ. Писание следует читать в центре храма, чтобы его могли слышать все присутствующие. Кранмер предлагал отказаться от сложной католич. системы дневных богослужений (см. ст. *Оффиций*) и сохранить лишь утреннее и вечернее богослужения, «очистив» их от чрезмерных просительных молитв и песнопений. Указывая, что за каждым богослужением для назидания верующих должно читаться Свящ. Писание, Кранмер вводил систему 2 вечерних (1-е — ВЗ, за исключением пророческих книг; 2-е — апостольские Послания) и 3 утренних (1-е — ВЗ, за исключе-





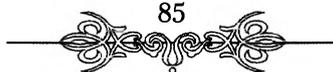
нием пророческих книг; 2-е — пророческие книги ВЗ и Откровение Иоанна Богослова; 3-е — Евангелие и Деяния св. апостолов) чтений; библейские книги должны были читаться в течение года последовательно, глава за главой. Подобный порядок чтения весьма близок как к порядку католич. Бревиария Киньонеса, так и к порядку, использовавшемуся в это время во мн. нем. лютеран. общинах. В праздничные дни и дни памяти почитаемых святых Кранмер предлагал добавлять на вечернем или на утреннем богослужении еще одно чтение, представляющее собой краткое повествование о празднуемом событии или изложение Жития празднуемого святого (аналог правосл. *синаксаря*); для некоторых праздничных дней соответствующие чтения представлены в проекте, а для др. чтений в рукописи оставлены свободные места. Кроме того, рукопись содержит вечерние и утренние гимны, а также заключительные молитвы, распределенные в соответствии с частями церковного года (в «К. о. м.» их место заняли коллекты). Излагая чин совершения вечернего и утреннего богослужения, Кранмер предлагал читать на англ. языке Молитву Господню и Свящ. Писание; вероятно, в это время он еще не был уверен в необходимости перевода всего богослужения на англ. язык. В целом 1-й проект содержит многие элементы, впосл. в переработанном виде вошедшие в «К. о. м.», и фактически является наиболее ранней эскизной формой «К. о. м.» (см.: *Cuming*. 1983. P. 4–7). Второй проект намного более консервативен и представляет собой упрощенную и сокращенную переработку бревиария Киньонеса; здесь сохранены все католич. дневные богослужения (в т. ч. часы) с их традиц. элементами (интроитами, антифонами и т. д.). Основным отличием от католич. практики является введенное Кранмером и в этом проекте вечернее чтение Свящ. Писания (на *Laudes* и собственно на вечерне); в целом система чтений является следующей: на утреннем богослужении 2 чтения из ВЗ (2 последовательных отрывка из одной и той же книги) и 1 чтение из НЗ, на *Laudes* (аналог правосл. *полунощницы*) 1 чтение из ВЗ (по отдельной системе), на вечернем богослужении 1 чтение из ВЗ (отрывок, подлежащий 2-е утреннее чтение).

Среди исследователей нет единого мнения относительно хронологического порядка проектов: издатели текстов и многие ученые XIX — нач. XX в. полагали, что более близкий к католич. богослужению 2-й проект является более ранним. Эта т. зр., однако, была оспорена во 2-й пол. XX в.; большинство современных ученых считают, что отмеченный большим влиянием протестантизма 1-й проект относится ко времени усиления радикальных настроений среди англ. сторонников Реформации в кон. 30-х гг. XVI в., тогда как умеренность реформ, предлагаемых во 2-м проекте, является реакцией Кранмера на религ. консерватизм, присущий кор. Генриху VIII в сер. 40-х гг. XVI в. (аргументацию см.: *Smyth*. 1926; *Cuming*. 1983. P. 1–4; ср.: *Cummings*. 2011. P. XXII–XXIII). Оба документа свидетельствуют о настойчивом поиске Кранмером новых форм организации богослуженной жизни Церкви Англии; стремясь осуществить литургические реформы, Кранмер, однако, вынужден был учитывать нестабильность политической ситуации и действовал предельно осторожно.

Основными союзниками Кранмера в деле реформирования богослужения были те представители англ. духовенства, к-рые разделяли идеи Реформации и стремились узаконить практику богослуженного использования англ. языка вместо латыни. В кон. 30-х гг. XVI в. кор. Генрих VIII издал 2 церковных указа, подготовленные Кромвелем, в к-рых среди прочего каждому приходскому священнику предписывалось размещать в храме Библию на лат. и англ. языках, чтобы она в любое время была доступна для чтения всем членам прихода (см.: *Frere, Kennedy*. 1910. P. 9, 35–36). В распоряжениях, отдаваемых подведомственному им клиру, англ. епископы по большей части ограничивались повторением и разъяснением этих указов короля (см., напр.: *Ibid*. P. 13, 15, 20, 44–45, 65). Однако некоторые, напр. Э. Ли (ок. 1482–1544), архиеп. Йоркский, и Н. Шакстон (ок. 1485–1556), еп. Солсберийский, расширяли содержание указов и требовали, чтобы все библейские чтения за богослужением брали из англ. Библии (см.: *Ibid*. P. 46–47, 54). Кроме того, отдельные епископы предписывали священникам организовывать регулярные собрания прихода для публичного чте-

ния и толкования Библии (см.: *Ibid*. P. 13, 44). В королевском указе 1538 г. и в нек-рых епископских указах кон. 30-х гг. XVI в. содержалось распоряжение, чтобы священники произносили за богослужением или отдельно от него перед верующими Молитву Господню, «*Ave Maria*» и Символ веры на англ. языке, а также не допускали к участию в Евхаристии тех, кто не знает наизусть этих молитв на англ. языке (см.: *Frere, Kennedy*. 1910. P. 20–21, 36–37; ср.: *Ibid*. P. 17, 63). Т. о., в кон. 30-х — нач. 40-х гг. англ. язык постепенно начал проникать в публичное богослужение, однако даже умеренное использование его было далеко не повсеместным (ср.: *Cuming*. 1982. P. 31; *Cummings*. 2011. P. XXII).

Для обоснования допустимости перевода всех богослуженных текстов на английский язык Кранмер и др. сторонники литургических реформ ссылались на традицию перевода на англ. язык или составления на англ. языке богослуженных текстов для использования верующими при частной домашней молитве. В англ. католич. Церкви в XIV–XVI вв. основной книгой для частной молитвы был Примарий (англ. *primer*, от лат. *primarius*; ср.: *Middle English Dictionary* / Ed. S. M. Kuhn. Ann Arbor (Mich.), 1983. Pt. P. 7. P. 1300). Примариями назывались молитвенные сборники, по содержанию и структуре бывшие разновидностью Книги часов (лат. *horarium*; англ. *book of hours*), т. е. представлявшие собой собрания молитв, упорядоченных в соответствии с церковным богослуженным кругом для частного использования в течение дня. От традиц. европ. Книг часов Примарии отличались более простым и пестрым содержанием. Как свидетельствует их название, Примарии предназначались для первоначального религ. обучения детей и юношей, будучи 1-й молитвенной книгой, с к-рой знакомился христианин. При этом Примарии были также единственными сборниками молитв, доступными и известными мн. грамотным простолудинам, не знавшим лат. языка, но читавшим по-английски. Отдельные молитвы на англ. языке включались в лат. Примарии задолго до начала Реформации; существовали и целиком англ. католич. Примарии (подробнее об истории англ. Примариев см.: *Littlehales*. 1897). Между



1534 и 1545 гг. было выпущено 2 новых протестант. Примария на англ. языке; оба получили неформальное одобрение кор. Генриха VIII, однако не были официально рекомендованы им для использования в Церкви Англии. Первый был составлен неизвестным автором; хотя в лит-ре он упоминается как «Примарий Маршалла», исследователи полагают, что это лишь имя издателя (см.: *Burton*. 1834. P. III–LIII; 1-е изд. — *A Prymer in Englyshe, with Certeyn Prayers and Godly Meditations, Very Necessary for All People that Understonde not the Latyne Tongue*. [L., 1534]; 2-е изд., со значительными изменениями — *A Goodly Primer in English, Newly Corrected and Printed*. [L., 1535]; переизд. 2-й версии см.: *Burton*. 1834. P. 1–303). Структура этого сборника во многом предвосхищает строение буд. «К. о. м.»: сборник открывается общим предисловием, далее следует церковный календарь, после которого расположены основные молитвенные последования и нормативные религиозные тексты, сопровождающиеся краткими комментариями катехизического характера, нередко содержащими прямую или косвенную критику католицизма: 10 заповедей (с перечислением основных грехов); Апостольский Символ веры; общий чин покаяния; Молитва Господня; «Ave Maria»; последование утренних, дневных (распределенных по 4 традиц. церковным часам — 1, 3, 6 и 9-му) и вечерних частных молитв (повторяет в упрощенном виде соответствующие части храмового богослужения); 7 избранных псалмов; литания с молитвенным призыванием святых (The Litany; была исключена в 1-м изд., однако после критических замечаний ряда представителей англ. духовенства и теологов, в т. ч. Т. Мора, возвращена во 2-м изд.); 51-й (по правосл. нумерации — 50-й) покаянный псалом (с толкованием Дж. Савонаролы); евангельские чтения и молитвы Страстей Христовых; наставление для детей о порядке молитвы и краткий катехизис; молитвы на разные случаи; последование погребения и молитвы за усопших (The Dirige); 119-й (по правосл. нумерации — 118-й) псалом (The Commendations); псалмы Страстей Христовых и др. отдельные молитвословия. Как в вероучительном, так и в литургическом содержании сборника исследователи обнаруживают

сильное влияние сочинений Лютера, к этому времени уже переведенных на англ. язык (см.: *Cuming*. 1982. P. 30–31). Второй Примарий был подготовлен по указанию и под наблюдением Кромвеля Дж. Хилси († 1535), еп. Рочестерским (The Manual of Prayers or the Prymer in Englysh and Latyn. [L., 1539]; переизд.: *Burton*. 1834. P. 305–436). Молитвенные и катехизические тексты были распределены в этом издании по 3 разделам, к-рые следовали после календаря и авторского предисловия: 1) небольшой вероучительный раздел, в к-ром представлены *Афанасиев Символ веры*, Апостольский Символ веры и неск. цитат из НЗ, подтверждающих основные положения христ. богословия; 2) обширный молитвенный раздел, содержащий молитвы в течение дня (в т. ч. Молитву Господню и «Ave Maria»), последования утрени, полунощницы (The Laudes), 4 часов, вечерни, повечерия (The Complenes), 15 особых молитв Иисусу Христу с воспоминанием Страстей Христовых, 7 и 15 избранных псалмов, литанию, подробное наставление о надлежащем порядке участия в литургии и о смысле Евхаристии, молитвы об умерших; 3) нравоучительный раздел, содержащий 10 заповедей с толкованием и изложение основных обязанностей христианина. Считая недостатком обоих Примариев то, что в них смешивались молитвы и катехизические наставления, а также некритично заимствовались мн. католич. молитвословия, в т. ч. призывания святых, кор. Генрих VIII в нач. 40-х гг. XVI в. поручил подготовить новый Примарий, к-рый должен был стать общедоступной молитвенной книгой и практическим дополнением к вероучительным и катехизическим документам, утвержденным королем ранее: *Десяти статьям* (1536), «Епископальной книге» (The Bishops' Book, 1537; оригинальное название: «The Institution of the Christian Man») и «Королевской книге» (The King's Book, 1543; оригинальное название: «A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man»). Издание Примария, подготовленного при участии Кранмера и впоследствии получившего известность как «Примарий короля Генриха» (King Henry's Primer), вышло в 1545 г. (The Primer, in Englyshe and Latyn, Set Forth by the Kynges Maiestie and His Clergie

to be Taught, Learned, and Read. L., 1545); для большинства молитвенных текстов в нем предлагался параллельный лат. и англ. текст, однако в посл. лат. и англ. разделы издавались также по отдельности (переизд. англ. текста: *Burton*. 1834. P. 437–527). Издание открывается предисловием кор. Генриха и королевским указом (injunction), датированным 6 мая 1545 г., в к-ром предписано использовать в Церкви Англии исключительно этот Примарий, утвержденный и одобренный королем. «Примарий короля Генриха» содержит только молитвенные тексты без к.-л. толкований или пояснений. В начальном разделе приводятся наиболее употребительные молитвы: Молитва Господня, «Ave Maria», Апостольский Символ веры, молитвы перед едой и после еды (Grace), а также 10 заповедей. Далее следуют молитвословия традиц. католич. суточного богослужбного круга: утрени, полунощницы (Laudes), часов, вечерни и повечерия (Complene), а также 7 избранных псалмов. Тексты молитв в большинстве случаев представляют собой сокращенную переработку соответствующих текстов лат. Примария сарумского обряда. Раздел молитв для особых случаев открывается литанией. После нее помещены молитвы об умерших (The Dirige), 118-й псалом (The Commendations), псалмы и молитвы Страстей Христовых, а также подборка молитв на разные случаи. Хотя по структуре «Примарий короля Генриха» сохранял связь с католич. литургической традицией, тексты большинства псалмов и молитв были подобраны Кранмером заново и не соответствовали их традиционному распределению в католич. Книгах часов; молитвенные упоминания Пресв. Богородицы и святых были из Примария исключены; в числе молитв на разные случаи оказались даже молитвы, составленные *Эразмом Роттердамским* и В. Ф. Кампто (см.: *Cuming*. 1982. P. 38–39).

Включенная в «Примарий короля Генриха» литания в посл. почти без изменений вошла в состав «К. о. м.» 1549 г. и во все последующие версии «К. о. м.» (ср.: ВСПр. 2005. P. 69–76). Литания была создана Кранмером в 1544 г., когда, воспользовавшись желанием кор. Генриха VIII организовать в храмах специальные молитвенные процессии и молебны об успехе планируемых королем воен-



ных действий против Франции, Кранмер убедил короля в том, что наилучшей молитвенной формой станет понятная всем жителям Англии подробная литания на англ. языке. Текст литании представляет собой мастерскую компиляцию из неск. литургических источников. Опираясь на текст католич. литании из *Процессионала* сарумского обряда, Кранмер соединил его с текстом литании из Мануала, к-рую священнику предписывалось произносить при посещении смертельно больных (т. н. *commendatio animae*, т. е. молитвы на исход души), а также добавил элементы, заимствованные из помещенной во 2-м изд. «Примария Маршалла» англ. переработки литании, автором которой был Лютер (общий анализ структуры см.: *Cuming*. 1982. P. 35–38). Литания состоит из неск. смысловых частей: 1) начальные обращения к Лицам Св. Троицы, завершающиеся словами: «...помилуй нас, несчастных грешников»; 2) обращения к Пресв. Богородице и святым, завершающиеся словами: «...помолитесь о нас» (Кранмер удалил многочисленные поименные обращения к святым, присутствовавшие в католич. литании, и сохранил лишь 3 обращения: к Пресв. Богородице, к ангельским силам и ко всем святым, однако в 1547 г. и эти обращения были исключены из текста литании); 3) переработанная версия антифона, сопровождавшего в католич. литании пение покаянных псалмов; в прошениях перечисляются выпадающие на долю людей несчастья, и каждое прошение завершается словами: «...Боже и Господи, избавь нас»; 4) собственно просительная часть, содержащая прошения о здоровье и благополучии короля и членов его семьи, о церковных и светских властях, о народе и обо всем мире, о путешествующих, о больных, о врагах и т. п.; каждое прошение завершается словами: «...просим Тебя, услышь нас, благой Господи»; 5) молитва «*Agnus Dei*»; 6) Молитва Господня; 7) молитва о защите от врагов, сопровождаемая соответствующими по содержанию прошениями; 8) несколько молитв, заимствованных из разных разделов *процессионала*; 9) заключительная молитва, взятая из лат. перевода правосл. *Литургии св. Иоанна Златоуста* (молитва 3-го антифона). Кранмер составил и предложил королю еще неск. последова-

ний для воскресных праздничных дней на основе *Процессионала*, однако они не были утверждены, и их тексты не сохранились. В окт. 1545 г. кор. Генрих VIII распорядился, чтобы новая литания произносилась во всякий воскресный и праздничный день, а также запретил все проч. формы молитвенных процессий; т. о., все молитвословия католич. *Процессионала* оказались в Церкви Англии упраздненными (*Ibid.* P. 38).

Хотя в «Примарии короля Генриха» мн. традиц. молитвенные тексты были предложены для личного использования в одобренной королем англ. версии, при совершении общественного богослужения и после издания «Примария короля Генриха» те же самые молитвы читались на латыни. При жизни кор. Генриха VIII Кранмеру удалось добиться офици. включения в общественное богослужение лишь одного молитвословия на англ. языке — литании. Положение изменилось при кор. Эдуарде VI, к-рый, несмотря на то что при восшествии на престол в янв. 1547 г. ему исполнилось лишь 9 лет, живо интересовался религ. вопросами и поддерживал реформаторскую деятельность Кранмера. Сторонниками Реформации являлись также наиболее влиятельные англ. гос. деятели этого периода: дядя Эдуарда VI Э. Сеймур (ок. 1500–1552), к-рый правил от имени короля как лорд-протектор Англии в 1547–1549 гг., и Дж. Дадли (1504–1553), бывший самым приближенным к королю лицом и регентом Англии в 1549–1553 гг. Пользуясь благоприятными обстоятельствами, сторонники совершения богослужения на англ. языке уже в 1547 г. добились включения в королевский церковный указ пункта о том, что НЗ на вечерне, утрени и во время мессы следует читать по-английски (см.: *Frere, Kennedy*. 1910. P. 123. N 21); кроме того, было разрешено опускать молитвословия часов в том случае, если вместо них священник намеревался произнести проповедь (*Ibid.* P. 130. N 36). Вскоре отдельные представители англ. духовенства с санкции короля и его окружения стали совершать некоторые богослужения на англ. языке. Так, источники свидетельствуют, что в апр. 1547 г. в Королевской капелле повечерие (*Compline*) служили на англ. языке; в 1548 и 1549 гг. мессы на англ. языке проходили в соборе св. Павла и

в Вестминстерском аббатстве в Лондоне (*Cummings*. 2011. P. XXIV).

Мн. представители англ. духовенства, бывшие членами *Конвокации*, к-рая являлась офици. соборным правящим органом Церкви Англии, относились к реформированию богослужения с большей осторожностью, чем представители светской власти, однако и среди членов *Конвокации* реформаторская партия оказалась более сильной. Перед началом очередной сессии *Конвокации* в нояб. 1547 г. Символ веры, а также молитвы «*Agnus Dei*» и «*Gloria*» были пропеты на англ. языке. На одном из первых заседаний *Конвокации* было принято постановление о том, что епископы и клирики, занимающиеся проверкой и реформированием молитвенных книг, должны представить результаты своей работы *Конвокации* для оценки, «чтобы был установлен надлежащий порядок совершения божественной службы»; хотя это постановление не имело непосредственных последствий, оно формально санкционировало деятельность Кранмера по переработке традиц. богослужебных текстов (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 36–37). Во время этой же сессии *Конвокации* было принято решение о повсеместном введении в Церковь Англии причащения мирян под двумя видами. Возникший в связи с этим вопрос о переработке и реформировании традиц. чина мессы вызвал бурную дискуссию, т. к. большинство представителей духовенства не были готовы к полному отказу от латыни при совершении мессы. После обсуждений члены *Конвокации* предоставили право разработать новый чин причащения мирян комиссии епископов под рук. Кранмера. Впервые чин был обнародован под заглавием «Порядок Приобщения» (*The Order of the Communion*; пер. изд.: *Ketley*. 1844. P. 1–8) в сопровождении утверждавшей его королевской прокламации от 8 марта 1548 г.; с Пасхи этого года в храмах допускалось использование лишь реформированного чина. По содержанию чин является дополнением к католич. лат. мессе, т. к. священнику предписывается совершать все тайнодействия мессы по ранее принятому католич. порядку на лат. языке, и лишь в заключительную часть мессы вводятся обращенные к верующим пояснения и молитвы на англ. языке (ср.: *Parker*. 1877. P. XVII–XXI). Общий





порядок мессы, утвержденный в чине, выглядит следующим образом: 1) обязательное предварительное объявление священником прихожанам о времени ближайшего совершения мессы и о необходимости подготовки к ней; 2) совершение мессы по традиц. лат. чину до момента освящения Св. Даров и причащения служащего священника; 3) обращение на англ. языке к верующим с объяснением смысла Евхаристии и призывом принести покаяние перед участием в ней; 4) молитва общей исповеди (General Confession) на англ. языке; 5) призыв приступить к Св. Дарам и молитва от лица верующих перед причащением о даровании достойного приобщения; 6) причащение верующих под двумя видами; 7) заключительное благословение. Англ. молитвы и пояснения из «Порядка Причащения», в значительной мере повторяющие соответствующие разделы богослужебного сборника архиеп. Г. фон Вида, были в посл. в переработанном виде включены Кранмером в «К. о. м.» (ср.: *Brightman*. 1921. Vol. 1. P. LXXI–LXXVI; *Cuming*. 1982. P. 40–43).

«К. о. м.» (1549). Наблюдая широкое распространение новых молитвенных и богослужебных книг, содержащих тексты на англ. языке, а также частые случаи совершения представителями англ. духовенства по собственной инициативе богослужений на англ. языке, светские и церковные власти Англии к кон. 40-х гг. XVI в. признали неотложную необходимость упорядочения процесса реформирования богослужения и выработки единых для всей Церкви Англии богослужебных форм. Мн. части буд. единого богослужения к этому времени были уже подготовлены Кранмером и др. авторами, поэтому при составлении единой богослужебной книги требовалось лишь согласовать их, а также добавить др. необходимые чинопоследования. Источники не сохранили подробных сведений о том, каким образом происходила работа над 1-й версией «К. о. м.». В дневнике кор. Эдуарда VI упоминаются собиравшиеся осенью 1548 г. в Виндзоре совещания комиссии из епископов и теологов, в ходе к-рых обсуждался «единообразный порядок молитвы» (an uniform order of prayer; см.: *Burnet*. 1865. Vol. 5. P. 7). Основываясь на косвенных свидетельствах, историки полагают, что помимо руково-

дившего всем процессом Кранмера в подготовке и обсуждении текста «К. о. м.» принимали участие Н. Ридли (ок. 1500–1555), еп. Рочестерский, Г. Холбич (ок. 1477–1551), еп. Линкольнский, Т. Терлби (ок. 1500–1570), еп. Вестминстерский, Т. Гудрич (1494–1554), еп. Илийский, У. Мей († 1560), декан собора св. Петра в Лондоне, С. Хейнз († 1552), декан Эксетера, Т. Робертсон († 1561), архидиак. Лестера, Дж. Редман (1499–1551), магистр Тринити-колледжа Кембриджского ун-та. По утверждению англ. церковного историка Т. Фуллера (1608–1661), в работе комиссии на каком-то этапе участвовали также Дж. Скипп (ок. 1495–1552), еп. Херефордский, Дж. Дей (ок. 1501–1556), еп. Чичестерский, Р. Кокс (ок. 1500–1581), канцлер Оксфордского ун-та, Дж. Тейлор (ок. 1503–1554), декан Линкольна (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 45–47). Отношение членов комиссии к церковной реформации было различным: среди них были как убежденные сторонники реформ (Кранмер, Ридли, Холбич), так и твердые консерваторы (Дей, Скипп, Робертсон, Терлби). В посл. в письме кор. Англии *Марии I* Тюдор (1553–1558) Кранмер свидетельствовал, что все без исключения члены комиссии были согласны с необходимостью перевести богослужение на англ. язык (см.: *The Works of Thomas Cranmer*. 1846. Vol. 2. P. 450); вместе с тем у них были серьезные разногласия по мн. частным вопросам, в особенности о том, каким образом следует реформировать последование мессы (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 47–50).

В нач. дек. 1548 г. «К. о. м.» была представлена для утверждения в палату лордов англ. парламента. В виде отдельного документа сохранились протоколы 4 декабрьских заседаний палаты, на к-рых происходило обсуждение разногласий между заседавшими в палате епископами по вопросу об интерпретации таинства Евхаристии (опубл.: *Gasquet, Bishop*. 1890. P. 397–443; *Tomlinson*. 1898. P. 27–56; ср.: *Procter, Frere*. 1910. P. 47–49). Исследователи полагают, что это обсуждение являлось частью парламентских дискуссий о «К. о. м.»; в отличие от др. ее частей, не вызвавших серьезных споров, новый чин мессы и сопровождающие его разъяснения оказались неприемлемыми для нек-рых епископов. Так, К. Танстолл (1474–1559), еп. Даремский,

заявил, что исключение из мессы обряда поклонения Св. Дарам (adoratio) недопустимо, поскольку свидетельствует об отрицании реальности присутствия в Евхаристии Тела и Крови Христовых (*Tomlinson*. 1898. P. 27); др. епископы указывали на недопустимость исключения из чина мессы обряда возвышения гостии (elevatio) и слова «приношение» (oblatio), указывающего на совершаемое жертвоприношение (см.: *Ibid.* P. 30). Реплики Кранмера во время заседания свидетельствуют, что он не принимал учение о пресуществлении и реальном телесном присутствии Иисуса Христа в Евхаристии; его взгляды были близки к развитому Ж. Кальвином и У. Цвингли учению о духовном присутствии и об исключительно воспоминательном характере Евхаристии (см., напр.: *Ibid.* P. 26–27, 39, 54). Вслед этого из включенного в «К. о. м.» чина мессы были удалены все указания на реальность телесного присутствия и на жертвенный характер Евхаристии. Возражения епископов и теологов, придерживавшихся традиц. католич. взглядов на Евхаристию, не привели к к.-л. результату. Окончательно, 3-е чтение в палате лордов «К. о. м.» и утверждавшего ее королевского акта состоялось 15 янв. 1549 г. В ходе голосования большинство светских лордов высказались в поддержку документа; из присутствовавших в палате духовных лордов 10 епископов были за принятие «К. о. м.», 8 — против (см.: *Journals of the House of Lords*. [L., 1771]. Vol. 1. P. 331; ср.: *Gasquet, Bishop*. 1890. P. 171–172). После заключительного чтения в палате общин 21 янв. 1549 г. (см.: *Journals of the House of Commons*. L., 1802. Vol. 1. P. 6) утверждавший «К. о. м.» королевский акт, известный как 1-й из *Актов о единообразии* (полное название: An Acte for the Unyformytie of Service and Admynistracion of the Sacraments throughout the Realme; текст см.: *StatRealm*. Vol. 4. P. 37–39), вступил в силу. В акте сообщалось о введении единого порядка совершения богослужения на всей территории Англии и Уэльса, а также объявлялось, что с праздника Пятидесятницы 1549 г. одобренная королем, парламентом и духовенством «К. о. м.» становится единственной разрешенной к использованию богослужебной книгой в Церкви Англии. Всем представителям духовен-



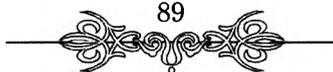


ства предписывалось приобрести «К. о. м.»; использование не входящих в нее молитв во время публичного богослужения запрещалось. Нежелавшие совершать богослужение по «К. о. м.» и выступавшие против нее в проповедях представители духовенства объявлялись подлежащими наказанию: после 1-го нарушения — лишению доходов от одного из *бенефициев* на год и тюремному заключению на полгода; после 2-го нарушения — лишению всех бенефициев и тюремному заключению на год; после 3-го нарушения — пожизненному тюремному заключению. Наряду с «К. о. м.» разрешалось использовать английскую Библию и Псалтирь, поскольку не все необходимые для богослужения библейские тексты были полностью напечатаны в составе «К. о. м.». В Оксфордском и Кембриджском ун-тах разрешалось совершать богослужение (за исключением Евхаристии) на лат., греч. и евр. языках, однако порядок богослужения должен был точно соответствовать порядку «К. о. м.». Дискуссионным является вопрос о том, получила ли «К. о. м.» 1549 г., принятая как светский закон, одобрение высшего соборного органа Церкви Англии — Конвокации. Относящиеся к этому периоду протоколы заседаний Конвокации погибли в лондонском пожаре 1666 г., однако имевшие доступ к ним церковные историки XVI–XVII вв. ничего не сообщают об обсуждении «К. о. м.» на заседаниях Конвокации 1548 г. Вместе с тем в письмах кор. Эдуарда VI встречается утверждение, что «К. о. м.» была принята духовенством «на провинциальных синодах и конвокациях». Хотя нек-рые историки на этом основании заключили, что «К. о. м.» в той или иной форме была утверждена Конвокацией, протоколы обсуждения в палате лордов свидетельствуют об обратном: если бы книга была принята Конвокацией, Кранмеру не требовалось бы вести дискуссию по поводу ее содержания с несогласными епископами, т. к. достаточно было бы указать на факт общецерковного утверждения. Т. о., большинство исследователей справедливо считают, что «К. о. м.» 1549 г. не была утверждена Конвокацией. Противоположное свидетельство кор. Эдуарда VI обычно объясняют тем, что близкие к королю сторонники церковных реформ смогли убе-

дить его в том, что «К. о. м.» была единогласно принята всей Церковью Англии, за исключением небольшого числа упорных приверженцев католицизма (см.: *Gasquet, Bishop.* 1890. P. 148–156, 181; ср.: *Procter, Frere.* 1910. P. 50–52).

Первое издание «К. о. м.» вышло в марте 1549 г.; поскольку право на публикацию было предоставлено королем неск. издателям, ранние экземпляры «К. о. м.» имеют ряд типографских отличий (наиболее удачным совр. исследователи считают издание Э. Уитчерча: *The Booke of the Common Prayer and Administration of the Sacramentes, and Other Rites and Ceremonies of the Church: After the Use of the Church of England.* Londini in Officina Edouardi Whitchurche, 1549; библиографическое описание изданий см.: *Griffiths.* 2002. P. 55–56). «К. о. м.» печаталась готическим англ. шрифтом (т. н. *blackletter*); в нек-рых случаях печать была 2-цветной, т. к. заголовки разделов, начальные буквы мн. молитв и уставные указания выделялись красными чернилами. В отличие от позднейших версий «К. о. м.» 1549 г. не содержит соответствующего «Акта о единообразии» и начинается с оглавления (*Contentes*), после которого следует предисловие (*Preface*) составителей (в действительности Кранмера, т. к. оно повторяет его предисловие к 1-му проекту реформированного Бревиария), обосновывающее необходимость реформы богослужения, и краткое изложение основных принципов, которым руководствовались реформаторы. В частности, Кранмер указывал в предисловии, что в католич. практике всевозможные вспомогательные песнопения и молитвы оставили слишком мало места для богослуженного чтения Свящ. Писания и вытеснили его на 2-й план. Согласно Кранмеру, вводимый единообразный порядок способствует тому, чтобы богослужение строилось вокруг чтения Свящ. Писания. После предисловия предлагается изложение порядка использования за богослужением псалмов и соответствующая таблица; псалмы распределены по группам сообразно их объему с тем расчетом, чтобы за 30 дней на вечернем и утреннем богослужениях была прочитана вся Псалтирь. Далее приводится порядок чтения Свящ. Писания; Кранмер отказался от идеи использования всех без ис-

ключения книг Библии, ограничившись наиболее важными по содержанию. Система чтений оказалась предельно упрощена: на обычном утреннем и на вечернем богослужениях полагается 2 чтения; 1-е берется из ВЗ, 2-е — из НЗ (на утреннем богослужении читается Евангелие и Деяния св. апостолов, на вечернем — апостольские Послания); т. о., ВЗ прочитывается 1 раз в год, а НЗ (кроме Откровения Иоанна Богослова) — трижды в год; в праздничные дни рядовые чтения отменяются и вместо них читаются специально подобранные отрывки. Новый порядок чтений наглядно представлен в помещенном далее календаре. В отличие от мн. европ. сторонников Реформации Кранмер не стал полностью отказываться от католич. системы церковных праздников, однако значительно сократил их число. В новом календаре присутствуют Господские праздники Рождества Христова, Обрезания Господня, Богоявления, Пасхи, Вознесения и Пятидесятницы; из Богородичных праздников остались лишь Благовещение и Пурификация Девы Марии (соответствует правосл. празднику Сретения Господня); сохранились также праздники Всех святых, св. вифлеемских младенцев, св. Иоанна Предтечи, св. Марии Магдалины, арх. Михаила, первомч. Стефана, 4 евангелистов и некоторых других апостолов. После календаря начинается собственно богослуженная часть «К. о. м.». Приняв за основу систему 2 богослужений, утреннего и вечернего, Кранмер придал им схожую структуру: 1) Молитва Господня; 2) вечерний или утренний избранный псалом; 3) рядовые псалмы; 4) 1-е чтение (ВЗ); 5) 1-е песнопение («*Te Deum*» или «*Venedicite*» (песнь 3 отроков) на утрене, «*Magnificat*» (песнь Богородицы) на вечерне); 6) 2-е чтение (НЗ); 7) 2-е песнопение («*Benedictus*» (песнь прав. Захарии) на утрене, «*Nunc dimittis*» (песнь прав. Симеона) на вечерне); 8) Символ веры, Молитва Господня и краткая литания; 9) 3 заключительные молитвы (*коллекты*). В утреннее богослужение Кранмер включил в переработанном виде литургический материал католич. утрени, полунощницы (*Laudes*) и 1-го часа (*Prime*); в вечернее богослужение — католич. вечерни и повечерия (*Compline*); дневные часы (3, 6 и 9-й) оказались целиком упразднены. После общего последования



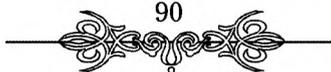


вечерних и утренних молитв и текста Афанасиева Символа веры, к-рый предписывалось читать на утрене в дни великих праздников, следует обширный раздел, содержащий интроиты (входные псалмы), коллекты, апостольские и евангельские чтения для использования в воскресные и праздничные дни при совершении Евхаристии, получившей название «Богослужение Приобщения» (Communion Service); при подборе молитвенных текстов Кранмер в значительной мере опирался на материал католич. Миссала сарумского обряда, однако многие коллекты (сохранившиеся и в позднейших версиях «К. о. м.») были составлены им заново. Помещенное далее общее последование совершения Евхаристии по структуре является сокращением традиц. католич. чина с добавлением ряда новых молитв, однако по богословскому языку оно ближе к европ. протестант. литургиям. В основной части созданного Кранмером канона мессы (см. ст. *Анафора*) сохраняется вступительный диалог, завершавшийся «*Vere dignum*»; *gratatio* назначается лишь для праздников Рождества, Пасхи, Вознесения, Пятидесятницы и Троицы; далее следует традиц. «*Sanctus*», после которого начинается евхаристическая молитва. В нее входят 3 раздела: 1) молитва о Церкви, короле, духовенстве и мирянах; благодарение за благодеяния Божии с кратким поминовением Пресв. Богородицы и святых; молитва за усопших (этот раздел соответствует частям католич. анафоры «*Te igitur*», «*Memento, Domine*», «*Communicantes*», «*Hanc igitur*», «*Memento etiam*»); 2) молитвенное воспоминание совершенного Иисусом Христом спасения и призывание Св. Духа для освящения Св. Даров (заменяет часть католич. анафоры «*Quam oblationem*», содержащую отвергнутые Кранмером богословские идеи евхаристического жертвоприношения), к-рое завершается произнесением установительных слов (*institutio*; соответствует части католич. анафоры «*Qui pridie*»); 3) повторное благодарственное воспоминание искупления (анамнесис), молитва о принятии «жертвы хвалы» и даровании благодати приобщения (соответствует частям католич. анафоры «*Unde et memores*», «*Supra quae*», «*Supplices te rogamus*», «*Nobis quoque*», «*Per quem*»). Число указаний, касающихся обря-

довой стороны совершения Евхаристии, в последовании Кранмера невелико: запрещается совершение Евхаристии одним священником без участия молящихся (т. е. практика т. н. частных месс); священнику предписано облачаться в *альбу* (аналог правосл. подризника) и *капту* (аналог правосл. ризы или фелони) без украшений; сохраняется крестообразное благословение священником Св. Даров во время епиклезы, однако запрещается их возвышение после освящения; гости должны быть без всяких изображений и в раздробленном виде влагаться священником верующим в рот; поклоны и др. проявления внешнего благочестия не предписываются и не запрещаются, а оставляются на усмотрение участников богослужения; прихожанам рекомендуется участвовать в Евхаристии не реже раза в год. После чина совершения Евхаристии в «К. о. м.» приводится текст составленной Кранмером в 1544 г. литании (в нек-рых изданиях он помещен в конце «К. о. м.»). Далее предлагаются последования частных богослужений (треб), к-рые должны были заместить содержание католич. Мануала: крещения (как публично, т. е. совершаемого в храме, так и частного, совершаемого в домах прихожан в случае смертельной опасности), конфирмации (с предшествующим кратким катехизисом, составленным Кранмером; помазание миром заменено возложением рук), брака, посещения больных (включая соединенные с ним чины последнего помазания и причащения), погребения (включая чтения для совершаемой совместно с погребением Евхаристии); очищения женщины после рождения ребенка. При составлении этих последований Кранмер следовал Мануалу сарумского обряда, сокращая те молитвословия и священнодействия, богословское содержание к-рых казалось ему ошибочным, и добавляя некоторые формулировки, почерпнутые из лютеран. источников. Отдельно приводится последование для Пепельной среды (*Ash Wenesday*), содержащее проклятия в адрес грешников и покаянные молитвы. Заключает «К. о. м.» разъяснение, озаглавленное «Об обрядах, почему одни из них должны быть упразднены, а другие сохранены»; отстаивая умеренную позицию, Кранмер отмечал, что борьба с многочисленными церковными обряда-

ми и церемониями, существующими в католич. Церкви, не должна приводить к полному нарушению традиц. церковного порядка, поэтому обряды, которые не являются вредными для христианина и могут иметь положительное воспитательное значение, должны быть сохранены (подробный анализ содержания «К. о. м.» 1549 г. см.: *Gasquet, Bishop*. 1890. P. 182–235; *Cuming*. 1982. P. 47–67; полное параллельное сопоставление «К. о. м.» 1549, 1552 и 1662 гг. с указанием католич. и иных источников богослужебных текстов см.: *Brightman*. 1921).

Отсутствующие в «К. о. м.» чины рукоположения в саны диакона, пресвитера и епископа были составлены Кранмером на основе Понтификала сарумского обряда и еще до публикации узаконены получившим одобрение парламента королевским актом от 31 янв. 1550 г. (*An Acte for the orderinge of Eccliaistical Ministers* // *StatRealm*. Vol. 4. P. 112), в к-ром сообщалось, что король поручил составить новое последование «шести прелатам и шести ученым мужам», чтобы впосл. своей властью утвердить соответствующее издание в качестве единственной допустимой формы совершения рукоположения в Церкви Англии. В нач. марта 1550 г. чин был опубликован под заглавием «Порядок и способ поставления и посвящения архиепископов, епископов, священников и диаконов» (*The Forme and Maner of Makyng and Consecratyng of Archebishops, Bishops, Priestes and Deacons*); впосл. он обычно издавался вместе с «К. о. м.» и в версии 1662 г. был окончательно включен в ее состав. При переработке католич. текстов Кранмер активно использовал соч. М. Буцера «О законном рукоположении» (*De ordinatione legitima*, 1549; впервые опублик.: *Martini Buceri Scripta Anglicana fere omnia*. Basileae, 1577. P. 238–266); особое внимание он уделил тому, чтобы исключить из молитв упоминания о власти священнослужителей приносить евхаристическую жертву, подчеркнув вместо этого их роль как проповедников Слова Божия и духовных наставников (ср.: *Cuming*. 1982. P. 67–69). В отличие от католич. Понтификала новое издание не содержало последований поставления субдиаконов и др. церковных служителей; тем самым т. н. малые чины (*ordines minores*) католич. иерархии в Церкви Англии оказались фактически отменены.





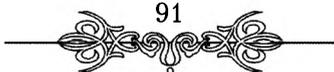
В 1550 г. при одобрении Кранмера вышло нотированное издание «К. о. м.» (The Booke of Common Praier Noted. [L.,] 1550), подготовленное Дж. Мербеком (ок. 1505 — ок. 1585). В муз. отношении предложенный Мербеком материал являлся подражанием традиц. католич. распевам этого времени, однако для пуритан, допуславших использование при богослужении лишь т. н. простого распева (лат. *cantus planus*; англ. *plainsong*; см. ст. *Григорианское пение*), мелодии Мербека выглядели недостаточно аскетично, поэтому после 1552 г. его нотация не использовалась.

Рецепция «К. о. м.» 1549 г. в Церкви Англии происходила медленно и была сопряжена с многочисленными сложностями и препятствиями. Ввиду того что лица, не желавшие принимать «К. о. м.», объявлялись в «Акте о единообразии» гос. преступниками, случаев открытого протеста против «К. о. м.» было сравнительно мало. Исключением было восстание летом 1549 г. на юго-западе Англии, в графствах Девон и Корнуолл, участниками к-рого стали мн. дворяне и простолюдины, требовавшие от властей вернуться к прежней форме богослужения. Успех восстания побудил кор. Эдуарда VI и Кранмера составить письменные ответы восставшим, содержавшие апологию «К. о. м.». Однако восстание не получило поддержки в др. областях Англии и к осени 1549 г. было усмирено военной силой (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 55–57; подборку документов, содержащих сведения о ранней рецепции «К. о. м.», см.: *Рососк*. 1884). Большинство выступлений против «К. о. м.» принимали форму скрытой оппозиции. Мн. представители духовенства Церкви Англии продолжали явно или тайно совершать богослужение по прежнему католич. чину. Так, Э. Боннер (ок. 1500–1569), еп. Лондонский, упорно отказывался использовать «К. о. м.»; по настоянию Кранмера в 1550 г. он был смещен с кафедры и заключен в тюрьму. Убежденной противницей «К. о. м.» была сестра кор. Эдуарда VI принцесса Мария (впосл. кор. Мария I). Все попытки короля и его окружения убедить ее принять новую форму богослужения оказались безуспешными; в итоге ей была предоставлена особая диспенсация, позволявшая ее капелланам совершать приватно богослужение по католич.

чину (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 58–59). Среди преподавателей Оксфордского и Кембриджского университетов также было значительное число сторонников прежнего порядка богослужения, организовавших многочисленные диспуты с приверженцами церковных реформ (см.: *Cuming*. 1982. P. 70–71). С целью демонстрации необратимого характера изменений в богослужении 25 дек. 1550 г. от имени кор. Эдуарда VI был издан указ об изъятии и уничтожении всех католических богослужебных книг (текст см.: *The King's Order for Bringing In Popish Rituals // Cardwell*. 1844. Vol. 1. P. 85–88), впосл. подтвержденный принятым парламентом актом (*An Acte for the Abolishinge and Puttinge Awaye of Divise Bookes and Images // StatRealm*. Vol. 4. P. 110–111).

Поскольку Кранмер придал намеренно компромиссный характер наиболее важной части «К. о. м.», содержавшей последование совершения Евхаристии, эта часть не удовлетворяла полностью ни консервативных католич. епископов, считавших, что в новом богослужении отвергается учение о реальном телесном присутствии Иисуса Христа в Евхаристии, ни убежденных сторонников Реформации, указывавших на то, что в «К. о. м.» сохранены мн. элементы католич. обрядности и католич. формулировки, так что католики вполне могут использовать ее, не отказываясь внутренне от своих убеждений. Критика консерваторов чаще всего пресекалась гос. властью и не имела к.-л. последствий для текста «К. о. м.». В кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. мн. консервативные епископы были вынуждены оставить кафедры; заместив их своими сторонниками, Кранмер мог с уверенностью рассчитывать на большинство голосов в палате лордов и в верхней палате Конвокации. Критику сторонников более радикальных реформ Кранмер воспринимал благосклонно, поскольку она соответствовала его уверенности в том, что богослужение нуждается в дальнейшем реформировании и в «очищении» от остатков католич. идей. Одним из наиболее важных стимулов, побудивших Кранмера к переработке текста «К. о. м.» 1549 г., стали отзывы о новом порядке богослужения Церкви Англии ведущих представителей европ. Реформации Буцера и *Петра Вермилия* (1499–1562). Буцер, который с 1549 г. жил

в Англии и занимал кафедру в Кембриджском ун-те, в подробном отзыве (текст см.: *Bucer*. 1577) в целом положительно оценивал текст «К. о. м.», однако указывал на необходимость продолжения реформирования богослужения, предлагая среди прочего следующие изменения: отказаться от использования хора и ввести практику пения гимнов всеми верующими; отказаться от использования любых жестов и внешних обрядовых действий (благословение, коленопреклонение, использование колоколов и колокольчиков и т. п.), а также от всех облачений при совершении Евхаристии; устранить из евхаристической молитвы упоминания о святых и об умерших, а также призывание Св. Духа; преподавать Тело Христова верующим в руки, а не в рот; совершать крещение совместно с Евхаристией, устранить из него излишние внешние действия (помазание маслом, крестообразные благословения воды) и молитву экзорцизма; сократить количество праздничных дней и разрешить использование посвященных праздникам молитв только на вечернем богослужении (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 72–76; подробнее о роли Буцера см.: *Whitaker*. 1974). Отзыв Вермилия, также переселенного в 1548 г. в Англию и получившего кафедру в Оксфордском ун-те, не сохранился; из косвенных источников известно, что он, как и Буцер, призывал освободить богослужение от католич. обрядовых действий; особо он указывал на то, что приобщение больных и умирающих заранее приготовленными Св. Дарами должно быть упразднено, т. к. является суеверной практикой, противоречащей истинному назначению Евхаристии (см.: *Ibid*. P. 77; ср. также: *Cuming*. 1982. P. 72–74). Значительное влияние на процесс подготовки новой версии «К. о. м.» оказала также длительная дискуссия о смысле Евхаристии между Кранмером и *С. Гардинером* (1483–1555), еп. Уинчестерским, который был лишен кафедры и помещен в тюрьму за несогласие с церковными реформами. Во время допросов Гардинер заявлял, что он принимает «К. о. м.», т. к. там выражено истинное католич. учение о реальном присутствии Тела Христова в Евхаристии; для демонстрации несостоятельности мнения Гардинера Кранмер был вынужден придать евхаристическим молитвам в новой версии



«К. о. м.» более строгий протестант. характер (см.: *Gasquet, Bishop*. 1890. P. 277–285).

«К. о. м.» (1552). Работу над исправлением и изменением текста «К. о. м.» Кранмер начал вскоре после выхода 1-го издания в 1549 г.; в 1551 г. новый вариант книги неоднократно был предметом обсуждения на епископских совещаниях, в ходе к-рых Кранмер и его единомышленники стремились заручиться поддержкой наиболее влиятельных епископов с целью последующего успешного принятия «К. о. м.» Конвокацией и парламентом. При этом свидетельства обсуждения «К. о. м.» на заседаниях Конвокации, собиравшихся в нач. 1552 г., нет; вероятно, как и в 1549 г., офиц. одобрения Конвокации «К. о. м.» не получила (см.: *Ibid*. P. 285–288; ср.: *Procter, Frere*. 1910. P. 78–80). Новый «Акт о единообразии» (текст см.: *An Act for the Unyformytie of Comon Prayer and Admyinstracion of the Sacraments // StatRealm*. Vol. 4. P. 130–131) вместе с вводимой им новой версией «К. о. м.» был представлен в палату лордов 9 марта 1552 г.; 6 апр. он был принят в 3-м чтении; из духовных лордов лишь 2 епископа голосовали против (см.: *Journals of the House of Lords*. [L., 1771]. Vol. 1. P. 420–421). 14 апр. 1552 г. акт был принят палатой общин и получил законную силу (см.: *Journals of the House of Commons*. L., 1802. Vol. 1. P. 23); при этом в документе оговаривалось, что новый порядок богослужения начинает действовать со дня Всех святых, т. е. с 1 нояб. 1552 г. В акте указывалось, что некоторые духовные и светские лица избегают посещать богослужения, совершаемые по новому чину, и подчеркивалась недопустимость такого поведения; подтверждались ранее объявленные наказания за неповиновение и предписывалось раз в год публично читать акт в храмах, чтобы все могли ознакомиться с его содержанием. Внесение изменений в прежнюю версию «К. о. м.» объяснялось желанием сделать богослужение «вполне совершенным», тексты — более ясными, а также предложить дополнительные комментарии там, где они необходимы.

Первые издания новой версии «К. о. м.» вышли из печати в авг. 1552 г.; как и в 1549 г., «К. о. м.» печатали 3 издателя (наиболее удачным исследователи считают изда-

ние: *The Boke of Common Prayer, and Administracion of the Sacramentes, and Other Rites and Ceremonies in the Church of Englande*. Londini, in officina Edovardi Whytchurche, 1552; библиографическое описание изданий см.: *Griffiths*. 2002. P. 62–68). Наиболее важными изменениями в структуре «К. о. м.» по сравнению с изданием 1549 г. являются следующие: 1) во вводный раздел помещена новая версия «Акта о единообразии» (в разных изданиях располагается либо сразу после оглавления, перед предисловием, либо после календаря), а также перемещено разъяснение «Об обрядах»; добавлена таблица для вычисления даты празднования Пасхи; расширены таблицы чтений (общие принципы системы чтений не изменились); 2) литания помещена после последования утреннего и вечернего богослужений; 3) удалены праздничные и воскресные интроиты и изменено заглавие соответствующего раздела; 4) переименован чин очищения женщины после рождения ребенка, новое название — «Благодарение женщины после рождения ребенка»; 5) переименован чин Пепельной среды, новое название — «Обличение грешников» (*A Commiacion agaaynste synners*); 6) добавлено неск. молитв на разные случаи; 7) последования рукоположения включены в состав «К. о. м.» (как особый раздел с собственным титульным листом в конце книги). Т. о., в целом общая структура «К. о. м.» осталась близкой к прежней, при этом в основные последования было внесено большое число содержательных изменений. Так, утреннее и вечернее богослужения было предписано начинать не с Молитвы Господней, как прежде, а со вступительных покаянных увещаний и молитв, имеющих следующую структуру: 1) цитаты из Свящ. Писания по теме покаяния; 2) призыв принести покаяние; 3) общая покаянная молитва, произносимая священником от лица верующих; 4) отпущение грехов (ср.: *Cuming*. 1982. P. 76–77). Наиболее сильному пересмотру было подвергнуто последование совершения Евхаристии. Пение интроитов было полностью отменено; песнопение «Gloria» было перемещено в конец богослужения, вместо него предписывалось читать 10 заповедей (такая практика существовала к этому времени во мн. европ. протестант. об-

щинах). Покаянное увещание, молитва и отпущение грехов были помещены не после, а до анафоры. Также до анафоры было предписано произносить молитву о Церкви; это было связано с желанием подчеркнуть, что Евхаристия не является приношением Богу жертвой за всю Церковь. Молитва анафоры была значительно сокращена, из нее оказались удалены призывание Св. Духа, а также упоминания о святых и об умерших (все молитвы об умерших были исключены и из проч. последований «К. о. м.»). Причастие верующих должно было совершаться сразу после произнесения установительных слов; при раздаче верующим евхаристического Хлеба вместо прежних слов: «Тело Господа нашего Иисуса Христа, за тебя преданное, да сохранит тело и душу твою в жизнь вечную» — священник должен был произносить: «Приими и ешь это в воспоминание, что Христос умер за тебя, и напитайся Им в сердце своем верою с благодарением», а при раздаче евхаристического Вина прежние слова: «Кровь Господа нашего Иисуса Христа, за тебя пролитая, да сохранит тело и душу в жизнь вечную» — менялись на: «Пей это в воспоминание, что кровь Христова пролилась за тебя, и пребудь благодарен» (подробнее о богословском значении изменений см.: *Рождественский*. 1908. С. 374–417). Обрядовые указания, обычно печатавшиеся красным цветом и вслед этого получившие наименование «рубрики» (*rubrics*), также были переработаны; так, среди прочего запрещались: 1) использование любых облачений, кроме *сурпеллиция* (*surplice*) для пресвитеров и рокеты (*rochet*) для епископов; 2) пение (за исключением гимна «Gloria» в конце богослужения) и использование органа; 3) крестообразное благословение Св. Даров и благословение к.-л. предметов. В последний момент из-за споров, вызванных заявлениями протестант. проповедника Дж. Нокса (ок. 1514–1572) о порочности практики коленопреклонения во время Евхаристии, Кранмер по настоянию светских властей включил в «К. о. м.» т. н. черную рубрику (в отличие от проч. рубрик она из-за спешки была набрана черным цветом), отсутствующую в ряде изданий. Заявляя в ней, что само по себе коленопреклонение допустимо, Кранмер подчеркивал, что преклонение колен нельзя понимать



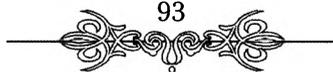
как поклонение «реальному и сущностному присутствию природных Тела и Крови Христа», т. к. они неизменно пребывают на небе, тогда как перед причащающимися находятся лишь Хлеб и Вино. Т. о., в «К. о. м.» оказалось закреплено отрицание реального присутствия Иисуса Христа в Евхаристии и пресуществления. Желание свести к минимуму обрядовую сторону богослужения проявилось также в исправлениях, внесенных в проч. чины и последования: из чина крещения было удалено помазание крещаемого маслом и облечение в белые одежды (а также молитва экзорцизма), из чина конфирмации — крестообразное благословение, из чина посещения больных — последнее помазание, из чина рукоположения во епископа — возложение на голову рукополагаемому Евангелия и вручение жезла (подробнее об изменениях см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 81–85; *Brightman*. 1921. Vol. 1. P. CLI–CLXV; *Cuming*. 1982. P. 75–86). Несмотря на значительное число упраздненных обрядов, «К. о. м.» 1552 г. не могла вполне удовлетворить англ. сторонников радикальных церковных реформ, к-рые ориентировались на выказываемые в частной переписке мнения лидеров континентальной европ. Реформации Кальвина и Г. Буллингера (1504–1575), полагавших, что богослужение должно быть освобождено не просто от некоторых, но от всех без исключения обрядов. Т. о., в 50-х гг. XVI в. в Англии наряду с католич. оппозицией стала формироваться протестант. оппозиция, не принимавшая новую форму богослужения; многие ее представители, вполсл. ставшие предводителями англ. и шотл. *пресвитерианства* и *конгрегационализма*, требовали от церковных и светских властей пересмотра «К. о. м.» и введения нового устава богослужения, похожего на устав швейцарских реформатских общин (см.: *Gasquet, Bishop*. 1890. P. 304–306).

Утвержденная в 1552 г. «К. о. м.» официально использовалась в Церкви Англии менее года. После кончины кор. Эдуарда VI англ. престол заняла убежденная католичка кор. Мария I, стремившаяся восстановить в Англии католич. веру и все связанные с ней религ. обряды. По настоянию кор. Марии в кон. 1553 г. парламентом был принят акт, отменявший религ. акты кор. Эдуарда VI

(текст см.: *An Acte for the Repeale of Certayne Statutes Made in the Time of the Raigne of Kinge Edwarde the Syxthe // StatRealm. Vol. 4. P. 202*). В числе прочих отменялись и оба «Акта о единообразии»; использование «К. о. м.» запрещалось с 20 дек. 1553 г.; богослужение предписывалось совершать по тем книгам, к-рые «были в последний год правления короля Генриха VIII», т. е. по католич. служебникам сарумского обряда. После издания акта и до конца правления кор. Марии «К. о. м.» не издавалась и не использовалась в Церкви Англии; вместе с тем указа об уничтожении ранее изданных экземпляров обнародовано не было. Отказ Кранмера вернуться к прежним богослужебным текстам и совершать службу на лат. языке стал одним из формальных оснований для его ареста и заключения в тюрьму; он был казнен как еретик 21 марта 1556 г.

«К. о. м.» (1559). В первые месяцы после восшествия на англ. престол кор. *Елизаветы I* Тюдор (1558–1603) в Церкви Англии продолжали использоваться католич. формы богослужения, возвращенные кор. Марией. Опасаясь, что открытая и безоговорочная поддержка церковных реформ настроит против нее большую часть духовенства, кор. Елизавета ограничилась изданием 27 дек. 1558 г. прокламации (текст см.: *A Booke Containing All Such Proclamations as Were Published During the Raigne of the Late Queene Elizabeth / Ed. H. Dyson. L., 1618. Vol. 1. P. [18]; ср.: Gee, Hardy*. 1896. P. 416–417), в к-рой запрещалось произносить самостоятельно составленные проповеди и предписывалось вместо этого читать Евангелие, Апостол и 10 заповедей на англ. языке; кроме того, было указано использовать составленную Кранмером англ. литанию (формально литания не была запрещена и при кор. Марии, однако на практике она не произносилась) и читать на англ. языке Символ веры и Молитву Господню. В нач. 1559 г. по повелению кор. Елизаветы было выпущено новое издание литании (*The Letanye used in the Quene's Maiestie's Chapel, according to the tenor of the Proclamation. [L.,] 1559*); в текст были внесены некоторые изменения, вполсл. сохранившиеся при переиздании литании в составе «К. о. м.» 1559 г.: 1) было исключено прошение об избавлении «от ти-

рании епископа Римского и от всех его презренных гнусностей»; 2) в прошение о царствующем монархе были добавлены слова: «...сохрани и укрепи его в истинном почитании Тебя»; 3) после заключительной коллекты были добавлены 2 краткие молитвы: «Молитва о Ее Королевском Величестве» (*A Prayer for the Queenes Majesty*) и «Молитва о святом клире» (*A Prayer for the Holy Clergy*; в некоторых изданиях без заглавия). Источники свидетельствуют, что в кон. 1558 — нач. 1559 г. кор. Елизавета и ее советники колебались в вопросе о том, какую форму богослужения следует предложить для утверждения парламенту, поскольку среди духовенства и аристократии были и сторонники сохранения лат. обряда, и умеренные реформаторы, призывавшие вернуться к «К. о. м.» 1549 или 1552 г., и лица, требовавшие радикальных реформ и предлагавшие узаконить новый богослужебный обряд, максимально приближенный к используемому в кальвинист. общинах. К весне 1559 г. возобладала умеренная позиция, сторонниками к-рой были ближайший советник кор. Елизаветы У. Сесил (1521–1598), а также влиятельные англиканские богословы и проповедники Р. Кокс и Э. Гест (1514–1577); они предлагали восстановить использование «К. о. м.» 1552 г., однако исправить в ней несколько мест, вызывавших наиболее сильную критику консервативных епископов. 25 апр. 1559 г. новый «Акт о единообразии» (текст см.: *An Acte for the Uniformitie of Common Prayoure and Dyvyne Service in the Church, and the Administration of the Sacramentes // StatRealm. Vol. 4. P. 355–358*) и исправленная версия «К. о. м.» были представлены в палату лордов; во время обсуждения Дж. Фекенем (ок. 1510–1584), аббат Вестминстерского аббатства, и К. Скотт († 1564), еп. Честерский, выступили с жесткой критикой «К. о. м.», подчеркивая среди прочего, что она содержит ложное учение о таинстве Евхаристии и отрицание реального присутствия Иисуса Христа (тексты выступлений опубл.: *Cardwell*. 1840. P. 98–117). Несмотря на то что большинство присутствовавших в палате лордов епископов были не согласны с возвращением к «К. о. м.» и голосовали против акта, 28 апр. 1559 г. акт был принят палатой в 3-м чтении и получил законную силу (акты см.: *Davis*. 1913. P. 537–538). В акте





всему духовенству Церкви Англии предписывалось со дня Рождества Иоанна Предтечи, т. е. с 24 июня 1559 г., использовать «К. о. м.» для совершения богослужения, а также подробно перечислялись наказания за неповиновение (аналогичные наказаниям, объявленным в актах кор. Эдуарда VI). В отдельном параграфе решался вызывавший многочисленных споры вопрос об облачениях и о культовых предметах: невзирая на требования пуритан целиком отменить облачения или по меньшей мере сохранить предписание «К. о. м.» 1552 г. о допустимости только суперпеллиция, кор. Елизавета распорядилась узаконить ту форму «украшения храмов и священнослужителей», к-рая существовала «во второй год короля Эдуарда VI», тем самым сделал необходимым использование альбы и капшпы.

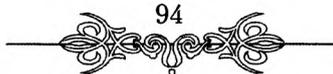
В сер. 1559 г. были отпечатаны первые издания новой «К. о. м.» (исследователи считают наиболее удачным издание: *The Boke of Common Praier, and Administration of the Sacramentes, and Other Rites and Ceremonies in the Church of Englande*. Londini, in officina Richardi Graftoni, 1559; библиографическое описание изданий см.: *Griffiths*. 2002. P. 69–82). По структуре и расположению последований эта версия была полностью аналогична изданию 1552 г. Во вступительной части «К. о. м.» вместо прежнего был помещен новый «Акт о единообразии». Число содержательных изменений во входящих в «К. о. м.» последованиях было невелико, однако они имели принципиальный характер: 1) текст литании был приведен в соответствие с отдельным изданием, утвержденным кор. Елизаветой ранее; 2) была введена новая форма слов, произносимых священником при причащении верующих: в ней были совмещены формулы 1549 и 1552 гг.; 3) «черная рубрика» была целиком исключена; 4) рубрика о литургических облачениях была приведена в соответствие с новым «Актом о единообразии»; 5) чины рукоположения отсутствующим в оглавлении «К. о. м.», однако были напечатаны одновременно с ней с собственным титульным листом; входящая в эти чины присяга священнослужителей вместо прежнего названия «Клятва признания супрематии короля» получила новое: «Клятва признания суверенности королевы»; она была направлена

не против «епископа Римского», а против «силы и власти всех чужеземных властителей» (ср.: *Procter, Frere*. 1910. P. 101–102; *Brightman*. 1921. Vol. 1. P. CLXIX–CLXX; *Cuming*. 1982. P. 90–92). Изменения в последовании Евхаристии свидетельствуют об отказе от прямого отрицания реального присутствия Иисуса Христа; хотя эта уступка была незначительной, для большинства епископов ее оказалось достаточно, и «К. о. м.» 1559 г. была быстро и без сильного сопротивления принята консервативно настроенной частью духовенства Церкви Англии. В последующих королевских указах и распоряжениях правительство кор. Елизаветы продолжало курс на смягчение жесткой протестант. позиции, нашедшей отражение в «К. о. м.» 1552 г. Так, с санкции светских властей издавались епископские указы об обязательном использовании священниками облачений; было вновь разрешено церковное пение; в нек-рых изданиях «К. о. м.» стало печататься переработанное последование Евхаристии, совершаемой при погребении; создавались дополняющие «К. о. м.» пространные последования молебных пений по случаю юбилеев королевы, военных действий и др. событий (ср.: *Procter, Frere*. 1910. P. 103–106; *Cummings*. 2011. P. XXXIV–XLI). В 1561 г. в календарь были возвращены имена ок. 50 святых, хотя и без назначения им к.-л. особых последований; также была переработана таблица библейских чтений с целью поставить на воскресные и праздничные дни более назидательные и важные по смыслу чтения (новую версию календаря см.: *Clay*. 1847. P. 436–455; ср.: *Brightman*. 1921. Vol. 1. P. CLXIX).

С 60-х гг. XVI в. основными противниками «К. о. м.» были уже не консервативные епископы, а приверженцы пуританских и пресвитерианских взглядов, недовольные полным прекращением процесса реформирования и упрощения богослужения, а также сохранением церковных облачений и нек-рых обрядов. Постепенно отдельные выступления против внешних форм благочестия трансформировались в представительные движения пуритан, пресвитериан и нонконформистов против епископального устройства Церкви Англии. В таких обстоятельствах кор. Елизавета и ее окружение стали воспри-

нимать любые нападки на «К. о. м.» как опасное посягательство на основы церковного устройства и пресекали все попытки внести в нее изменения. Пуритане со своей стороны стремились заручиться поддержкой общества, издавая нелегально и анонимно трактаты и памфлеты, в которых в т. ч. подвергалась критике и насмешкам «К. о. м.», объявляемая «негодной книгой», которая «собрана из папистских служебников и миссалов, наполненных всевозможными превратностями». Покровительствовавшие пуританам члены парламента в 70–80-х гг. XVI в. несколько раз вносили в парламент билли о реформировании богослужения или о разрешении форм богослужения, отличных от установленных в «К. о. м.»; в ответ на это кор. Елизавета распорядилась, чтобы все билли, касающиеся религ. вопросов, принимались для рассмотрения в парламенте только после их поддержки духовенством и королевским советом (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 111–115; *Cuming*. 1982. P. 98–101).

«К. о. м.» (1604). Вскоре после восшествия на престол кор. Якова I Стюарта (1603–1625) ок. 750 сторонников пуританизма из числа клириков Церкви Англии подали ему петицию, содержащую требование продолжить церковные реформы (текст см.: *Gee, Hardy*. 1896. P. 508–511). В ответ король распорядился созвать совещание между епископами и пуританами, получившее известность под именем *Хамптон-Кортской конференции*. На конференции, проходившей с 14 по 18 янв. 1604 г. под председательством короля, пуритане представили в т. ч. предложение по изменению «К. о. м.» и содержащихся в ней обрядовых указаний (акты конференции см.: *Cardwell*. 1840. P. 167–212). Большинство требований пуритан король оставил без внимания; вместе с тем он посчитал нужным внести нек-рые изменения в «К. о. м.». Не представляя в парламент нового «Акта о единообразии», кор. Яков сослался на данное монархам в «Акте о единообразии» 1559 г. право изменять и дополнять обряды и церемонии «К. о. м.». 5 марта 1604 г. в королевской прокламации было объявлено о введении в обращение новой версии «К. о. м.» (текст см.: *Ibid*. P. 225–228). После того как эта версия была поддержана Конвокацией, король 16 июля 1604 г. издал еще одну прокламацию (текст





см.: *Idem*. 1844. Vol. 2. P. 80–84), в которой всему англ. духовенству предписывалось до 30 нояб. 1604 г. начать использовать новую «К. о. м.»; лица, не принимающие «К. о. м.», должны были открыто объявить о своем несогласии и прекратить служение в Церкви Англии.

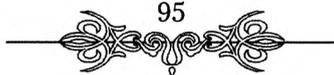
Первые экземпляры новой «К. о. м.» вышли из печати уже в кон. марта 1604 г. (1-е изд.: *The Booke of Common Prayer, and Administration of the Sacraments, And other Rites and Ceremonies of the Church of England*. Imprinted at London by Robert Barker, 1604; библиографическое описание последующих изданий см.: *Griffiths*. 2002. P. 82–91); во вступительной части был сохранен «Акт о единообразии» 1559 г., после к-рого была напечатана прокламация кор. Якова от 5 марта 1604 г. Нек-рые мелкие исправления были внесены в календарь и таблицу вычисления даты Пасхи, а также в рубрики. В рубрику крещения было внесено указание, что даже в случае смертельной опасности крещение имеет право совершать только «законный священнослужитель», а не мирян. После прошения о короле в литании добавили отдельное прошение о королевской семье; в заключительную часть литании включили соответствующую краткую молитву; после литании была помещена подборка благодарственных молитв на разные случаи. Наиболее серьезным изменением было добавление изложения англикан. учения о 2 таинствах в краткий катехизис, входящий в чин конфирмации.

Узаконенная при кор. Якове версия «К. о. м.» употреблялась в Церкви Англии и при его преемнике кор. Карле I (1625–1649), который не издавал к.-л. законодательных документов, посвященных «К. о. м.». По указанию кор. Карла I, желавшего установить единообразную богослужебную практику в Англии и Шотландии, в 30-х гг. XVII в. под рук. У. Лода (1573–1645), архиеп. Кентерберийского, при активном участии шотл. прелатов Дж. Уэджерберна (1585–1639), еп. Данблейнского, и Дж. Максвелла († 1647), еп. Росского, была подготовлена переработанная с учетом пожеланий шотл. епископов версия «К. о. м.» для использования в Церкви Шотландии. В этой редакции были учтены некоторые особенности шотл. богослужебной и обрядовой практик; вмес-

то старых переводов везде использовался изданный в 1611 г., при кор. Якове, новый перевод Библии (King James Version); в последовании совершения Евхаристии и в ряде других чинов текст шотл. «К. о. м.» был приближен к консервативной англ. «К. о. м.» 1549 г. (ср.: *Brightman*. 1921. Vol. 1. P. CLXXXVI–CLXXXVIII). 20 дек. 1636 г. шотл. «К. о. м.» была утверждена королевской прокламацией, предписывавшей использовать ее на всей территории Шотландии с 23 июля 1637 г. (1-е изд.: *The Booke of Common Prayer, And Administration Of The Sacraments, and Other Parts of Divine Service for the Use of the Church of Scotland*. Edinb., 1637; переизд.: *Reliquiae liturgicae*. 1847. Vol. 2; в лит-ре также нередко упоминается под условными названиями: «Scottish Liturgy», «Scottish Prayer Book»). Однако новая «К. о. м.» не была принята пресвитериански настроенным духовенством; попытки шотл. епископов ввести в употребление «К. о. м.» приводили к возмущениям и бунтам, поэтому на практике она почти не использовалась. Вместе с тем англикан. богословы перерабатывали представленные в ней материалы во время подготовки новой версии «К. о. м.» в 1660–1661 гг., вслед. чего мн. особенности шотл. «К. о. м.» перешли в нормативную англ. «К. о. м.» 1662 г. (см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 143–151).

В сложной политической ситуации 30–50-х гг. XVII в., обусловленной борьбой шотл. пресвитериан и англ. епископалов, гражданской войной, свержением кор. Карла I и установлением Английской республики, «К. о. м.» воспринималась как один из неотъемлемых атрибутов офици. епископальной Церкви Англии и после упразднения епископата также была упразднена. Уже на начальном этапе заседания Долгого парламента, в 1640–1641 гг., в палате лордов был поставлен вопрос о переработке «К. о. м.». Было решено образовать специальный комитет под рук. Дж. Уильямса (1582–1650), еп. Линкольна (1621–1641), а затем архиеп. Йорка (1641–1650); члены комитета подготовили ряд меморандумов, в которых предлагалось внести в «К. о. м.» исправления в пуританском духе: убрать из календаря имена святых; удалить гимны, не имеющие библейского происхождения, и библейские чтения, взятые из неканонических книг; полностью за-

претить крестообразное благословение, поклоны, возжигание свечей и т. п. (текст см.: *Cardwell*. 1840. P. 270–277). К кон. 1641 г. члены палаты лордов осознали опасность резких реформ и выпустили указ о том, что богослужение должно оставаться неизменным, однако сторонники пуританизма в палате общин проигнорировали его и продолжали добиваться реформ. В 1643 г., после изгнания епископов из палаты лордов (акт от 16 февр. 1642; текст см.: *Gee, Hardy*. 1896. P. 563–564), Долгий парламент объявил о созыве *Вестминстерской ассамблеи*; перед приглашенными для участия в ее заседаниях представителями англиканского духовенства и теологами была поставлена задача разработки нового устройства Церкви Англии на пресвитерианских началах. Следуя рекомендациям ассамблеи, парламент 3 янв. 1645 г. издал указ (текст см.: *An Ordinance for Taking Away the Book of Common Prayer, and for Establishing and Putting in Execution of the Directory for the Publique Worship of God // Acts and Ordinances of the Interregnum / Ed. C. H. Firth, R. S. Rait*. L., 1911. Vol. 1. P. 582–607), в к-ром запрещалось использование «К. о. м.» на всей территории Англии и Уэльса, отменялись «Акты о единообразии» и единственной законной богослужебной книгой объявлялся составленный пресвитерианами «Распорядок публичного богослужения» (*A Directory for The Publike Vorship of God, Throughout the Three Kingdomes of England, Scotland, and Ireland*. L., 1644; переизд.: *Reliquiae liturgicae*. 1847. Vol. 3). «Распорядок...» являлся в большей мере богослужебным уставом, чем сборником молитв, и содержал общие указания о порядке совершения богослужения. Утреннее и вечернее богослужения предлагалось строить по максимально упрощенной схеме: 1) покаянная молитва; 2) чтение Свящ. Писания (разрешалось использовать только канонические книги ВЗ и НЗ; порядок чтений не определялся); 3) пространная молитва, по содержанию аналогичная литании, однако не разбиваемая на прошения и читаемая непрерывно пресвитером; 4) проповедь с объяснением прочитанного отрывка Свящ. Писания; 5) заключительная молитва; указывалось лишь рекомендуемое общее содержание, а выбор конкретных форм был оставлен на усмотрение



пресвитеров. Из всех чинопоследований были удалены внешние обрядовые действия; при погребении запрещены любые публичные молитвы, пение и чтение; все праздники, за исключением Дня Господня (Lord's Day), т. е. воскресного дня, отменены. В последовании Евхаристии была сохранена лишь краткая молитва и установительные слова; коленопреклонение было запрещено, однако специальных пояснений относительно присутствия Иисуса Христа в евхаристических Св. Дарах не предлагалось; приобщать верующих предписывалось со словами из 1-го Послания ап. Павла к Коринфянам (1 Кор 11. 24–25), при этом подчеркивалось, что пресвитер действует «по установлению, примеру и указанию Господа Иисуса Христа» и что Хлеб и Вино преподаются в воспоминание о совершённом Им спасении (ср.: *Cuming*. 1982. P. 110). 26 авг. 1645 г. парламентом был издан еще один указ (текст см.: *An Ordinance for the More Effectual Putting in Execution the Directory for Publique Worship, in all Parish-Churches and Chapels within the Kingdom of England and Wales // Acts and Ordinances of the Interregnum. L., 1911. Vol. 1. P. 755–757*), в к-ром использован «К. о. м.» объявлялось преступлением, совершавшие его подлежали наказанию денежным штрафом, а в случае упорного неповиновения — тюремному заключению; экземпляры «К. о. м.» предписывалось сдавать городским властям для последующего уничтожения. Запрет на богослужebное использование «К. о. м.» действовал до восстановления монархии в 1660 г.

«К. о. м.» (1662). Вскоре после решения парламента о приглашении на англ. королевский престол кор. *Карла II* (1660–1685), еще до его прибытия в Англию, представители пресвитерианского духовенства подали петицию, в которой просили короля не возвращаться к богослужebному порядку «К. о. м.» и ввести в Церкви Англии новый порядок, соответствующий принципам пресвитерианства (текст см.: *Cardwell*. 1840. P. 277–286). В декларации от 25 окт. 1660 г. король дал пуританам обещание создать церковную комиссию для обсуждения вопроса о переработке «К. о. м.» (текст см.: *Ibid.* P. 286–298); при этом ни король, ни поддерживавшие его аристократы и епископы не намеревались полностью отказываться от «К. о. м.» (см.:

*Procter, Frere*. 1910. P. 163–169). С лета 1660 г. «К. о. м.» стала вновь использоваться в Церкви Англии; выходящие в 1660–1661 гг. новые издания основывались на версии 1604 г. Исполняя данное ранее обещание, кор. Карл II 25 марта 1661 г. издал указ о созыве совещания между епископами и пресвитерианами по вопросу о форме богослужения в Церкви Англии (текст см.: *Cardwell*. 1840. P. 298–302). Впосл. это совещание стало называться Савойской конференцией, т. к. встречи участников проходили с апр. по июль 1661 г. в Савойском дворце в Лондоне. Каждая сторона была представлена 12 основными участниками и 12 помощниками-богословами. На заседаниях присутствовали наиболее влиятельные епископы Церкви Англии: Г. Шелдон (1598–1677), еп. Лондонский, Дж. Козин (1594–1672), еп. Даремский, Дж. Морли (1597–1684), еп. Вустерский, Р. Сандерсон (1587–1663), еп. Линкольнский, и др.; неформальным лидером пресвитериан был богослов и проповедник Р. Бакстер (1615–1691), яркий полемист и убежденный сторонник пуританизма (полный список участников см.: *Procter, Frere*. 1910. P. 170). После начала конференции пресвитериане по просьбе епископалов составили список тех изменений, к-рые, по их мнению, следовало внести в «К. о. м.»; в этом списке, известном под названием «Исключения», оказалось ок. 20 замечаний общего характера и ок. 70 предложений по изменению текстов конкретных последований и рубрик (см.: *The Exceptions against the Book of Common Prayer // Cardwell*. 1840. P. 303–335). Бакстер обобщил в «Исключениях» большинство ранее высказанных пуританами и пресвитерианами критических замечаний к тексту «К. о. м.»; в документе высказывались традиционные требования привести богослужebные тексты в согласие со Свящ. Писанием, исключив из них все выражения, не встречающиеся в Писании, диалоги и прошения, нарушавшие строгую последовательность богослужения, отменить посты и праздничные дни, разрешить пресвитерам при желании произносить во время богослужения собственные молитвы, а также пропускать те молитвы, к-рые им кажутся излишними, и т. п. Все эти требования были неприемлемы для епископалов. Составленный епископами письменный ответ

(см.: *The Answer of the Bishops to the Exceptions of the Ministers // Ibid.* P. 335–363) свидетельствует о том, что они были готовы уступить пуританам лишь в нек-рых малозначительных вопросах, а всю принципиальную критику не приняли, заявив, что нет необходимости менять законный порядок, установленный в Церкви Англии в предшествующие годы, который не противоречит богословским принципам христианства. После ряда публичных диспутов Бакстер составил письменный ответ епископам, а также выступил с предложением разрешить использование в Церкви Англии наряду с «К. о. м.» составленного им пресвитерианского чина богослужения, известного под названием «Реформация литургии» (*The Reformation of the Liturgy*; текст см.: *Reliquiae liturgicae*. 1847. Vol. 4). Поскольку епископы отказывались идти на принципиальные уступки, Савойская конференция безрезультатно завершила работу по истечении отведенного королем на ее проведение 4-месячного срока (ср.: *Procter, Frere*. 1910. P. 171–193).

Несмотря на продолжавшиеся нападки пресвитериан на «К. о. м.», кор. Карл II и члены парламента были готовы санкционировать ее дальнейшее использование в Церкви Англии в версии 1552 или 1604 г. и не требовали от епископов ее переработки. В июле 1661 г. палата общин одобрила новый «Акт о единообразии», к которому была приложена «К. о. м.» 1604 г., однако палата лордов не стала принимать документ, ожидая решения епископами вопроса о том, следует ли сохранить прежнюю «К. о. м.». Многие епископы в ходе дискуссии с пресвитерианами осознали наличие в ней определенных недостатков (хотя и не тех, на которые указывали пресвитериане) и пожелали их исправить. Одним из наиболее убежденных сторонников переработки «К. о. м.» был Козин, к-рый в 1660–1661 гг., опираясь на собственные заметки 40-х гг. XVII в., а также на замечания М. Рена (1585–1667), еп. Илийского, внес значительное число изменений в личный экземпляр «К. о. м.» (Козин пользовался изданием 1619 г.); этот экземпляр сохранился и известен в науке под условным названием «Даремская книга» (*Durham Book*; совр. изд.: *Cuming G. J., ed. The Durham Book: Being the First Draft of the Revision of the Book of Common Prayer in 1661. Oxf.,*



1961; текст всех заметок и замечаний Козина к «К. о. м.» опублик.: *Cosin J. The Works. Oxf., 1855. Vol. 5: Notes and Collections on the Book of Common Prayer*). По поручению Козина У. Санкрофт (1617–1693; вполн. архиепископ Кентерберийский) перенес все предложенные Козином исправления в изд. «К. о. м.» 1634 г.; экземпляр с пометками Санкрофта известен как «Чистовая копия» (*Fair Copy*). На этом этапе в рукописных заметках появилось 2 версии евхаристического канона; Козин был сторонником сохранения канона 1549 г., однако наряду с ним был представлен еще один текст канона, составленный неизвестным автором, который в итоге и оказался включен в «К. о. м.» 1662 г. (комментарий и сопоставление различных правок см.: *Parker. 1877. P. XCII–CCCXCV*; ср. также: *Cuming. 1982. P. 114–116*).

Руководствуясь распоряжением кор. Карла II, желавшего положить конец спорам о форме богослужения, духовенство Церкви Англии приступило к рассмотрению вопроса об изменении богослужебных текстов на Конвокации, заседания которой начались в нояб. 1661 г. Было решено образовать комиссию из 8 епископов для подготовки новой «К. о. м.»; в действительности основную работу над текстом выполняли 3 епископа: Козин, Рен и Сандерсон. Журнал заседаний свидетельствует, что «К. о. м.» предлагалась для обсуждения и утверждения на заседаниях Конвокации по частям в нояб. – дек. 1661 г.; большинство исправлений были приняты в том виде, в каком они представлены в «Чистой копии», однако в ряде случаев тексты изменялись членами комиссии или участниками Конвокации. Мн. исправления, отсутствующие в «Чистой копии», были внесены по инициативе Шелдона, к-рый не входил в комиссию официально, но пользовался большим влиянием при королевском дворе и через поддерживавших его епископов контролировал процесс подготовки «К. о. м.», пресекая попытки епископов внести как слишком консервативные, так и чрезмерно радикальные исправления (ср.: *Cuming. 1982. P. 121–127; Idem. 1983. P. 153–167*). Все принятые Конвокацией поправки были вписаны Санкрофтом в изд. «К. о. м.» 1636 г.; этот экземпляр известен как «Книга Конвокации» (*Convocation Book*; опублик. в виде факсимиле: *Fac-*

*simile of the Black-letter Prayer-book, Containing Manuscript Alterations and Additions Made in the Year 1661. L., 1871*). Для представления в парламент был создан полный рукописный экземпляр «К. о. м.», называемый в лит-ре «Присоединенной книгой» (*Annexed Book*), т. к. он был приложением к новому «Акту о единообразии». 20 дек. 1661 г. этот экземпляр получил формальное одобрение верхней и нижней палат Конвокации и был подписан всеми ее участниками (долгое время рукопись считалась утраченной, однако в XIX в. она была обнаружена и издана в виде факсимиле: *Facsimile of the Original Manuscript of the Book of Common Prayer. L., 1891*; изд. транскрипции рукописи: *The Book of Common Prayer from the Original Manuscript. L., 1892*). С 14 янв. 1662 г. новая «К. о. м.» и утверждавший ее «Акт о единообразии» рассматривались в парламенте; поскольку в ходе длившейся неск. месяцев дискуссии члены парламента вносили предложения по дальнейшему исправлению нек-рых формулировок в «К. о. м.», в этот период регулярно созывались заседания верхней палаты Конвокации, на к-рых принималась или отвергалась вносимая и обсуждаемая в парламенте правка (обзор дебатов с выписками из журналов парламента и Конвокации см.: *Parker. 1877. P. CCCCLVII–CCCCLXXVI*).

19 мая 1662 г. на заседании палаты общин в присутствии кор. Карла II было объявлено об одобрении парламентом и королем «К. о. м.» и утверждавшего ее «Акта о единообразии» (текст см.: *An Act for the Uniformity of Publique Prayers and Administration of Sacraments and other Rites and Ceremonies and for Establishing the Form of Making Ordaining and Consecrating Bishops Preists and Deacons in the Church of England // StatRealm. Vol. 5. P. 364–370*). В преамбуле акта предлагался краткий обзор событий, предшествовавших составлению новой версии «К. о. м.»; особо подчеркивалось, что «К. о. м.» одобрена как Конвокацией, так и парламентом. Отмечая, что законное принятие единой формы богослужения призвано способствовать достижению церковного мира и единства англ. народа, король предписывал, чтобы со Дня ап. Варфоломея, т. е. с 24 авг. 1662 г., все священнослужители Церкви Англии использовали только новую «К. о. м.». В докумен-

те также впервые вводилась особая «форма согласия»: все представители духовенства должны были публично прочесть из «К. о. м.» последование утреннего и вечернего богослужений, а затем произнести в точном соответствии со включенной в акт формулировкой заявление о полном принятии ими всего текста «К. о. м.». Отказывавшиеся использовать «К. о. м.» представители духовенства лишались права на священнослужение и публичную проповедническую деятельность. При этом акт, отражая провозглашенную королем политику религ. терпимости, не требовал наложения на таких лиц более строгих гос. наказаний. Тюремному наказанию подлежали лишь те, кто, будучи лишены права на священнослужение вслед. непринятия ими «К. о. м.», продолжали совершать богослужение. В 60-х гг. XVII в. число не соглашавшихся пользоваться «К. о. м.» представителей духовенства было довольно велико; всего в этот период было лишено права на служение ок. 2 тыс. пресвитеров.

Надзор за подготовкой печатного издания «К. о. м.» был поручен Конвокацией Санкрофту с неск. помощниками, которые должны были сверить отпечатанные экземпляры с утвержденной парламентом версией; даже на этом этапе в «К. о. м.» вносилась мелкая правка технического характера. Неск. экземпляров с рукописными исправлениями были просмотрены епископами, скреплены большой королевской печатью и утверждены в качестве образца для последующих изданий; именно они, обычно упоминаемые в литературе как «Запечатанные книги» (*Sealed Books*), считаются содержащими окончательную нормативную версию «К. о. м.» 1662 г. (оригинальное изд.: *The Book of Common-Prayer. L., 1662*). Переработка 1662 г. стала наиболее масштабным изменением текста «К. о. м.» со времени ее появления; по подсчетам исследователей, сопоставлявших «К. о. м.» 1662 г. с редакцией 1604 г., из текста было исключено ок. 4,5 тыс. слов и в него было включено ок. 10,5 тыс. новых слов (*Cummings. 2011. P. XLIII*). Вместе с тем вмешательство в текст не имеет принципиального доктринального характера и свидетельствует лишь об изменившихся к XVII в. представлениях о нормах лит. и богослужебного языка. Структурное





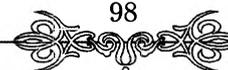
расположение частей «К. о. м.» осталось прежним, однако нек-рые разделы были изменены или добавлены (ср. оглавление «К. о. м.»: ВСРг. 2005. Р. 3): 1) во вступительном разделе после оглавления помещен текст «Акта о единообразии» и новое предисловие составителей (предположительно написанное Сандерсоном); предисловие Кранмера 1549 г. сохранилось под отдельным названием: «О церковном богослужении»; таблица чтений и календарь переработаны, при этом в календаре сохранены имена святых; 2) все чтения из Свящ. Писания (кроме псалмов, 10 заповедей и нек-рых цитат, инкорпорированных в молитвы) приводятся по Библии кор. Якова 1611 г.; 3) после утренних и вечерних молитв помещена подборка 5 дополнительных молитв: о короле, о королевской семье, о клире и народе, молитва 3-го антифона из правосл. Литургии свт. Иоанна Златоуста, заключительное благословение из 2-го послания к Коринфянам ап. Павла (2 Кор 13. 13); 4) ряд текстов был добавлен в подборку молитв на разные случаи: 2 молитвы о готовящихся к рукоположению для чтения во время Ember weeks (ср. ст. *Четыре времени года*); молитва о парламенте; молитва за всех людей; общая молитва благодарения (A General Thanksgivings); молитва благодарения за восстановление общественного мира (For restoring Publick Peace at Home); 5) был переработан текст большинства коллект для воскресных и праздничных дней и добавлено несколько новых коллект; 6) был добавлен отдельный чин крещения взрослых, использовавшийся при крещении обращающихся в англиканство из др. конфессий и религий; 7) краткий катехизис был выделен из чина конфирмации и помещен перед ним как самостоятельный раздел; 8) после чина обличения грешников был помещен полный текст Псалтири с указанием порядка чтения псалмов за богослужением; 9) после Псалтири вставлен разд. «Молитвы для чтения на море» (Forms of Prayer to be Used at Sea), содержащий молитвословия для чтения во время морских путешествий и сражений; 10) далее помещены последования рукоположения (с нек-рыми изменениями в текстах); 11) в конце «К. о. м.» (иногда в качестве приложения с отдельным титульным листом) предлагались 3 памятных последования: по случаю

спасения кор. Якова I от Порохового заговора 1605 г. (5 нояб.), в память о кончине кор. Карла I (30 янв.), по случаю дня рождения и дня восшествия на престол кор. Карла II (29 мая). Из содержательных изменений, внесенных в отдельные последования, наиболее важными являются следующие: 1) в последование совершения Евхаристии было добавлено краткое воспоминание умерших праведников, однако оно было помещено не в евхаристический канон, а в молитву оффертория (см.: ВСРг. 2005. Р. 302); 2) молитва евхаристического канона была переработана; священнику было предписано не благословлять Хлеб и Вино, но брать их в руки и затем возлагать на них руки (Ibid. Р. 314); 3) «черная рубрика» была восстановлена, однако в нее было внесено исправление, придавшее ей менее радикальный смысл: в новой версии отрицалось не вообще реальное присутствие Иисуса Христа в Евхаристии (real and essential presence), а только телесное присутствие (corporal presence); 4) в те дни, когда не полагается произносить литанию, было разрешено читать новую «Молитву за всех людей» (A Collect or Prayer for all Conditions of Men), по содержанию и по форме похожую на молитвы, использовавшиеся пресвитерианами (Ibid. Р. 81–82); 5) в слова при возложении рук епископом на пресвитера в чине рукоположения были внесены изменения, подчеркивавшие особую власть епископа преподавать рукополагаемому благодать Св. Духа для служения (см.: Ibid. Р. 661–662; обзор др. изменений см.: Procter, Frere. 1910. Р. 196–201; Cuming. 1982. Р. 122–127).

«К. о. м.» в XVII–XXI вв. Утвержденная в 1662 г. «К. о. м.» более не подвергалась полной переработке и до настоящего времени остается офиц. богослужебной книгой Церкви Англии (обзор форм богослужения Церкви Англии, соответствующих «К. о. м.» 1662 г., см. в ст. *Англиканская Церковь*). При этом предложения о пересмотре «К. о. м.» или о замене ее другой богослужебной книгой неоднократно выдвигались в XVII–XX вв. как духовенством Церкви Англии, так и различными протестант. общинами *нонконформистов* и диссентеров, которые отделились от Церкви Англии из-за несогласия с ее церковно-адм. устройством и узаконенной в ней формой богослужения.

После Славной революции (1688) и восшествия на англ. престол кор. Вильгельма III (1689–1702) и его супруги кор. Марии II (1689–1694) пользовавшиеся расположением нового короля пресвитериане убедили его в необходимости переработки «К. о. м.». По распоряжению кор. Вильгельма Конвокацией была образована комиссия по подготовке новой редакции «К. о. м.»; в нее были включены 10 епископов, а также 20 пресвитеров и теологов. Комиссией, мн. члены к-рой были готовы ради церковного единства пойти на значительные уступки пресвитерианам и *нонконформистам*, был составлен обширный список возможных изменений в «К. о. м.». Однако члены комиссии не смогли выработать единую позицию относительно принятия или отклонения конкретных изменений. Поскольку большинство участников Конвокации неодобрительно относились к идее проведения новой богослужебной реформы, инициатива кор. Вильгельма не была осуществлена (см.: Procter, Frere. 1910. Р. 207–221; Cuming. 1982. Р. 132–135). Список ок. 600 изменений, внесенных членами комиссии в изд. «К. о. м.» 1662 г., а также протоколы заседаний комиссии были впервые опубликованы лишь в XIX в. по распоряжению палаты общин парламента, обсуждавшей богослужебные реформы (Book of Common Prayer: Return to an Address of the Honourable the House of Commons, dated 14 March 1854, for: «Copy of the Alterations in the Book of Common Prayer, Prepared by the Royal Commissioners for the Revision of the Liturgy, in 1689». [L.] 1854). Эти материалы, получившие условное название «Богослужение взаимопонимания» (Liturgy of Comprehension), использовались при подготовке новых предложений по исправлению «К. о. м.» и при выработке альтернативных ей форм богослужения в XIX–XX в. (совр. издание и анализ см.: Fawcett. 1973).

В XVIII в. проекты реформирования «К. о. м.» предлагали не только *нонконформисты*, но и представители др. религ. направлений англ. протестантизма, напр. сторонник *антитринитарных* идей С. Кларк (1675–1729); критические замечания по содержанию «К. о. м.» часто встречаются в сочинениях англ. приверженцев *деизма* и *атеизма*. Основные предложения по изменению «К. о. м.», выдвинутые в XVII–





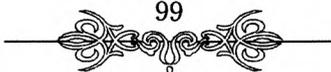
XVIII вв., были обобщены и рассмотрены англиканским богословом Дж. Джонсом (1700–1770) (см.: *Jones J. Free and Candid Disquisitions Relating to the Church of England, and the Means of Advancing Religion Therein. L., 1749*). Среди сторонников неконформизма в XVIII в. были популярны концепции реформирования богослужения с использованием текстов древних христ. литургий: *Литургии ап. Иакова*, литургических молитв из *Апостольских постановлений*, правосл. визант. богослужений. Нередко лидеры неконформизма составляли для своих общин неофиц. богослужебные сборники, в к-рых материал, заимствованный из этих источников, совмещался с материалом «К. о. м.». Похожие попытки сопоставления «К. о. м.» с древними правосл. и католич. формами богослужения и подготовки соответствующих предложений по изменению ее текста в нач. XIX в. предпринимали и мн. теологи, принадлежавшие к Церкви Англии, в т. ч. представители *Оксфордского движения*. К кон. XIX в., однако, сторонники традиционализма оказались в Церкви Англии в меньшинстве; мн. представители англикан. духовенства настойчиво требовали от церковных властей упростить и модернизировать богослужебные тексты «К. о. м.» (подробнее см.: *Cuming. 1982. P. 139–164*).

В 1927 г. в результате долгой работы нескольких церковных комиссий на рассмотрение Конвокации была представлена радикально пересмотренная версия «К. о. м.»; она была принята 2 палатами Конвокации и палатой лордов парламента, однако столкнулась с сопротивлением консерваторов при обсуждении в палате общин. После неск. безуспешных попыток достичь согласия новая редакция «К. о. м.» была опубликована церковными властями с уведомлением о том, что это издание не означает придания ей офиц. статуса и не санкционирует использование этой версии «К. о. м.» вместо версии 1662 г. (изд.: *The Book of Common Prayer with Additions and Deviations Proposed in 1928. L., [1928]*). В принятом епископами Церкви Англии в 1928 г. разъяснении разрешалось ограниченное использование богослужебных форм 1928 г. вместо нормативных форм 1662 г. в том случае, если это получало одобрение приходского совета. В издании 1928 г.

целиком повторяется традиц. текст «К. о. м.» 1662 г.; новые тексты приводятся после прежних и обозначаются как «альтернативные» формы богослужения. Изменения коснулись всех разделов «К. о. м.»: было добавлено новое предисловие; полностью переработаны календарь (в т. ч. изменен список святых, а также добавлен праздник Преображения Господня) и таблица чтений; заново составлены мн. рубрики; в последовании Евхаристии произошло возвращение к структуре евхаристического канона, существовавшей в «К. о. м.» 1549 г., и были восстановлены в измененном виде те его части, к-рые оказались исключены из «К. о. м.» в 1552 г.; в рубрику крещения внесли дополнение, разрешавшее в случае необходимости совершать крещение диакону и мирянину; в приложении были помещены коллекты и библейские чтения для праздников и дней памяти святых, не имевших специальных последований в версии 1662 г. Похожие по общей тенденции реформированные варианты «К. о. м.» в этот период были подготовлены и опубликованы и в др. церквях *Англиканского содружества*, в т. ч. в Шотландии, Ирландии, США, Канаде, Юж. Африке; нек-рые из них получили офиц. статус по решению местных синодов и епископских совещаний (подробнее см.: *Cuming. 1982. P. 166–190*). В Церкви Англии неофиц. использование «К. о. м.» 1928 г. во 2-й пол. XX в. становилось все более широким. В 70-х гг. XX в. на основе «К. о. м.» 1928 г. были заново составлены мн. богослужебные последования, к-рые после продолжительных дискуссий получали офиц. статус и допускались к использованию. В 1980 г. был опубликован «Альтернативный служебник» (*Alternative Service Book*), ставший 1-й в истории Церкви Англии богослужебной книгой, к-рую было официально разрешено использовать вместо «К. о. м.». В 2000 г. в качестве замены «Альтернативного служебника» Генеральным синодом Церкви Англии была утверждена серия богослужебных книг «Общественное богослужение» (*Common Worship*). Первая книга серии, «Службы и молитвы для Церкви Англии» (*Common Worship: Services and Prayers for the Church of England. [L.,] 2000*), по концепции аналогична «К. о. м.», однако содержит меньшее число разделов: утреннее и вечернее богослу-

жения (с литанией); «Святое приобщение» (*Holy Communion*), т. е. последование Евхаристии; чин крещения (с молитвой благодарения за рождение ребенка); коллекты и молитвы после причастия (*Collects and Post Communions*); Псалтирь и библейские песни; указатель чтений. Последования совершения проч. таинств и обрядов были выделены в книги «Пастырские службы» (*Common Worship: Pastoral Services. [L.,] 2000*; содержит чины брака, посещения больных и погребения); «Христианское посвящение» (*Common Worship: Christian Initiation. [L.,] 2006*; содержит чины крещения и конфирмации), «Службы рукоположения» (*Common Worship: Ordination Services. [L.,] 2007*). Отдельно издавались также собрания молитвенных текстов для использования в дни церковных праздников и в дни памяти святых (*Common Worship: Times and Seasons. [L.,] 2006*; *Common Worship: Festivals. [L.,] 2008*). Во всех этих изданиях нередко в качестве одного из альтернативных вариантов богослужебных форм предлагаются модернизированные тексты из «К. о. м.». В наст. время «К. о. м.» становится все менее употребительной, и в большинстве приходов Церкви Англии ее заменили книги серии «Общественное богослужение». Несмотря на это, «К. о. м.» сохраняет статус официальной богослужебной книги и в случае одобрения приходского совета может беспрепятственно использоваться для совершения любых богослужений.

Современная «К. о. м.» имеет ряд отличий от нормативной версии 1662 г., обусловленных тем, что в XVII–XX вв. в текст «К. о. м.» вносились немногочисленные изменения, утверждавшиеся Конвокацией, епископскими совещаниями, Генеральным синодом Церкви Англии, парламентом или правящим монархом. Наиболее часто в «К. о. м.» заменяли имена правящего монарха и членов его семьи во всех молитвах, содержащих прошения об их здоровье и благополучии. Необходимость такого исправления была закреплена в «Акте о единообразии» 1662 г.; последний раз оно вносилось в 2002 г., после смерти супруги кор. Георга VI (1936–1952) Елизаветы (1900–2002), матери правящей кор. Елизаветы II (род. в 1926). Неоднократно пересмотру подвергались заключающие «К. о. м.» в версии



1662 г. 3 памятные службы: 1-я служба была изменена при кор. Вильгельме; 2-я служба перерабатывалась при кор. Якове II; в 3-ю службу вносились изменения после смерти кор. Карла II. В 1859 г. все 3 службы были исключены из «К. о. м.»; в наст. время вместо них печатается последование по случаю восшествия на престол правящей королевы (Accession Service), к-рое предписывается совершать ежегодно 6 февр. (см.: ВСПр. 2005. Р. 677–688). Из др. изменений наиболее значимыми являются следующие: 1) «Акт о единообразии» уже в XVIII–XIX вв. печатался не во всех изданиях «К. о. м.»; в наст. время он не включается в издания; 2) в 1752 г., после введения в Великобритании григорианского календаря, были внесены соответствующие изменения в календарную часть «К. о. м.» и добавлены новые таблицы для вычисления времени празднования Пасхи и др. переходящих праздников; 3) в результате совместной работы комиссии Конвокации и парламента в 1871 г. была введена переработанная система библейских чтений (подробнее см.: Procter, Frere. 1910. Р. 222–224; Cumming. 1982. Р. 153–156); 4) в конце совр. изданий «К. о. м.» часто публикуются формально не входящие в состав «К. о. м.» «Тридцать девять статей» (Articles of Religion; см.: ВСПр. 2005. Р. 689–711), а также «Таблица родства» (Table of Kindred and Affinity; см.: Ibid. Р. 714), в которой указывается, между какими родственниками не может быть заключен брак; 5) в рубрику, описывающую порядок утреннего и вечернего богослужений, было внесено дозволение совершать их чтецу или др. мирянину с санкции епископа, опуская молитву отпущения грехов (см.: Ibid. Р. 36). В 60–70-х гг. XX в. в рубрики «К. о. м.» вносились и др. мелкие изменения, санкционированные Генеральным синодом Церкви Англии.

Процесс распространения «К. о. м.» за пределами Англии и ее перевода на др. языки начался почти одновременно с ее появлением (библиографию изданий «К. о. м.» на мировых языках см.: Griffiths. 2002. Р. 469–588). В церковных общинах Шотландии и Ирландии, сохранивших единство с Церковью Англии, использовался англ. текст «К. о. м.», однако по просьбам местного духовенства в него вносились изменения, иногда весьма существенные.

В XVI–XVII вв. англ. правительство и руководство Церкви Англии санкционировали перевод «К. о. м.» на валлийский язык для использования на территории Уэльса и на лат. и греч. языки для использования в англ. ун-тах. В 1553 г. был издан 1-й перевод «К. о. м.» на франц. язык, в 1608 г. — на ирл. язык, в 1645 г. — на нидерланд. язык; появление этих и др. переводов на европ. языки нередко было связано с вынужденной эмиграцией мн. представителей духовенства Церкви Англии в др. гос-ва из-за религ. преследований. Обширные колониальные приобретения Англии в XVII–XVIII вв. способствовали распространению «К. о. м.» по всему миру. Англикан. миссионеры, сопровождавшие брит. колонистов, переводили «К. о. м.» на местные языки; к кон. XIX в. она была переведена на языки Индии (тамилский, урду, бенгальский и др.), Юго-Вост. Азии (кantonский, малайский и др.), Африки (суахили). В брит. колониях «К. о. м.» нередко становилась базовой учебной книгой, посредством к-рой происходило знакомство местного населения с англ. лит. языком и христ. культурой. По мере освобождения брит. колоний от политической власти Великобритании местные англикан. общины также приобретали независимость, однако многие из них сохраняли церковные связи и литургическое общение с Церковью Англии; это привело к формированию Англиканского содружества — лишённого жесткой иерархической структуры объединения англикан. церквей, к-рые признают друг друга в качестве носителей единых вероисповедных принципов и форм организации церковной жизни. В церквях, входящих в Англиканское содружество, в XVIII–XXI вв. были созданы версии «К. о. м.», отличающиеся от принятой в Церкви Англии версии 1662 г., однако в той или иной мере зависящие от нее. Собственная традиция переработки «К. о. м.» сложилась в Протестантской епископальной церкви в США, к-рая отделилась от Церкви Англии в 1789 г. Первоначально соответствовавшая версии 1662 г. и содержащая некоторые особенности, заимствованные из шотл. «К. о. м.» 1637 г., амер. «К. о. м.» пересматривалась в 1892 и 1928 гг.; используемая в наст. время амер. «К. о. м.» близка к англ. версии 1928 г. (см.: The Book of Common Prayer and Administration of the Sa-

craments and Other Rites and Ceremonies of the Church: Together with The Psalter or Psalms of David: According to the Use of The Episcopal Church. N. Y., 1979, 2005<sup>r</sup>). На рус. язык «К. о. м.» полностью не переводилась, однако частичный перевод мн. последований из амер. версии «К. о. м.» был выполнен в XIX в. еп. Иоанном (Митропольским) (1836–1914) и опубликован в рамках исследования, содержащего описание вероучения и обрядовой практики наиболее крупных амер. протестант. конфессий (см.: Иоанн (Митропольский), еп. 1882; ср. также общий обзор с нек-рыми цитатами: Рождественский. 1908).

Изд.: The Book of Common-Prayer And Administration Of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies Of the Church, According to the Use Of the Church of England, Together with the Psalter or Psalms of David, Pointed as they are to be Sung or Said in Churches: And the Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons. London: Printed by His Ma[jes]ties printers, Cum Privelegio, 1662 [= ВСПр. 1662]; Facsimile of the Original Manuscript of the Book of Common Prayer Signed by Convocation December 20<sup>th</sup>, 1661, and attached to the Act of Uniformity, 1662. L., 1891; The Book of Common Prayer from the Original Manuscript Attached to the Act of Uniformity of 1662, and Now Preserved in the House of Lords / Ed. J. Cornford. L., 1892; The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church, According to the Use of the Church of England. Oxf., 1965, 2005<sup>r</sup> [с исправлениями; = ВСПр. 2005]; Cummings B., ed. The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662. Oxf.; N. Y., 2011.

Ист.: Bucer M. Censura super libro sacrorum, seu ordinationis ecclesiae atque ministerii ecclesiastici in Regno Angliae, ad petitionem R. Archiepiscopi Cantuariensis, Thomae Cranmeri, conscripta // Martini Buceri Scripta Anglicana fere omnia. Basileae, 1577. P. 456–503; The Statutes of the Realm: Printed by Command of his Majesty King George the Third. [L.] 1819. Vol. 4–5 [= StatRealm.]; Burton E., ed. Three Primers Put Forth in the Reign of Henry VIII. Oxf., 1834; Cardwell E., ed. A History of Conferences and Other Proceedings Connected with the Revision of the Book of Common Prayer: From the Year 1558 to the Year 1690. Oxf., 1840; idem., ed. Documentary Annals of the Reformed Church of England. Oxf., 1844. 2 vol.; Ketley J., ed. The Two Liturgies: A. D. 1549 and A. D. 1552, with Other Documents Set Forth by Authority in the Reign of King Edward VI: viz. The Order of Communion, 1548, The Primer, 1553, The Catechism and Articles, 1553, Catechismus brevis, 1553. Camb., 1844; The Works of Thomas Cranmer / Ed. J. E. Cox. Camb., 1844–1846. 2 vol.; Clay W. K., ed. Liturgical Services: Liturgies and Occasional Forms of Prayer Set Forth in the Reign of Queen Elizabeth. Camb., 1847; Reliquiae liturgicae: Documents Connected with the Liturgy of the Church of England / Ed. P. Hall. Bath, 1847. 5 vol.; Pocock N., ed. Troubles Connected with The Prayer Book of 1549. [L.] 1884; Tomlinson J. T., ed. The Great Parliamentary Debate



in 1548 on the Lord's Supper: From the Original Ms. Now in the British Museum. L., [1894], [1898?]; *Gee H., Hardy W. J., ed.* Documents Illustrative of English Church History. L., 1896; *Frere W. H., Kennedy W. P. M., ed.* Visitation Articles and Injunctions of the Period of the Reformation. L. etc., 1910. Vol. 2; *Legg J. W., ed.* Cranmer's Liturgical Projects: Edited from British Museum Ms. Royal, 7. B. IV. L., 1915. Библиогр.: *Cuming.* 1982. P. 331–369; *Griffiths D. N.* The Bibliography of the Book of Common Prayer: 1549–1999. L.; New Castle, 2002. Лит.: *Burnet G.* The History of the Reformation of the Church of England / Ed. N. Pocock. Oxf., 1865. 7 vol.; *Parker J.* An Introduction to the History of the Successive Revisions of the Book of Common Prayer. L.; Oxf., 1877; *Соколов В. А.* Реформация в Англии: Генрих VIII и Эдуард VI. М., 1881; *Иоанн (Митропольский), еп.* Из истории религиозных сект в Америке. М., 1882. Вып. 4: Церковь епископальная; *Gasquet F. A., Bishop E.* Edward VI and the Book of Common Prayer: An Examination into Its Origin and Early History with an Appendix of Unpublished Documents. L., 1890; *Littlehales H., ed.* The Prymer or Lay Folks' Prayer Book. L., 1897. Vol. 2; *Procter F., Frere W. H.* A New History of the Book of Common Prayer: With Rationale of Its Offices / On the Basis of the Former Work by F. Procter; Revised and Rewritten by W. H. Frere. L., 1901, 1905<sup>3</sup>, 1910<sup>2</sup>; *Рождественский А.* Анализ богослужбной книги Англиканской Церкви // *Он же.* Символические и богослужбные книги Англиканской Церкви как выражение ее вероисповедания. К., 1908. С. 351–466; *Соколов И. П.* Книга общих молитв // ПБЭ. 1910. Т. 11. Стб. 327–337; *Davis E. J.* An Unpublished Manuscript of the Lords' Journals for April and May 1559 // *EHR.* 1913. Vol. 28. N 111. P. 531–542; *Brightman F. E., ed.* The English Rite: Being a Synopsis of the Sources and Revisions of the Book of Common Prayer. L., 1921<sup>2</sup>. 2 vol.; *Page W.* The First Book of Common Prayer and the Windsor Commission // *The Church Quarterly Review.* 1924. Vol. 98. P. 51–64; *Smyth C. H.* The Date of Cranmer's Liturgical Projects // *Idem.* Cranmer and the Reformation under Edward VI. Camb., 1926. P. 74–77; *Morison S.* English Prayer Books: An Intro. to the Literature of Christian Public Worship. Camb., 1943, 1949<sup>3</sup>; *Cuming G. J.* A History of Anglican Liturgy. L., 1969, 1982<sup>2</sup>; *idem.* The Godly Order: Texts and Studies Relating to the Book of Common Prayer. L., 1983; *Favocett T. J.* The Liturgy of Comprehension, 1689: An Abortive Attempt to Revise the Book of Common Prayer. Southend-on-Sea, 1973; *Whitaker E. Ch.* Martin Bucer and the Book of Common Prayer. Great Wakering, 1974; *Oxford Guide to the Book of Common Prayer: A Worldwide Survey* / Ed. Ch. Heffling, C. Shattock. N. Y., 2006; *Pfaff R. W.* The Liturgy in Medieval England: A History. Camb., 2009; *Cummings B.* Introduction // *Idem.* ed. 2011. P. IX–LXVIII; The Book of Common Prayer: Past, Present and Future: A 350<sup>th</sup> Anniversary Celebration / Ed. P. Dailey. L.; N. Y., 2011; *Jacobs A.* The Book of Common Prayer: A Biography. Princeton, 2013.

Д. В. Смирнов

**«КНИГА ПЕРЕМЕН»** [кит. «И» («Перемены»), «Чжоу и» («Всеохватные циклические перемены [эпохи] Чжоу»), «И цзин» («Канон перемен»)], кит. «книга книг», наиболее авторитетное произведение канонической (цзин) и философской (цзы)



Страница печатной «Книги перемен». 960–1279 гг.

лит-ры, стоящее во главе конфуцианского «Пятиканония» («У цзин») и неоконфуцианского «Тринадцатиканония» («Ши-сань цзин»). Оказало нормативное воздействие на традиц. культуру синической цивилизации. С т. зр. кит. традиции, это произведение, созданное «совершенномудрыми» (шэн), содержит в особых символах и знаках тайну мироздания.

**Место в культуре.** Древнейшими памятниками кит. письменности были гадательные надписи на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота (цзя-гу-вэнь). В средние века в сопредельных странах Китая считался местом возникновения гадательной практики, а его императора называли «царем мантики». Начало создания «К. п.» совпадает с появлением письменности, традиционно выводимой из ее графических фигур (гуа) и всей культуры Китая, самоотождествляемой с письменностью (вэнь).

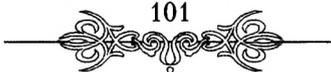
В древнейшем каноне «Шу цзин» («Канон [документальных] писаний», в гл. «Хун фань» («Величественный образец», раздел-чоу 7)) была зафиксирована иерархия совещательных инстанций; последней ступенью было обращение к гадалкам «на черепашьих щитах и стеблях тысячелистника». В I в. историк Бань Гу (32–92) в энциклопедическом трактате «Бо-ху тун» («Отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра») разъяс-

нял: «Черепаша 1000 лет [наделена] душой (лин), тысячелистник 100 годов [наделен] духом (шэнь), благодаря чему они долгоденствуют, а поэтому способны различать счастье и несчастье». В XVIII в. писатель, ученый-конфуцианец и гос. деятель Цзи Юнь утверждал, что «тысячелистник, щит черепахи, сухая трава, кости — хотя по ним можно узнать, что тебе предопределено, беда или счастье, — чудотворными они становятся лишь с помощью человека» (Цзи Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом» (Юэвэй цаотан бицзи). Сб. 1. № 144 / Пер.: О. Л. Фишман. М., 1974).

О религ., духовной и практической значимости «К. п.» свидетельствует также входящий в «Пятиканоние» и «Тринадцатиканоние» канон «Ли цзи» («Записки о благорисистойности», главы 21, 24), описывающий идеальное состояние «золотого века», когда даже император менял перед «И» свое положение высшего властителя, «обращенного лицом к югу», на позу подчиненного, «обращенного лицом к северу».

**Конфуций**, посмертно снискавший высшие почетные титулы царя (ван), совершенномудрого и первоначальника (сянь-ши), утверждал, что 50 лет отдал бы изучению «И» и тогда смог бы избежать «больших отклонений» («Лунь юй» («Теоретические речи») VII 16/17). Согласно преданию, он редактировал, комментировал и даже, возможно, составлял или дописывал этот текст. Такие данные относительно «упорядочения» (сюй) комментариев к тексту «К. п.» содержатся в биографии Конфуция, изложенной Сыма Цянем в «Ши цзи» («Исторические записки», гл. 47). Там же приведен парафраз процитированного высказывания Конфуция о том, что он на старости лет настолько полюбил читать «И», что кожаные ремешки, связывающие бамбуковые планки с ее текстом, 3 раза рвались. По мнению А. Уэйли (1889–1966), нет оснований предполагать, что во времена Конфуция «И» был чем-либо иным, нежели гадательной книгой.

В старейшем китайском библиографическом каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах») из «Хань шу» («Книга [об эпохе] Хань», цзюань 30), составленном Бань Гу, 1-й раздел — «Шесть искусств» («Лю и»), посвящен канонической лит-ре. В послесловии к нему описана теория, согласно к-рой



5 канонов — «Юэ» («Музыка»), «Ши» («Стихи»), «Ли» («Благопристойность»), «Шу» («Писания»), «Чунь цю» («Вёсны и осени»), соответствуют «5 постоянствам» (у-чан): гуманности (жэнь), долгу/справедливости (и), благопристойности (ли), разумности (чжи), благонадежности (синь), а также «5 учениям» (у-сюэ) и «5 элементам» (у-син). Канон «И» назван «истоком» (юань) этой системы и вместе с сопричастными ему произведениями помещен в начальном (1-м из 9) подразделе «Шести искусств». В дальнейшем подобное представление о «К. п.» не оспаривалось и только укреплялось. Однако ранее, в историографическом заключении (гл. 33) «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до Р. Х.), в списке канонов, аналогичном приведенному, «И» был поставлен на предпоследнее, 5-е место, — после «Ши», «Шу», «Ли», «Юэ» и перед «Чунь цю».

Неоконфуцианство развило ицзинистическую философию, утвердив ее в качестве теоретической основы традиц. кит. мировоззрения, а также усовершенствовало соответствующую гадательную технику, поскольку с ее помощью «приводились в движение нави и духи (гуй-шэнь)» («Си-цы чжуань» I 8).

**Смысл названия.** В наиболее древнем обозначении памятника иероглифом «И» отразилось старейшее определение, содержащееся в апокрифическом ицзинистическом трактате II–I вв. до Р. Х. «Цянь цзо ду» («Система проникновения в [Небесное] Творчество»): «Единое имя «И» («и» — омоним. — А. К.) включает в себе три смысла: «легкость», «изменения и перемены» (бянь-и) и «неизменность» (бу-и). Это определение повторил канонист Чжэн Сюань (127–200), уточнив первое значение с помощью бинорма из «Си-цы чжуани» (I 1) — «легкость и простота» (и-цзянь). «Легкость» означает наглядную и «телесно» оформленную основу «К. п.», образованную графическими линиями (яо) и фигурами (гуа), буквально называемыми «символами/образами» (сян) и «телами» (ти). В «К. п.» присутствует самоопределение: «И» — это символы/образы» («Си-цы чжуань» II 3), в «Цзо чжуани» текст «К. п.», принадлежавший великому историку/скрибу/гадателю (да-ши), назван «символами/образами перемен» («И сян»). Более конкретно определение «легкость и простота» подразумевает

также 3 трактовки: ясность общей арифметически алгоритмизированной теории; простоту связанной с ней практики гадания на стеблях тысячелистника — ши (в противоположность более древней и сложной практике гадания на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота — бу); «легкость» текстологической формы (в противоположность «трудному» канону, что впервые было показано В. С. Спириным в 1976). Значение «И» как «легкость» содержится в одном из древнейших памятников — «Ши цзине» («Канон стихов»), однако в классическом языке этот иероглиф произносится в данном значении с др. интонированием (цюй-шэнь), нежели в значении «перемены» (тоном жу-шэнь). В совр. языке это различие исчезло, но в древности оно было еще более значительным, выражаясь в различии звуков на конце согласных — g и k соответственно (оно сохр. в корейском названии «К. п.» «Чхуёк», что Р. Ратт считает аргументом в пользу аутентичности значения иероглифа «и» как «перемены».

«Изменения и перемены» отражают постоянные взаимопревращения сил инь—ян и в целом все процессы изменений, происходящих в мире. В техническом смысле это можно понять как трансформацию одних черт (яо) и включающих их гексаграмм и триграмм (гуа) в другие. Подобное понимание названия «И» представлено в заключительных главах «Чжуан-цзы» (гл. 33): «[воплощает] Путь-дао [сил] инь—ян» и «Ши цзи» (гл. 130): «[воплощает] Путь-дао превращений (хуа)»; в посл. эти определения были обобщены в классическом предисловии к «К. п.», принадлежащем Кун Инда (574–648): ««И» — собирательное имя (цзун-мин) изменений и превращений (бянь-хуа), специальное наименование преобразований и замен (гай-хуань)». Далее это толкование утвердил в неоконфуцианстве Чэн И (1033–1107): ««И» — изменения и перемены. Согласно временам (ши) [осуществляются] изменения и перемены, чтобы следовать Пути-дао» («Чжоу и Чэн-ши чжуань» — «Предание господина Чэна о «Чжоу и»», «Предисловие»), и оно стало основным в ицзинистике.

«Неизменность» — понятие парадоксальное по смыслу и выраженное через отрицание «бу» («не»), которое предпослано иероглифу «и». Это

понятие подразумевает синтез 2 предыдущих смыслов и образует твердую и устойчивую регулярность, лежащую в основе всех изменений в мире. В техническом смысле это постоянство структур гуа. Однако в XX в. последователь древней нумерологической традиции ицзинистики Шан Бин-хэ отверг 3 указанные трактовки и, опираясь на приведенную цитату из «Ли цзи», в к-рой, согласно Чжэн Сюаню, 2-й иероглиф «и» означает «наименование чиновника [ведущего гаданиями по] «И» (и-гуань мин)», определил исходный смысл названия «И» как «гадание» (чжань-бу).

В тексте «К. п.» в 81 случае употребления данного иероглифа используются все эти смыслы и добавляются новые, в частности, порождение/оживотворение порождения/жизни («Си-цы чжуань» I 5). Более того, многозначность «И» обыгрывается: этот иероглиф выступает как имя собственное, обозначающее соответствующий текст (Там же. I 7), или обозначает отраженную в нем теорию и практику Пути (дао), как технический термин — предписанная данной теорией трансформация ее символов или неизменность их структур. Подавляющее большинство этих употреблений относится к исторически более поздней, комментирующей части текста — гл. обр. к «Си-цы чжуани», а также «Вэнь-янь чжуани» («Предание слов об исходных знаках»), «Шо-гуа чжуани» («Предание изъяснений триграмм») и «Сяо-сян чжуани» («Малое предание символов/образов»).

Исследователь «К. п.» Г. Вильгельм в работе 1943 г. (рус. перевод 1998) пришел к заключению: «В древнейшем слое «И цзина» слово («и».— А. К.) встречается четыре раза. В одном случае оно означает «перемены», во втором скорее указывает на «твердость», а в остальных это название места». Указанные 4 случая — это фрагмент из «Вэнь-янь чжуани» (I), из «Сяо-сян чжуани» (XIV 5) и 2 фрагмента из афоризмов при чертах гексаграмм (XXXIV 5, LVI 6).

Но, во-первых, к древнейшей части текста относятся только 2 последних случая, но и они, согласно исследованию Ю. К. Щуцкого (1935/1937), принадлежат к его 3-му, самому позднему слою. Во-вторых, действительно несомненным является значение «и» как «перемены» только в 1-м случае



(«Вэнь-янь чжуань» I), а во 2-м («Сяо-сян чжуань» XIV 5), помимо «твердость, установленность, неизменность» иероглиф «и» может означать также «перемены», что отражено в русском переводе Б. Б. Виноградского (1999). Согласно же классическому комментарию к «К. п.», составленному Кун Инда и вошедшему в «Тринадцатиканоние», — «Чжоу и чжэн и» («Правильный смысл «Чжоу и»»), иероглиф «и» имеет здесь значение «легкое, простое». Данную т. зр. принял создатель англоязычного перевода «К. п.» Дж. Легг (1815–1895), и она же воспроизведена в рус. переводе В. М. Яковлева (1998). Авторитетный исследователь в области ицзинистики, Чэн И, придерживался значения «легкость, пренебрежение» («Чжоу и Чэн-ши чжуань»).

Если же максимально сузить круг анализа, обратившись к 2 случаям вхождения «и» в основную и древнейшую часть памятника, то выяснится, что и при таком подходе загадка не разрешается. Эти 2 фрагмента (XXXIV 5 и LVI 6) состоят из аналогичных фраз, грамматический строй к-рых указывает в иероглифе наличие еще и обозначения места. Однако, несмотря на такой параллелизм, требующий принятия одинаковой интерпретации текста, Шуцкий перевел их по-разному: «Утратишь козла [даже] в легких [обстоятельствах]» и «Утратишь быка на площади», что в свою очередь повторил А. Е. Лукьянов (2005, 2010). За этой непоследовательностью стоит объективная возможность трактовки «и» как «легкие [обстоятельства]», и как «площадь», что Шуцкий отразил в примечании: «Слово «и» («перемены», «легкий») иногда понимается как заместитель слова «чан» в значении «место обмена», т. е. «рынок». Однако и Ван Би (226–249), и ханьские комментаторы указывают понимание, отраженное в нашем переводе», т. е. «легкие [обстоятельства]». Т. зр. Ван Би в обоих случаях принял Легг. В совр. рус. переводах спектр вариантов расширен до «перемен», «полей», «площадки для сушки зерна» (Виноградский) и торгового «обмена» (Яковлев).

К этому можно сделать неск. добавлений. Во-первых, в классическом комментарии Лу Дэмина (ок. 550–630) «Чжоу и ши вэнь» («Толкование знаков «Чжоу и»») иероглиф

«и» идентифицирован еще с одним графически и фонетически схожим иероглифом, включающим смысловой детерминатив (ключ) «почва, место» — с «и», который имеет значение «граница, полевая межа». Во-вторых, 2 оригинальные версии выдвинули совр. ученые Гао Хэн (1984), Р. А. Кунст (1985) и Ратт (1996), к-рые приняли т. зр. Гу Цзегана (1929/31). Он предложил считать иероглиф «и» топонимом, обозначающим древнее гоп-во И, а включающие его афоризмы — реминисценцией реконструированной Ван Говэем (1877–1927) истории иньского правителя-первопредка Хая (Ван Хай — Царь Двенадцатый, 1-я пол. II тыс. до Р. Х.), потерявшего там свой скот и убитого в данном месте. Эта мифологизированная история излагается в таких памятниках 2-й пол. I тыс. до Р. Х., как «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя»), «Шань хай цзин» («Канон гор и морей»), «Чжу шу цзи нянь» («Летопись бамбуковых писем» или «Бамбуковые анналы») и «Тянь вэнь» («Вопросы к небу») Цюй Юаня. В 1988 г. Ли Цзынчи сослался на др. мифологизированную историю, связанную с чжоуским правителем-первопредком Гугун Даньфу (Тай-ван, XIV–XIII вв. до Р. Х.), описанным Сыма Цянем в «Ши цзи» (гл. 4). Согласно этой версии, иероглиф «и» выступает в качестве этнонима, обозначающего сев. варваров (ди). Др. древние произведения свидетельствуют о наличии у «и» еще таких значений, как «дар», «порядок» и «подобие».

**Этимология иероглифа «и».** В первом кит. полном толково-этимологическом словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Изыяснение исходных знаков и анализ иероглифов», 100 г.) иероглиф «и» возведен к изображению ящерицы (геккона) или хамелеона, воплощающих идею изменчивости.

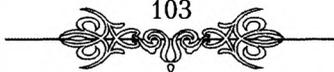
К данной т. зр. присоединился зап. этимолог кит. языка Б. Карлгрен (*Karlgren B.* «Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese» (P., 1923, N 195) и «Grammata Serica: Script and Phonetics» (Stockholm, 1940, N 850)). Продолжают ее разделять и авторы кит. этимологических словарей, исходящие гл. обр. из формы «и», характерной для надписей на бронзовых сосудах 1-й пол. I тыс. до Р. Х. Конкретизируя связь подобной этимологии с текстом «К. п.», кит. ученые указывают, что среди

названий его частей еще 2 восходят к обозначениям животных: иероглиф «туань» в названии гл. «Туань чжуань» восходит к изображениям убегающей свиньи, а «сян» в названии гл. «Сян чжуань» — к изображению слона.

В «Шо вэнь цзе цзы» отмечена и 2-я версия происхождения иероглифа «и», известная из некой «секретной книги» (ми-шу). Она основана на сложившейся к тому времени и сохранившейся 2-частной форме этого знака. Его верхний элемент истолковывается как изображение солнца, а нижний — луны. Подобная трактовка этимона «и» в качестве пиктограммы солнца и луны, символизирующих взаимодействие противоположных сил инь—ян, присутствует и в эзотерическом трактате «Чжоу и цань тун ци» («Единение триады согласно «Чжоу и»») даосского философа Вэй Бояна (ок. 100–170), и повторяется Лукьяновым (2005. С. 13; 2010. С. 6).

Шуцкий предпринял попытку синтезировать эти 2 главные этимологические версии на основе лингвистического закона Н. Я. Марра о т. н. схождении: «Термин «и» понимался или как пиктограмма, изображающая хамелеона, — отсюда значение «изменчивость» (так объяснен он в «Шо вэне»), или как синтетический иероглиф, состоящий из знаков солнца и луны в их вращении. Можно полагать, что сходные по внешней форме знаки возникли в разных местах Китая, причем более древний из них (чистая пиктограмма) обозначал хамелеона, а более поздний (синтетический) — движение солнца и луны... Однако первый знак отражает более позднюю, анималистическую стадию, а второй (возникший позже) — более раннюю, космическую стадию мышления... Анималистическое мышление коренится в более древних стадиях общественного развития» (*Шуцкий*. 1993. С. 164, примеч. 34).

В «Шо вэнь цзе цзы» упомянута и 3-я версия, согласно к-рой основой этимона «и» является его нижняя часть, представляющая не изображение луны, а знак «у» («не, нет»), по этимологии этого словаря, изображающий знамя. На основе этих данных Лю Байминь (1955) развил гипотезу о том, что образ колышащегося на ветру знамени стал источником идеи изменчивости, заключенной в иероглифе «и».





Хуан Чжэньхуа (1968) считал, что форма «и» (𠄎), характерная для более ранней иньской эпиграфики (цзя-гу-вэнь), обозначает восходящее солнце. Ратт интерпретировал ее как изображение луны с каплями дождя или следами тумана, передающее идею изменения погоды или сезона (Rutt. 1996. P. 85). По мнению В. М. Крюкова (1997), этот образ не поддается интерпретации.

В КНР возобладала сформулированная в кон. 50-х г. XX в. концепция акад. Го Можо, согласно к-рой иньская форма «и» является сокращением пиктограммы, изображающей переполненный ритуальный сосуд (𠄎), и символизирует приумножение, изобилие, священный дар, дарение. На этой концепции основана этимологическая справка об «и» в «Большом словаре иероглифов китайского языка» («Хань-юй да цзы-дянь». Чэнду, 1987. Т. 2.). В качестве исходной графемы приведено иньское изображение 2 ритуальных сосудов, содержащее к-рых переливается из одного в другой (𠄎). В словаре древнейшей кит. иероглифики под ред. Сюй Чжуншу также именно эта пиктограмма признана исходной для «и». Она выражает идею дарения благодаря характерному для архаических обществ принципу реципрокности (взаимобмена), который трансформировался в идею обмена и изменения («Цзя-гу-вэнь цзы-дянь» — «Словарь иероглифов в надписях на панцирях и костях». Чэнду, 1988 (на кит. языке)). В толково-этимологическом словаре Гу Янькуя «Словарь происхождения и развития иероглифов китайской иероглифики» (Хань-цзы юань-лю цзы-дянь. Пекин, 2008. С. 617. (на кит. языке)) аналогичным образом показана трансформация исходной пиктограммы, изображавшей переливание из одного сосуда в другой и означавшей «дар, пожалование, милость», в 2 графемы — с одним наполненным сосудом и с добавлением к этому изображению раковины в эпиграфике на бронзе (цзинь-вэнь) (𠄎), а затем соответственно в 2 разных иероглифа — «и» и «цы/сы», последний из которых отличается ключевым знаком бэй («раковина») и сохранил первоначальный смысл, а 1-й — обрел новый.

**Вариативность переводов названия.** 1-й иероглиф из названия «Чжоу и» восходит к пиктограмме в виде квадрата, разделенного внутри

2 перекрестными линиями на 4 квадрата с точками внутри (𠄎). Гу Янькуй («Хань-цзы юань-лю цзы-дянь» — «Словарь происхождения и развития иероглифов китайской иероглифики». Пекин, 2008. С. 681 (на кит. языке)) считает, что пиктограмма изображает симметричный набор выпуклостей на ритуальных бронзовых колоколах, обозначающий тонкую гравировку, что закрепилось в семантике производного иероглифа «дяо», однако подобные украшения на колоколах обычно образуют квадрат из 9 выпуклостей. Э. Шонесси (Shaughnessy. 1983. P. 104–197) и Ратт (Rutt. 1996. P. 86–87) видят в этой пиктограмме изображение квадратной планировки города, ставшего именем народа, образовавшего гос-во Чжоу, которое существовало в Китае с кон. II тыс. до Р. Х. до сер. III в. до Р. Х., и в традиционной историографии обозначает соответствующие династию и эпоху. В эпиграфике на бронзе исходная графема лишилась точек и к ней снизу прибавился знак «рот» (kou) 𠄎, что, по мнению Сюй Чжуншу, и специфицировало ее в качестве обозначения Чжоу. Как имя нарицательное в соответствии с изначальной формой, изображающей четверичную целостность, в Китае относящуюся к пространству (4 стороны света) и времени (4 сезона), иероглиф «чжоу» приобрел общее значение — «езде, повсюду, полный, исчерпывающий», в динамическом аспекте — «оборот, круг, цикл», с временной конкретизацией — «годовой цикл». В «К. п.» («Си-цы чжуань» II 7) присутствует и его более узкое терминологическое значение — «гексаграммный цикл», т. е. круговые перемены, охватывающие все позиции в гексаграмме (лю-суй — «шесть пустот»), хотя формирование «И» связано в этом тексте с воцарением Чжоу (Там же. II 8).

С учетом 2 основных значений для «чжоу» и 3 для «и» название «Чжоу и» допускает определяемые комбинациями 6 различных толкований: «[Канон] перемен [эпохи] Чжоу» (слово «канон» в данном случае эквивалентно иероглифу «цзин», входящему в состав синонимичного «Чжоу и» обозначения «И цзин»); «Легкий [канон эпохи] Чжоу» (т. е. более простой текстологически или производный от более легкого вида гадания на стеблях тысячелистника, а не на панцирях черепах); «Неизменное [эпохи] Чжоу»; «Всеохват-

ные циклические перемены»; «Всеохватный циклический легкий [канон]»; «Неизменность циклов»; «Полная неизменность».

**Первые упоминания.** Для понимания исходного смысла и первичной функции «К. п.» большое значение имеет изучение упоминаний этого текста в ближайших по времени создания письменных памятниках. Такowymi прежде всего являются «Цзо чжуань» («Предание Цзо») и «Го юй» («Государственные речи»), где описано и практическое (в гадательной процедуре), и теоретическое (в натурфилософском рассуждении) использование гуа в эпоху Чунь-цю (VIII–V вв. до Р. Х.), часто сопровождающееся цитатами из «К. п.».

Общий обзор ссылок на «К. п.» в «Цзо чжуани» составил Щуцкий, основавший на нем датировку «К. п.» (VIII–VII вв. до Р. Х.) и вывод о ее постепенном превращении в VI–V вв. до Р. Х. из мантического в философский текст. С. В. Зинин провел специальное исследование соотношения «К. п.» и «Цзо чжуани» в связи с 2 видами гаданий — на панцире черепахи и стеблях тысячелистника, к-рые, согласно «Цзо чжуани» (Си, 15 г., зима: «Черепаша — это символы/образы, тысячелистник — это числа»), и сформировали символы/образы, т. е. гуа, и числа (шу) в «К. п.». В статьях 1984 и 1988 гг. он, в частности, уточнил количество фрагментов «Цзо чжуани», описывающих использование гексаграмм. Щуцкий выявил 16 таких фрагментов, Зинин добавил к ним еще 3 и разбил их на 2 группы: 13 мантических и 6 натурфилософских фрагментов. Ранее исследование этого материала с добавлением 3 фрагментов из «Го юя» осуществили в специальных статьях кит. ученые: Ли Цзынчи (1931), Хэ Синчжи (1935), Шан Бинхэ (1936), Гао Хэн (1958, 1962), Чэн Шицюань (1981) и Лю Дацзюнь (1986), посвятивший ему главу в своей монографии «Чжоу и гай лунь» («Общие суждения о «Чжоу и», частичный русский перевод: В. В. Зайцев, 1992).

**Мантико-символическая первооснова.** Специфическую основу «К. п.» составляют возникшие, как принято считать, в кон. II — нач. I тыс. до Р. Х., но, возможно, и раньше, 64 гуа (лю-ши-сы гуа — особые графические знаки (фигуры, символы, гексаграммы)), состоящие из 6 расположен-





ных друг над другом черт 2 видов — целой и прерванной, во всех комбинаторно возможных вариантах. Черты, параллельно обозначенные цифрами 9 и 6, истолковываются как символы 2 универсальных мироустроительных сил: ян (активной, светлой, небесной, мужской) и инь (пассивной, темной, земной, женской), а их двойные, тройные и прочие комбинации — как символы более конкретных воплощений ян и инь во всех сферах бытия. Стандартная последовательность элементов в паре инь—ян соответствует нумерологическому первенству 6 перед 9. Центральную роль в этой системе играют 8 триграмм (ба-гуа) — сочетания из 3 черт, считающихся половинными компонентами гексаграмм и обозначающие восьмеричный набор универсалий:

- ≡ Цянь — творчество, крепость/мощь, небо, северо-запад, отец, голова, кони и др.;
- ≡ Кунь — исполнение, самоотдача/послушность, земля, юго-запад, мать, живот, коровы и др.;
- ≡ Чжэнь — возбуждение, подвижность/движение, гром, восток, первый сын, ноги, драконы и др.;
- ≡ Кань — погружение, опасность/падение, вода, север, второй сын, уши, боровы и др.;
- ≡ Гэнь — пребывание, незыблемость/остановка, гора, северо-восток, третий сын, руки, псы и др.;
- ≡ Сюнь — утончение, проникновенность/вхождение, юго-восток, ветер/дерево, первая дочь, бедра, куры и др.;
- ≡ Ли — сцепление, ясность/парность, огонь, юг, вторая дочь, глаза, фазаны и др.;
- ≡ Дуй — разрешение, радость/изъяснение, водоем, запад, третья дочь, рот, овцы и др.;

Происхождение канонической части «К. п.» связано с 2 важнейшими видами гаданий: бу — на панцирях черепах и костях крупного рогатого скота (выражено в геометрических символах) и ши — на стеблях тысячелистника (числовые комбинации). В каноне «Чжоу ли» («Всеохватная благопристойность [эпохи] Чжоу») содержится сообщение об использовании при «великом гадании» (дабу) «приемов трех перемен» (сань-и чжи фа): ляншань («смыкающиеся горы»), гуйцзан («возвращение в сокровищницу») и чжоу-и. В традиц. «науке об «И [цзине]» (и-сюэ)

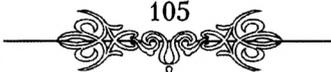
указанные названия связывают с 3 вариантами одного произведения, соотносящимися с мифическими правителями древности (согласно Ду Цзычуню [ок. 30 до Р. Х. — ок. 58 Р. Х.]): Фуси (или последовавшим за ним Шэнь-нуном), Хуан-ди (преемником Шэнь-нуна) и основателем династии Чжоу — Вэнь-ваном (XII–XI вв. до Р. Х.), либо с 3 первыми династиями (согласно Чжан Сюаню [127–200]): Ся (XXIII–XVI вв. до Р. Х.), Шан-Инь (XVI–XI вв. до Р. Х.) и Чжоу (XII/XI–III вв. до Р. Х.). По предположению филолога Пи Сижуня из итоговой кн. «Цзин-сюэ тун-лунь» («Общие суждения по текстологии», 1907 г., переизд. 1954), до Конфуция подобных текстов, как и записанной «К. п.», вообще не существовало. Однако уже А. Масперо в кн. «Древний Китай» («La Chine antique», 1927; англ. перевод 1978) выдвинул гипотезу о статусе «Ляньшани» и «Гуйцзана» как гос. учебников в царствах Цзинь и Сун соответственно, а находки древних манускриптов «К. п.» в кон. XX в. вновь актуализировали эту проблему.

Древнейшие мантические приемы преобразованы в «К. п.» в нумерологическую (сян-шу-чжи-сюэ) систему операций с числами и геометрическими фигурами, задача к-рой — «разделять по родам свойства всей тьмы вещей (вань у)» («Си-цы чжуань» II 2). В приписываемой Конфуцию, но сложившейся, видимо, в V–IV вв. до Р. Х. комментирующей части «К. п.», главным образом в ее философском разд. «Си-цы чжуани», эта система трактуется как учение о замкнутой структуре постоянно и циклически изменяющегося мира. Гуа — символы, фиксирующие 64 основные ситуации, из которых состоит мир.

**Символы.** Гуа — мантико-нумерологическая графема, гадательная фигура и бирка, прежде всего триграмма и гексаграмма; изначально обозначала арифметически и геометрически выверенные символы архетипов как конститутивные элементы 2 универсальных классификационных схем (8 триграмм и 64 гексаграммы). Этимологически иероглиф «гуа» восходит к изображению геометризованных графических результатов гадания на костях. Это его значение отражено в «Сюнь-цзы» (гл. 9; IV–III вв. до Р. Х.), зафиксировано в «Шо вэнь цзе цзы» и определено Гу Еваном (VI в.) в словаре

«Юй пянь» («Нефритовые главы», 548 г.) с помощью термина чжао («вещая трещина на панцире или кости»). Позднее гуа были связаны с гадательной практикой на стеблях тысячелистника, что широко отражено в «Цзо чжуани» и также зафиксировано в «Шо вэнь цзе цзы». В итоге гуа объединили идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологическая методология. Кит. традиция выводит происхождение гуа из мифических истоков цивилизации — деятельности 1-го императора (первопредка, культурного героя) Фуси (согласно традиции, в XXX–XXIX вв. до Р. Х.), к-рый якобы использовал чудесно явленные гуа как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразных законам природы. Поэтому в комментариях, восходящих к первым векам Р. Х. и отраженных в «Цянь цзо ду» и словаре «Ши мин» («Толкование имен») Лю Си (ок. 200 Р. Х.), а затем у Кун Инда, гуа определяется посредством паронима «гуа», означающего «вывешивание, регистрацию, маркировку» и подразумевающего представление «символов вещей» (у сянь). Связанный с исчислением хронологический аспект гуа подчеркнул Ван Би в «Чжоу и люэ ли» («Сжатые положения «Чжоу и»), определив их как «времена» (ши).

По мнению Ли Цзынчи, триграммы сформировались в период перехода от узелкового письма к записям-зарубкам на бамбуковых планках. Так, целая линия заменила большой узел, прерванная — 2 малых. В это время люди уже провели классификацию основных природных явлений, выделив небесные и земные дела, гром и ветер, воду и огонь, горы и водоемы, символами для которых и стали 8 триграмм. Все их взаимные сочетания и удвоения образовали 64 гексаграммы. Однако, когда появилась письменность, эти символы оказались неспособны конкурировать с ней в качестве определенных лексических выражений. Поэтому они были использованы гадателями на стеблях тысячелистника для обозначения получаемых в этой гадательной практике чисел. И тогда триграммы получили свои совр. названия: Цянь, Кунь, Чжэнь, Сюнь, Кань, Ли, Гэнь, Дуй. Гипотезу Ли Цзынчи подтверждает пассаж о цзе-шэн из «К. п.» («Си цы чжуань»





II 2), где говорится, что Фуси «вначале создал восемь триграмм, чтобы проникать в благодать (дэ) духовного света, чтобы располагать по родам свойства тьмы вещей; создав [также письмо в виде] узелков на веревках, изготовил тенета и сети, чтобы заниматься ловлей-охотой и рыболовством, и взял это из ли» (триграмма Сцепление — или/и гексаграмма № 30 — Огненность). Определенным основанием для предположения о генетическом родстве триграмм с зарубками на бамбуковых планках могут служить данные Гао Хэна (1900–1986) о том, что в гадательной практике «К. п.» первоначально использовался бамбук, а не тысячелистник.

Согласно Фэн Юланю (1895–1990), триграммы возникли из практики гадания на панцирях черепах в эпоху Шан-Инь. На панцири наносился текст вопроса. Получавшиеся в результате прокалывания панцирей трещины назывались «чжао», их истолкование гадателями служило ответом на поставленный вопрос: случится ли грядущее событие «счастье» (цзи) или «несчастье» (сюн)? Высказанное гадателем истолкование называлось чжоу-цы (веще слово). Три- и гексаграммы являются копиями пророческих трещин чжао, подвергшихся стандартизации. Афоризмы, относящиеся к гексаграммам в целом (гуа-цы) и к их отдельным чертам (сяо/яо-цы), суть стандартизированные вещие слова (чжоу-цы). «К. п.» явилась продуктом указанных видов стандартизации, позволившим перейти от сложного процесса гадания на панцирях черепах к более простому — с помощью 50 стеблей. Их раскладывание по определенным правилам создавало те или иные числа, к-рые затем отождествлялись с гексаграммами, уже имевшими стандартный текст ответа на вопрос гадающего. Этот способ гадания — «ши», был изобретен в эпоху Чжоу и являлся относительно легким («и»). Отсюда происходит название «Чжоу и».

Моу Чжунцзянь считает, что время первого появления триграмм точно определить невозможно. Они сформировались после того, как человек начал поклоняться силам природы и сложилась гадательная практика. Т. о. триграммы — это гадательные символы, первоначально пиктограммы, к-рые затем стандартизировались и утратили свою непосредст-

венную изобразительность. Хотя они в целом и мистифицировали соотносимые с ними природные явления, в такой религ. оболочке были накоплены и нек-рые научные знания. Выделенные ими классы объектов — небо, земля, ветер, вода, огонь, горы, водоемы, гром — свидетельствуют о том, что триграммы возникли в период достаточно развитого земледелия и скотоводства, но еще слабого распространения меди.

Ли Цзыяо утверждает, что триграммы возникли в среде гадателей, занимавшихся астрономией, астрологией и летосчислением. С 10 «небесными стволами» (тянь-гань) генетически связаны 8 триграмм, обозначающие ян, инь, воду, огонь, металл, дерево, почву и злаки. Классификационный набор «небесных стволов» подразумевал учение о взаимопреодолении 5 элементов (у-син сян-шэн шо), поэтому и теория 8 триграмм включала представления о силах инь—ян и 5 элементах.

По Юй Дунькану, триграммы представляют собой набор символов, отражающих гадательные процедуры раскладывания стеблей тысячелистника. Их происхождение восходит к начальному периоду человеческой истории, это отражено в комментирующей части «К. п.» в виде указания на то, что они появились при Фуси, когда еще не существовало понятие «бог», зато были широко распространены шаманство и разные виды гадания. С помощью одухотворяемых орудий гадания (панцирей черепах, стеблей тысячелистника и др.) люди стремились выйти за пределы своего ограниченного опыта. К эпохе Чжоу в практике гадания на панцирях черепах уже сложился набор из 120 символов в 3 разновидностях: кроме «Чжоу и» альтернативные образования «Лянь шань» и «Гуй цзан» также включали 8 основных (канонических — цзин) и 64 дополнительных (особых — бе) гуа. То, что они стали отражать приемы манипулирования со стеблями тысячелистника, видимо, соответствовало историческим условиям. По своему смыслу триграммы вполне аналогичны др. гадательным символам и не выражают ничего больше, чем предвестие счастья или несчастья. Ван Юйшэн полагает, что черты ян (целые) и инь (прерванные) в триграммах — символы четных и нечетных чисел из древней гадательной практики. В качестве подтвержде-

ния он ссылается на архаические «счетно-гадательные ритуалы», сохранившиеся на юго-западе Китая.

Фу Ситай и Лоу Юйдун, приняв т. зр. Ван Юйшэна, начали изучать изображения гуа на раннечжоуских гадательных костях. С 50-х до нач. 80-х гг. XX в. в пров. Шэньси было обнаружено 9 костей с цифровыми изображениями. С применением принципов «счетно-гадательного ритуала» было установлено, что на 4 из них вырезаны 6 цифровых символов, в совокупности образующих гексаграмму. На одной кости даже имеется соотнесенный с гексаграммой афоризм. Анализ этих гексаграмм начала Западной Чжоу (XI–VIII вв. до Р. Х.) позволил предположить, что их связь с теорией «инь—ян» возникла несколько позже, по крайней мере в конце Западной Чжоу. Кроме того, исследователям ясно, что триграммы возникли в дочжоуский период, поскольку в начале Чжоу уже существовали их усложненные (удвоенные) формы (чун-гуа) — гексаграммы. Чжан Ячу и Лю Юй продемонстрировали древнейшие, конца Шан-Инь — начала Чжоу, тетраграммы, существовавшие за тысячелетие до их признанного изобретателя Ян Сюна (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.) и так же, как у него, состоящие из 3 видов черт: целой, прерванной и дважды прерванной. В составленной кит. учеными таблице зафиксированы 36 изображений с позднешанских и раннечжоуских гадательных костей, бронзовых и керамических предметов. Натуральные тетраграммы занимают 5 позиций, остальные — три- или гексаграммы, в к-рых роль черт играют цифры, что также свидетельствует о синхронном существовании в указанный период 3, 4- и 6-частных гуа.

Наиболее полно и последовательно данный материал проанализировал Чжан Чжэнлан, расширивший круг исследования до конца эпохи Чжоу (III в. до Р. Х.) и, в частности, обративший внимание на обнаруженный в 1978 г. в Цзянлине (пров. Хубэй) и датированный эпохой Чжаньго (V–III вв. до Р. Х.) комплекс изображенных на бамбуковых планках 8 пар гексаграмм, обозначенных цифрами 1, 6, 8, 9. Он выявил изначально использовавшиеся числовые обозначения 1, 5, 6, 7, 8 и присоединенные к ним позднее 2, 3, 4, 9, 10, а также вычислил частотность их употребления. Эти расчеты обнаружили яв-



ную выделенность 2 символов — 1 и 6, что позволяет предположить их особую связь с графикой гуа. По написанию целая черта ян (—) и кит. цифра 1 тождественны. Каждая из них представляет собой горизонтальную линию. Что же касается черты инь, то в наст. время известны 3 варианта ее написания: стандартное (—), мавандуйское (<sup>1</sup>) и шуангудуйское (^) (II в. до Р. Х. в кургане Шуангудуй у. Фуян (пров. Аньхой)). Последнее написание идентично древнекит. цифре 6, что также соответствует стандартному обозначению черты инь числом 6 (уже и при несовпадении их графических воплощений). Следов., графические формы черт инь и ян в гуа могут быть интерпретированы с помощью числовых символов 6 и 1. Развиваемая Чжан Чжэнланом с кон. 70-х гг. XX в. теория происхождения гуа от мантических комплексов числовых символов подтверждается не только накопленным за последние полвека значительным археологическим материалом, включающим древнейшие, от IV тыс. до Р. Х. до рубежа Шан-Инь — Чжоу (кон. II — нач. I тыс. до Р. Х.), изображения гуа на гадательных костях, бронзовых, керамических и роговых предметах, но и свидетельствами древнекит. текстов, в частности сообщением Бань Гу («Хань шу», цзюань 21) о «происхождении триграмм от чисел», в классической идентификации в «К. п.» элементов гуа — прерванной черты и целой (яо) — с цифрами 6 и 9, а также дифференциацией этой символики в «Цянь цзо ду» парными числами 6 или 8, 7 или 9, выражающими их «молодое» или «старое» состояние.

Целостная философская концепция гуа впервые была сформулирована в приписываемой Конфуцию комментирующей части «К. п.» («Си-цы чжуань», «Шо-гуа чжуань»). Согласно этому тексту, «предел сокровенного в Поднебесной заключен в гуа», которые выступают воплощением основ миропорядка. Каждой гуа присущи индивидуальное имя (8 триграмм и их удвоения — 8 гексаграмм — одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания. Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех возможных сочетаниях образуют всеобъемлющую иерархию классификационных схем, в нагляд-

ных символах (сян) охватывающую любые аспекты действительности: части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные отношения и др., позволяя описывать всевозможные ситуации и процессы, фиксировать реальные или умозрительные соответствия между ними и проч. Структурно и онтологически гуа представляются продуктами последовательного раздвоения (инь—ян) «Единого» — «Великого предела» (тай-ци). Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм. В статическом плане каждый из наборов — 8 триграмм и 64 гексаграммы — зафиксирован в 2 пространственно ориентированных расположениях, приписываемых Фуси и Вэнь-вану, основателю Чжоу (XI—III вв. до Р. Х.). Последнее реализовано в порядке описания гексаграмм в канонической части «К. п.». Последовательная смена черт гуа в варианте Фуси, опубликованном значительно позже (прежде всего в XI—XII вв. в трудах основателей неоконфуцианства — Шао Юна и Чжу Си), подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике. В 1973 г. при археологических раскопках захоронения в Мавандуе близ г. Чанша был обнаружен текст «К. п.» (180–170 до Р. Х.) с 3-м видом расположения гексаграмм, типологически более близким к тому, к-рый зафиксировал Фуси. В изинистических схемах гуа располагаются в линию, квадратом (символ Земли) и кругообразно (символ Неба), соотносясь по окружности и через центр; делятся на «мужские» и «женские»; образуют пары по 2 главным принципам: «обратности» (фань), т. е. перевернутости на 180°, и «супротивности», т. е. противоположности черт в одинаковых позициях. Эти 2 вида противоположности в традиц. кит. логике (протологике) и методологии (нумерологии) охватывают все контрарные и контрадикторные отношения. В динамичном плане взаимопревращения гуа путем трансформации черт в противоположные отражают все фазы цикличности развития космоса в основополагающей для «Чжоу и» теории «кругообразных перемен» (чжоу-и).

Помимо три- и гексаграмм в «К. п.» термином «гуа» обозначались иные подобные символы. В частности,

в Дуньхуане были найдены мантические тексты 2-й пол. I тыс. Р. Х.: «[Канон] главных секретов прорицания Гуань Гун-мина» («Гуань Гун-мин бу яо цзюэ [цзин]»), «Фрагмент книги гаданий и прорицаний» («Чжань бу шу цань цзюань»), «Законы прорицания» («Бу фа»), в которых фигурируют 2- и 3-частные гуа, образованные только целыми чертами в горизонтальном и вертикальном (напр.: 𠄎) расположении, что напоминает «сучжоускую» систему цифровой номинации. Там же система 8 гуа выражена с помощью имен значимых для кит. культуры личностей: Чжоу-гун (XI в. до Р. Х.), Конфуций (VI–V вв. до Р. Х.), Цюй Юань (IV–III вв.), Чи Сун-цзы (XXIX–XXVII вв. до Р. Х.) и др.

Гуа стали фундаментальным понятием не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), лит-ры и искусства, всей традиц. духовной и материальной культуры Китая.

**Гадательная практика и нумерологическая теория.** Философское рассуждение из «Си-цы чжуани» (I 11) о Великом пределе: «Перемены имеют Великий предел. Это рождает два образца [инь и ян]. Два образца рождают четыре символа. Четыре символа рождают восемь триграмм» — стало отправным пунктом для нумерологической концепции «развертывания» Великого предела в 64 гексаграммы через 5 промежуточных этапов — 2 монограмм («двух образцов», т. е. черт инь и ян), 4 диграмм («четыре символов»), 8 триграмм («восемь гуа»), 16 тетраграмм («шестнадцать гуа») и 32 пентаграмм («тридцать двух гуа»), что отражено в «Расположении 64 гексаграмм [согласно] Фуси». Аналогом принципа параллелизма филогенеза и онтогенеза явилось распространение подобного представления о происхождении 64 гексаграмм на структуру каждой отдельной гексаграммы, анализ к-рой также основывается на выделении всех описанных конструктивных элементов — от 1 черты до 6.

В теоретическом (философском) аспекте каждая черта может быть иньской или янской, а в практическом (гадательном) — еще и «молодой» (шао) или «старой» (лао). Обладая этими свойствами, черты занимают определенные позиции в гексаграмме, которые могут им

либо соответствовать, либо нет. Янским чертам соответствуют нечетные позиции, иньским — четные, поэтому наиболее гармоничной в данном смысле является гексаграмма № 63 Цзи-цзи (Уже конец) ☵☷, а дисгармоничной — парная ей по принципу супротивности гексаграмма № 64 Вэй-цзи (Еще не конец) ☱☲. «Начальная» (чу — нижняя, I) позиция знаменует начало, зарождение процесса; «вторая» (И) — апогей его внутреннего развития; «третья» (III) — кризисный переход от внутреннего состояния к внешнему; «четвертая» (IV) — внешнее обнаружение процесса; «пятая» (V) — его максимальное проявление; «верхняя» (шан, VI) — завершение или перерождение в иной процесс. Позиции также символизируют следующие свойства и образы: I — твердость, ступни, простолудин; II — мягкость, голени, служилый; III — справедливость, бедра, вельможа; IV — гуманность, туловище, придворный; V — яновость, плечи, государь; VI — иневость, голова, совершенномудрый. 2 нижние, 2 средние и 2 верхние позиции занимают 3 диграммы, соотносимые соответственно с 3 главными уровнями мироздания — земным, человеческим, небесным. 3 нижние и 3 верхние позиции занимают 2 триграммы, 1-я из к-рых символизирует внутреннюю, наступающую, создающуюся ситуацию, а 2-я — внешнюю, отступающую, разрушающуюся ситуацию. Как и в случае с отдельными чертами, нижней (1-й, нечетной) триграмме соответствует сила ян, а верхней (2-й, четной) — сила инь. В данном смысле наиболее гармонична гексаграмма № 11 Тай (Расцвет) ☱☳☵, а дисгармонична парная ей по принципу супротивности гексаграмма № 12 Пи (Упадок) ☷☱☲. Одинаковые позиции в 2 триграммах, составляющих гексаграмму, коррелятивны друг другу. Эта корреляция позиций — 1-й и 4-й, 2-й и 5-й, 3-й и 6-й — «действительна» тогда, когда на них располагаются противоположные черты. Важнейшую роль играют называемые «женой» и «мужем» 2-я и 5-я позиции как центральные и потому определяющие для триграммы. Кроме того, одна из них является нижней, а другая — верхней в тетраграмме, выделяемой внутри гексаграммы. В свою очередь эту «ядерную» тетраграмму разбивают на 2 «взаимопроникающие/перекрещивающиеся/переплетающиеся

триграммы» (ху-гуа) или «взаимопроникающие тела» (ху-ти), по терминологии Цзин Фана или Чжан Сюаня, к-рые охватывают: первая — 2-ю, 3-ю, 4-ю и вторая — 3-ю, 4-ю, 5-ю позиции. Они могут быть вычленены и использованы соответственно как нижняя и верхняя триграммы для получения новой, производной гексаграммы, характеризующей более глубокое состояние рассматриваемой ситуации. Внутри гексаграммы нижняя и верхняя позиции (каждая из к-рых входит только в 1 триграмму) означают расходящиеся крайности, 2 центральные позиции (каждая из к-рых входит в 3 триграммы — нижнюю или верхнюю и обе взаимопроникающие) — слишком сблизившиеся элементы, а 2-я и 5-я (каждая из которых входит в 2 триграммы — верхнюю или нижнюю и одну из взаимопроникающих) — гармоничное пребывание в середине, что отвечает их срединному положению в основных триграммах. Наличие в триграмме или гексаграмме одной черты инь или ян делает ее позицию доминирующей. С этим принципом, по-видимому, связаны способы гадания, предполагающие выделение в гексаграмме только одной изменяющейся или, напротив, неизменной (при изменении всех остальных) черты, к-рая обуславливает получение вторичной, производной от 1-й, гексаграммы.

В исходном источнике, содержащем описание техники гадания по «К. п.» — «Си-цы чжуани» (I 8/9), представлен метод «числа великого расширения» (да-янь чжи шу), говорящий о 50 стеблях (цэ) тысячелистника (ши), которые выражают это число. Их длина, согласно «Шо вэнь цзе цзы», определялась рангом гадающего: «У сына Неба — 9 чи, у владетельных князей (чжухоу) — 7 чи, у сановников (да-фу) — 5 чи, у ученых мужей/воинов (ши) — 3 чи». Исторически им предшествовали стебли бамбука. Ныне для осуществления этого древнейшего мантического приема (ахиллеомантики) 50 стеблей тысячелистника можно заместить аналогичными предметами, напр., счетными палочками или спичками (в «К. п.» дано подробное объяснение процесса гадания).

В I в. до Р. Х. Цзин Фан положил начало новому, более простому способу гадания посредством медных монет, сформировавшемуся в III–V вв. и впервые упомянутому в VII в. Цзя

Гуньянем в комментарии к гл. 1 «И ли» («Церемониальность и благопристойность»), в X в. подробно описанному буддийским мон. Май Даочжэ в трактате «[Лю-ши-сы гуа] Хо чжу линь» («Лес огненных жемчужин [64 гексаграмм]»). Он получил офиц. названия «метод леса огненных жемчужин», «метод гексаграмм из шести черт» (лю яо гуа фа) и простонародное — «гадание Вэньвана» (Вэнь-ван кэ). Согласно мнению, впервые выраженному Оуян Сю (1007–1072) в «И тун-цзы вэнь» («Детские вопросы об «И» или «Вопросы юноши к «[Канону] перемен»»), производимые этим методом числа 6, 7, 8, 9 обусловили стандартную символизацию черт инь и ян в «К. п.» цифрами 6 и 9, что должно означать признание метода таким же древним, как и сам канон. Для его применения нужны минимум 3 и максимум 18 одинаковых монет, к-рые положено изъять из обращения и использовать только в мантике. Построение гексаграммы требует всего 6 жеребьевок. Суммарная вероятность получения черт инь и ян обоими способами одинакова. Однако при использовании стеблей в 3 раза более вероятно выпадение «старого ян», чем «старой инь», что обуславливает большую вероятность соответствующего появления во вторичной гексаграмме черты инь, нежели ян.

Слегка усложнив гадание с помощью монет, можно достигнуть той же вероятности выпадания числовых символов, что и при использовании стеблей. Такой синтезирующий оба главных способа гадания вариант был предложен в 1980 г. амер. философами Э. Хакером и В. Кохом. Для получения числового символа каждой черты их метод предполагает не 1, а 2 жеребьевки: сначала бросание 1 монеты, а затем, как и при стандартном способе, — 3 монет.

Типологически схожие, но отличающиеся числовыми параметрами мантические приемы со стеблями тысячелистника и монетами применяются к производным от «К. п.» текстам Чжугэ Ляна (181–234): «И линь», «Тай-сюань цзин», «Шэнь шу» (Чжугэ Лян. Шэнь Шу: Гадание на монетах / Пер.: Т. Медингер. М., 2004), состоящим из 384 (по числу черт всех 64 гуа) стихотворений. До наст. времени в Китае, особенно в буддийских и даосских храмах, сохранилась практика упрощенного га-



дания с помощью комплекта пронумерованных бамбуковых палочек, количество к-рых от 24 (число годовых сезонов и стеблей тысячелетника в мантической процедуре «К. п.», образующих «старую инь») до 365 (число дней в году) штук, включая разные, и прежде всего ицзиновские, нумерологические величины: 28, 32, 40, 49 (число стеблей, реально используемых по технологии «Си-цы чжуани»), 50 («число великого расширения»), 60, 64 (число гексаграмм), 75, 100 и 120 (число «телесных знаков знамений» — чжао чжи ти, т. е. вещей трещин на панцире черепахи в мантической системе, описанной в «Чжоу ли» III 42). Гадающий должен встряхнуть содержащий их сосуд и вычлнить одну палочку, по номеру к-рой устанавливается соответствующее предсказание из готового общего списка. Подобную жеребьевку в храме медицинских божеств, где предсказания включали и лекарственные рецепты, описал акад. В. М. Алексеев в дневнике о китайском путешествии («В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г.». М., 1958, 2012). Этот способ гадания применялся и к «К. п.», для чего использовались 64 палочки, соотнесенные с гексаграммами. Свидетельство об этой элементарной процедуре в республиканском Китае перед второй мировой войной оставил Щуцкий (1937).

Влияние «К. п.» как самого авторитетного оракула уже в средние века широко распространилось на неортодоксальную мантическую практику не только в Китае, но и на сопредельных территориях. Так, служивший в окр. Гуйлинь (пров. Гуанси) чиновник XII в. Чжоу Цюйфэй в записках «Лиин-вай дай-да» («Вместо ответа [о землях] за горными хребтами», 1178 г.; рус. перевод: За хребтами: Вместо ответов (Лин вай дай да / Пер.: М. Ю. Ульянов. М., 2001) описал петушиное и тростниковое гадания (X, IV 7–8), в которых применялись принципы 18 «изменений» и 4-частного деления, соответствующего «четырем годам» (сы-дэ) и «четырем символам» (сы-сян), а в Дуньхуане в нач. XX в. была найдена древнетюрк. «Книга гаданий» (сер. VIII — нач. IX в. рус. пер.: С. Е. Малов, 1951; И. В. Стеблева, 1970; В. М. Яковлев, 2004), состоящая из 65 разделов (видимо, уподобленных 64 гексаграммам с одним центром), содержащих

в основном по 6 строк (как в гексаграмме) с заключениями: «Это хорошо» или «Это плохо», аналогичными «счастьем» (ци) или «несчастьем» (сюн) в текстах гексаграмм. Запечатлены триграммы и в универсальной космологической схеме из тибетского астрологического трактата «Вайдурья карпо», написанного деси Сангье Гьяцо (XVII — нач. XVIII в.).

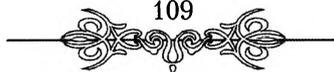
Гадание по «К. п.» осуществимо и без использования каких-либо материальных посредников (стеблей, монет или палочек). Неск. подобных способов описал Шао Юн, но, возможно, они имеют более древнее происхождение. Для метода Шао Юна характерно усиление роли триграмм и выдвигание на 1-й план их временного смысла, отвечающего исходной концепции «круговых перемен» (чжоу-и). Перевернув традиц. представление о производности чисел от символов и заявив, что «числа рождают символы», Шао Юн предложил набор алгоритмов универсальной оцифровки любой из «тьмы вещей» (от знаков, звуков и бытовых предметов до явлений природы) и преобразования полученных чисел в соответствующие гексаграммы. Для реализации его основного «прежде небесного» (сяньтянь) алгоритма необходимо знать 4 числа, обозначающие год, месяц, день и «двухчасье» по кит. системе 12-ричного исчисления времени. 1-я из полученных триграмм располагается сверху, 2-я — снизу, что и дает искомую гексаграмму. Данный метод построения гексаграммы не из черт, а из триграмм предполагает выделение только 1 изменяющейся, или подвижной (дун), черты, которая определяется посредством отдельной процедуры. Для этого берется уже имеющаяся сумма всех 4 временных показателей и соотносится с числом 6. Если эта сумма меньше или равна 6, то она рассматривается как номер позиции изменяющейся черты в гексаграмме, а если больше — то сводится до разности с ближайшим меньшим числом кратным 6, к-рая считается номером искомой позиции. Установленная подобным образом черта изменяется на противоположную, в результате чего выделяется производная гексаграмма. Дальнейшие действия отвечают общим принципам гадания по «К. п.» с выдвиганием на 1-й план разработанной ицзинистами эпохи Хань идентификации три-

грамм с системой 5 элементов (Цянь и Дуй — металл, Кунь и Гэнь — почва, Чжэнь и Сюнь — дерево, Кань — вода, Ли — огонь) и пространственно-временных координат «небесных стволов и земных ветвей» (ганьчжи), связанных в свою очередь коррелятивными родами (лэй) со всей «тьмой вещей».

После получения одним из описанных Шао Юном способов 1, 2 или 3 (с учетом «взаимопроникающих триграмм») гексаграмм надлежит найти ее или их в «К. п.» (что легко осуществимо с помощью таблицы, трансформирующей последовательность триграмм по Фуси в последовательность гексаграмм по Вэнь-вану). Ответ на поставленный перед гаданием вопрос призваны дать многозначные мантические формулы и афоризмы ко всей гексаграмме и к ее отдельным чертам.

**Структура «К. п.»** включает каноническую часть (в 2 разделах), т. е. «И цзин» («Канон перемен») в узком смысле, и комментирующую часть «И чжуань» («Предания «Перемен» или «Ши и» («Десять крыльев»), т. е. 7 «преданий» (чжуань), 3 из к-рых имеют по 2 раздела. В зап. синологии (*Shaughnessy*. 1993. P. 216; *Rutt*. 1996. P. 26) оба названия иногда принимают противоположные значения: «И цзин» — весь трактат в классической комплектации, «Чжоу и» — его исторически первичная каноническая часть.

Структура памятника складывалась от нескольких веков до тысячелетий. Прежде всего в соответствии с двоичным принципом «инь—ян», она в самом общем виде является сочетанием графических символов (гуа) и афоризмов (цы), состоит из цзина и чжуани, которые также двоичны: цзин состоит из «верхнего» (шан) и «нижнего» (ся) разделов, т. е. 30 и 34 гексаграмм, каждая из к-рых в свою очередь образована «верхней» и «нижней» триграммами, и все они представляют собой сочетание 2 черт (сяо/яо) — целой (ян) и прерванной (инь). Чжуани делятся на прилегающие к гексаграммам и самостоятельные тексты. Модульные для всей архитектоники «К. п.» числа — 2 (инь) и 3 (ян) задают формулу базовой структуры гексаграммы:  $2 \times 3 = 6$ . Они же по формуле  $2 \times 3 \times 2$  определяют фундаментальную двенадцатиричность трактата: каждая из 64 гексаграмм графически представляет собой сочетание 6 черт





и 6 их числовых символов («6» обозначена прерванной чертой инь и «9» — целой чертой ян); текст «К. п.» также является комбинацией из 12 компонентов: названий гексаграмм (гуа-мин) с примыкающими названиями их образующих 2 триграмм; мантических формул из «четырёх благодатей» (сы-дэ): юань (изначальное, великое), хэн (жертвоприношение, свершение), ли (благоприятствование, польза), чжэнь (гадание, стойкость), возможно, соединяющихся в пары; афоризмов к гексаграммам (гуа-цы); афоризмов к их отдельным чертам (сяо/яо-цы); комментариев «Туань чжуань» к гексаграммам и афоризмам к ним; комментариев «Да-сян чжуань» к символике 2 триграмм каждой гексаграммы с наставлениями правителям и прежде всего «благородному мужу» (цзюнь-цзы); комментариев «Сяо-сян чжуань» к афоризмам при отдельных чертах; комментариев «Вэнь-янь чжуань» к 2 начальным и главным гексаграммам Цянь (Небо) и Кунь (Земля); комментария «Си-цы чжуань» (или «Да чжуань» — «Великое предание»), излагающего философию и нумерологию «К. п.», технику гадания по ней и мифологизированную историю китайской культуры; комментария «Шо-гуа чжуань» о происхождении гексаграмм и триграммах как об универсальной классификационной системе; мнемонического комментария «Сюй-гуа чжуань» («Предание упорядочения гексаграмм»), лаконично и образно объясняющего последовательность гексаграмм в «К. п.» («порядок Вэнь-вана»); рифмованного комментария «Цза-гуа чжуань» («Предание смешения гексаграмм»), еще лапидарнее определяющего названия расположенных в иной последовательности гексаграмм (см.: *Щуцкий*. 1993. С. 88–89). О сознательной двенадцатиричности всей архитектоники «К. п.» свидетельствует наименование «Десять крыльев», относящееся к 7 комментариям: «Туань чжуань», «Сян чжуань», «Вэнь-янь чжуань», «Си-цы чжуань», «Шо-гуа чжуань», «Сюй-гуа чжуань»; «Цза-гуа чжуань», 3 из которых (1-й, 2-й и 4-й) считаются 2-частными. В свою очередь 2-частность 1-го и 2-го комментариев производна от их соотношения с 2 разделами «И цзина», а последние в сочетании с «Десятью крыльями» составляют 12 структурных единиц

текста, хотя без учета указанного деления он представляется 8-членным. Подобная корреляция фундаментальных чисел кит. нумерологии — «учения о символах и числах» (сян-шу-чжи-сюэ) — 8 и 12, совершенно неслучайна и подробно исследована (см.: *Кобзев*. 1994. С. 37–48), тем более что в данном случае основополагающей категорией является 8-ричность в виде 8 триграмм (ба-гуа) и разделения 64 гексаграмм на «8 дворцов» (ба-гун).

Традиционно признаны 2 вида расположения комментариев в «К. п.». Более древнее, в к-ром только комментарий «Вэнь-янь чжуань» идет после каждой из 2 начальных гексаграмм, а все остальные следуют за последней, 64-й, и расположение, известное с III в., в котором к предыдущему комментарию добавлены комментарии «Туань чжуань», «Да-сян чжуань» и «Сяо-сян чжуань» к соответствующим местам в текстах гексаграмм. В русском переводе Яковлева (1998) все «десять крыльев», включая «Вэнь-янь чжуань», отделены от «канона»; в переводах Виноградского, В. Е. Еремеева, Лукьянова принят 2-й вариант расположения комментариев.

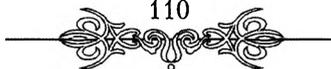
**Время создания памятника.** Создателями «К. п.» считаются (мифические, легендарные и реальные) творцы кит. культуры: Фуси, Вэнь-ван, Чжоу-гун и Конфуций. В «Си-цы чжуани» (II 2, 8), «Ши цзи» (цзюань 4, 127) и у ранних комментаторов (Ма Жун, 79–166; Ван Би) приведены разные версии их участия: культурный герой, император-первопредок и провозвестник «К. п.» Фуси (отсюда одно из ее названий «Си цзин» — «Канон [Фу-]си») создал только 8 триграмм или/и еще 64 гексаграммы; основатель династии Чжоу, прародитель Вэнь-ван преобразовал триграммы в гексаграммы или(и) расположил их в определенном порядке или(и) снабдил их названиями и афоризмами; духовный предтеча конфуцианства Чжоу-гун добавил афоризмы к отдельным чертам, а Конфуций написал или отредактировал комментарии.

В статье историка Гу Цзегана «Чжоу и гуа-яо-цы чжун-ды гу-ши» («Истории в афоризмах при гексаграммах и их чертах в «Чжоу и», 1929), опубликованной в ж. «Гу-ши бянь» («Споры о древней истории». 1931. № 3. Ч. 1), продемонстрированы 5 исторических эпизодов: 2 — эпо-

хи Шан/Инь и 3 — рубежа Шан/Инь-Чжоу, из чего сделан вывод о создании указанных текстов, составляющих нарративную основу «К. п.», в начальный период Западной Чжоу, т. е. в XI/X–IX вв. до Р. Х. Опираясь на более развернутую аргументацию, Шонесси (1983) и Чжу Бокунь (1996) в целом подтвердили подобную датировку предположение, что основной текст «Чжоу и» сложился в последней четв. IX в. до Р. Х. и, вероятно, отразил 3–5-вековую устную традицию. Щуцкий независимо от школы исторической критики Гу Цзегана пришел к выводу о создании канонической части в царствах Цзинь или Цинь в VIII–VII вв. до Р. Х., а комментаторской — в VI в. до Р. Х.—I в. Р. Х. В 30–40-х гг. XX в. Го Можо предполагал создание канонической части учеником Конфуция в 3-м («Ши цзи», цзюань 67) или 4-м поколении («Хань шу», цзюань 88) из «варварского» царства Чу — Хань Би (Цянь Бэй) Цзыгуном в V в. до Р. Х., а комментаторской — в основном последователями Сюнь-цзы из Чу в эпоху Цинь, т. е. в кон. III в. до Р. Х.

К наст. времени в кит. науке по вопросу о времени создания канонической части «К. п.» сложились 4 главные т. зр., связывающие его со следующими эпохами: конец Шан/Инь — начало Чжоу (кон. II тысячелетия до Р. Х.), начальный период Западной Чжоу (кон. II — нач. I тысячелетия до Р. Х.), последние годы Западной Чжоу (IX–VIII вв. до Р. Х.), период Чунь-цю — Чжань-го (VIII–III вв. до Р. Х.). Имеющиеся данные наиболее популярной делают 2-ю т. зр.; среди ее сторонников — Чжан Ливэнь, Чжан Дайнянь и др. Ли Цзынчи и некоторые исследователи придерживаются 3-й т. зр., а Ван Шишунь и Хань Муцзюнь датируют создание канонической части «К. п.» периодом от конца Западной Чжоу до середины Чунь-цю (VI в. до Р. Х.).

Создание комментирующей части определяется 3 основными датировками: периодами Чунь-цю (VIII–V вв. до Р. Х.), Чжань-го (V–III вв. до Р. Х.), Цинь — Хань (III в. до Р. Х.—III в. по Р. Х.). В наст. время наибольшим признанием пользуется 2-я датировка, поддерживаемая, в частности, Гао Хэном, Чжан Дайнянем, Лю Дацзюнем. Но, напр., Ши Шэнхуай отстаивает 3-ю датировку. Обнаружение в 1973 г. мавандуйского манускрипта с «Си-цы чжуанью»,





послужило аргументом для признания более точной датировки — 168 г. до Р. Х. Однако, по мнению Шонесси (1993. С. 221), ко времени эпохи поздней Хань (220–25 гг. до Р. Х.) все же может относиться «Сюй-гуа чжуань», тогда как проч. комментарии возникли во 2-й пол. III — нач. II в. до Р. Х.

**Историческое развитие.** Формализованный характер операций с гексаграммами и их компонентами позволил «К. п.» обрести общеметодологический статус, функционально аналогичный тому, к-рый в Европе принадлежал основанному на формализованной силлогистике «Органону» Аристотеля. В эпоху Хань (III в. до Р. Х. — III в. по Р. Х.) под влиянием мистико-натурфилософских теорий школы «инь-ян» (инь-ян-цзя), «учения о канонах в современных знаках» или «школы текстов новых писем» (цзинь-вэнь-цзин-сюэ), и оракуло-апокрифической (чань-вэй) традиции общеметодологический потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми др. аналогичными схемами — прежде всего с 5 элементами, циклическими и зодиакальными знаками, магическими числовыми фигурами Хэ-ту («план [из Желтой] реки») и Ло-шу («письмена [из реки] Ло»). Родоначальники ханьской школы мантико-космологической ицзинистики Мэн Си (I в. до Р. Х.), Цзяо Яньшоу и Цзин Фан (77–37 до Р. Х.) создали космолого-нумерологическую интерпретацию «К. п.» с помощью натуралистической теории инь-ян как высших сил, вызывающих природные катастрофы и стихийные бедствия. При таком подходе учение «К. п.» об «инь-ян» приобретало важнейшее мантико-прогностическое значение и соответствующую претензию на высший социальный статус. Главный идеолог этого нового направления Цзин Фан трактовал «К. п.» как оракул, признавал ицзинистические апокрифы, уделял много внимания мантике и астрологии. Но в эту традиционалистскую и даже архаизированную форму он вкладывал новые идеи. Его основное теоретическое достижение — учение о «восьми дворцах» (ба-гун), или «восьми чистых / однородных [гексаграммах]» (ба-чунь), систематизирующее 64 гексаграммы в 8 столбцов на основе последовательности три-

грамм, приписываемой Вэнь-вану («Шо-гуа чжуань») и типологически схожей с присутствующей в мавандуйском манускрипте «К. п.». Др. развитые им значимые концепции — на-цзя («привлечение [первого небесного ствола] цзя»), сяо-си гуа («гексаграммы убавления и роста»), гуа-ци («гексаграммы и пневма / пневма гексаграмм»), ба-гуа лю-вэй («шесть позиций восемь триграмм»), ба-гуа у-син («восемь триграмм и пять элементов»), яо-вэй («позиции черт [гексаграмм]») — продуцировали порядки гексаграмм, последовательно различающиеся одной чертой и системно соотносящие гуа с остальными фундаментальными категориями нумерологической методологии — инь-ян, 5 элементами, универсальными циклическими знаками (10 «небесными стволами» тянь-гань и 12 «земными ветвями» ди-чжи); со структурами пространства и времени: 4 (5) и 8 (9) странами и полустранами света (с центром), 4 (5) сезонами, 12 месяцами, 24 периодами и 72 пятидневками года. Он поставил в соответствии 360 черт 60 гексаграмм 360 дням года, соотнеся оставшиеся 4 «правильные» (чжэн) гексаграммы (№ 51 Чжэнь, № 30 Ли, № 58 Дуй, № 29 Кань) с 4 странами света.

На этой основе «научная» мантика соединилась с астрологией, которая наиболее полно представлена в каноническом собрании даосской лит-ры «Дао цзан» («Сокровищница Пути-дао»). Впрочем, и астрология и мантика имели общие архаические истоки в деятельности скриббов-астрологов (ши), для которых протоицзинистическая мантика была неотделима от астрологии. Начиная с неолита археологические артефакты в соответствии с исходными регламентами ритуальных канонов («Чжоу ли», «И ли» — «Церемониал и благопристойность») являют шестеричный набор священных (царских, мантических, астрономо-астрологических) регалий («шесть орудий» (лю-ци), или «шесть нефритов» (лю-юй)), одна из к-рых —  $\frac{4}{8}$ -гранный цилиндр цун — непосредственно несет на себе изображения троичношестеричных символов, подобных гуа. Исходные формы кит. астрологии наряду со свидетельствами об ицзинистической мантике также зафиксированы в «К. п.» и др. древнейших канонах I тыс. до Р. Х. — «Шу цзинь» («Канон писаний»), «Чунь цю» («Вёсны и осени»), «Цзо чжуани»,

«Ли цзи». Объединяющий астрологию и мантику хронопографический принцип реализован даже в архитектонике «Чжоу ли» и «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя»), а структура 384 черт, образующих 64 гексаграммы, очевидно, символизирует 384 дня високосного года (со вставным 13-м месяцем).

В период исторических перемен, связанных, в частности, с узурпацией власти и сменой династии Ван Маном, усложнялась и дополнялась троичная система нумерологии «К. п.». В «Лесе перемен» («И линь») Цзяо Яньшоу (I в. до Р. Х.) или Цуй Чжуаня (I–II вв.) ее система была увеличена до 4096 членов-корреляций каждой гексаграммы с самой собой и с каждой другой, сопровождающихся стихотворными строфами, названными чжоу-цы («вещее слово» / «прорицающий афоризм»). Сподвижник Ван Мана, Ян Сюнь, в «Каноне Великой тайны» («Тай-сюань цзин» — Уолтерс. 2002) предложил альтернативную систему с заменой 64 гуа на 81 тетраграмму (букв. шоу — «голова»), состоящую из 324 черт 3 видов, целой, единожды прерванной, дважды прерванной, и 729 афоризмов («пособий» / «славословий» — цзань) — по 9 в каждой тетраграмме. Однако они не получили общего признания, и «К. п.» сохранила свое центральное методологическое и мировоззренческое значение как для конфуцианства, так и для даосизма, окончательно утвердившееся в эпоху Сун (X–XIII вв.), когда сформировалось неоконфуцианство и были созданы наиболее яркие образцы нумерологической философии — учения Шао Юна (1011–1077) и Цай Шэня (1167–1230). В этот же период сложилось нумеролого-методологическое «учение о планах и письменах» (ту-шу-чжи-сюэ), в рамках к-рого содержание «К. п.» эксплицировалось системой диаграмм, прежде всего связанных с расположением гуа согласно Вэнь-вану (как в реальном тексте) или согласно Фуси (как в идеальной модели). После Ван Би возобладали иной, нежели в «ханьской ицзинистике» (хань и-сюэ) подход к «К. п.», но в эпоху Цин вновь возродилось «ханьское учение» (хань-сюэ). Со 2-й пол. XVII в. стали появляться первые переводы «К. п.» сначала на маньчжурский — офиц. язык империи Цин, затем на латынь — офиц. язык европ. науки.



**Новые интерпретации.** При последней, иноземной (маньчжурской) династии Цин стремление к сохранению национальной традиции стало сочетаться с освоением зап. теорий.

Ученый-энциклопедист и политический деятель, один из первых теоретиков модернизации Китая и пропагандистов освоения зап. знаний, Вэй Юань (1794–1856/57), в трактате «Мо гу» («Записки Молчалиника/Мо», 1878; частичный рус. перевод: 1961) писал, что «И» является одновременно книгой о гаданиях и книгой о небесном Пути (тянь-дао), исходящей из принципа, что гадания бу и ши — это посредничество (сань) между небом и человеком, проникновение (тун) в землю и небо. Публицист Чжэн Гуаньин, стремившийся к реформам по зап. образцу, усматривал причину успехов зап. цивилизации в том, что туда проникло из Китая ицзинистическое «учение о символах и числах» («Дао ци» — «Путь и орудийные предметы», 1893; рус. перевод: 1961). Мантико-астрологическую интерпретацию «К. п.» в ханьской традиции поддержал лидер реформаторского движения в Китае Кан Ювэй (1858–1927), а его последователь Тань Сытун в кн. «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности», 1897; частичный рус. перевод: 1961) этимологически возвел основную мирописательную категорию жэнь («гуманность») к мантическому термину «К. п.» — юань («изначальное, великий») и построил 6-членную схему всей истории человечества по модели гексаграммы № 1 Цянь (Творчество/Активность/Небо).

В республиканском Китае (см., напр., 2-томник Шэнь Чжунтао: Z. D. Sung, 1934), в КНР (за исключением периода культурной смуты в 60–70-х гг. XX в., дезавуировавшей «К. п.» как воплощение идеализма и мистики) и сопредельных странах в XX в. подобная амбивалентность продолжала увеличиваться благодаря общему росту популярности памятного. В XXI в. эта амплитуда мнений настолько расширилась, что «К. п.» признали выдающимся научным (математическим, логическим, теоретико-модельным) произведением, которое способствовало прогрессу зап. науки и зарождению компьютерной технологии и к-рое может стать основой кит. и всемирной науки будущего. В то же время появились ее публикации в виде шаржированных комиксов (мань-

хуа) или игральных карт с мантико-астрологической тематикой.

На Западе эволюция восприятия «К. п.» имела обратную, по сравнению с китайской, направленность. Первые сведения об этом каноне кит. философии, науки и религии в Европу принесли миссионеры-иезуиты. 64 гексаграммы впервые опубликовал итал. иезуит, картограф и историк М. Мартини в соч. о кит. истории с мифических времен до Рождества Христова (*Martini M. Sincicae historiae decas prima: res a gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive Magno Sinarum Imperio gestas complexa. Monachii, 1658*). О «К. п.» упоминалось в трактате о конфуцианстве европейских миссионеров-иезуитов (П. Инторчетта, К. В. Гердтрих, Ф. де Ружмон, Ф. Купле «Confucius Sinarum philosophus, seu scientia Sinensis...». P., 1687). Там же был дан перевод текста «фигуры» № 15 Цянь, выделенной благодаря истолкованию ее названия как «смирение». Первый перевод на латынь, основанный на официальном издании 1715 г. Ли Гуанди («Чжоу и чжэ чжун» «Выбирающее середину [толкование] «Чжоу и»»), комментариях Чжу Си («Чжоу и бэнь и» «Основной смысл «Чжоу и»») и маньчжурском переводе, также сделали миссионеры-иезуиты (Ж. де Мориак де Майя, П. В. де Тартр, Ж. Б. Режи) в 1736 г. Впервые перевод «К. п.» на европ. язык осуществил бретонский иезуит К. де Висделу («Notice du livre chinois nommé Y-King, ou Livre sapientie des changements», 1728); это был франц. перевод той же гексаграммы № 15, в к-рой появились терминологические неологизмы «гексаграмма» и «триграмма». В XIX в. через брит. миссионеров А. Уайли и Дж. Легга эти слова вошли в международное употребление. Первую книгу о «К. п.» издал в Ростове — Висмаре в 1753 г. Й. Т. Хаупт.

Франц. миссионер-иезуит и ученый Ж. Буве, подвизавшийся при дворе кит. императора Канси (1662–1722) в качестве «королевского математика» Людовика XIV, видел в «К. п.» кит. «библию», воплощающую изначальное «Божественное откровение» в форме каббалистических «фигур» гуа и являющуюся выражением общей и священной «иероглифической науки» Древнего мира, т. е. «метафизики чисел, или общенаучного метода», «содержа-

щего все другие знания». Его последователи стали называться ицзинистами, или фигуралистами. Следуя информации, содержащейся в письмах из Пекина (1700–1704), Г. В. Лейбниц (1716) отверг как «суетность» мантическое толкование «К. п.» и настаивал на том, что единый создатель — китайского гос-ва, и этого канона — Фуси изложил в нем двоичное исчисление, т. е. универсальную научную методологию. Признав Буве своим соавтором в подобной расшифровке порядка гуа Фуси, Лейбниц усмотрел в «К. п.» свидетельство Божия Промысла, осуществившегося в Китае на неск. тысячелетий раньше, чем в Европе. Движение фигуралистов в Китае было подавлено Римской Церковью, но дальнейшее развитие аналогичных бинарных формализмов на Западе через двоичную алгебру Дж. Буля привело к созданию логических машин и компьютерной технологии. Менее известный немец И. Г. Газенбальд в 1745 г. обнаружил в «К. п.» столь же общую научную методологию — силлогистику. Однако крупнейшие синологи кон. XIX — нач. XX в. (В. Грубе, Г. А. Джайлз, Л. Вигер) называли «К. п.» обычной гадательной книгой.

До недавнего времени наиболее авторитетными считались переводы «К. п.» на европ. языки, исходившие из классической, созданной текстологами версии, канонизированной в эпоху Цин при Канси и переведенной на маньчжурский язык. Они были выполнены шотл. и нем. миссионерами в Китае — Леггом и Р. Вильгельмом, к-рые пользовались услугами крупных кит. ученых — Ван Тао и Лао Найсюаня. Перевод Легга на англ. язык, впервые осуществленный в 1854–1855 г., был издан в 1882 г. и сделал популярными термины «триграмма» и «гексаграмма». Он стал итоговым для западной ицзинистики предшествующего периода и вошел в составленную Леггом вместе с М. Мюллером 50-томную серию «Священные книги Востока» (т. 16). Этот перевод продолжает публиковаться в наст. время и даже служит основой для псевдоновых переводов, хотя Легг в предисловии признался, что «остался в недоумении от переведенной им книги».

Сторонник мистической секты дао-дэ сю-шэ («Общество морального совершенствования») Вильгельм с помощью Лао Найсюаня

завершил в 1914 г. перевод, передающий гуа как «символы», и опубликовал его в 1924 г. Его перевод строился в первую очередь на религиозно-мантическом прочтении текста, к-рый переводчик считал изначально «предназначенным для гадания и дачи положительных или отрицательных ответов на определенный круг вопросов». Этот подход получил, с одной стороны, психологическое развитие у дружившего с Р. Вильгельмом К. Г. Юнга, вдохновившего свою ученицу К. Ф. Бейнз на англ. перевод (1950) его нем. перевода «К. п.» и написавшего к нему предисловие (1948; рус. пер.: 1994, 2004), а также самостоятельно в течение десятков лет гадавшего по «К. п.». Юнг интерпретировал мантико-астрологическую функцию канона как метод самопознания, основанный на синхронии, или параллелизме, психических и физических событий. Продемонстрированный Р. Вильгельмом и Юнгом потенциал «К. п.» по архетипическому структурированию культуры в целом был художественно осмыслен Г. Гессе в романе-утопии «Игра в бисер» (1943; рус. перевод: 1969). После второй мировой войны ицзинистическая практика на Западе проникла в массовую культуру. Толкования Р. Вильгельма, Юнга и Бейнз вдохновляли поколения амер. хиппи, по созвучию переименовавших «I Ching» («И цзин») в «Eye Ching» («Канон прозрения»), а венг. писатель-фантаст и сценарист Д. Хернади в приложении к повести «Храмы счастья» (1966) воспроизвел 64 гексаграммы с приспособленными к современной жизни интерпретациями, к-рые завоевали большую популярность в перестроечной России (П. Бондаровский, 1988). Юнгианскую интерпретацию перевода Р. Вильгельма развил его сын Г. Вильгельм, принявший участие в подготовке 3-го англ. издания 1967 г. В этом же направлении продолжают использоваться и др. переводы (Wu Jing-nuan, 1991; Jung Young Lee, 1994; R. Ritsema, S. Karcher, 1994).

Древнейшую философскую интерпретацию «К. п.», осуществленную Ван Би, отразил перевод Р. Дж. Лина (1994). Мавандуйский «манускрипт на шелке» (бо-шу) перевел Шонесси (1996). На более высокий уровень перевод стандартного текста «К. п.» подняли Р. А. Кунст (1985) и Ратт (1996), которые учли резуль-

таты исследований в ицзинистике и релевантную расшифровку надписей на гадательных костях и бронзе, полученные в XX в., после «движения 4-го мая» 1919 г., кит. учеными-новаторами, «усомнившимися в древности и оспаривавшими подделки». Они стали совмещать кит. и зап. методы историографии и текстологии, объединившись вокруг ж. «Гу-ши бянь» (1926–1941). 1-я ч. 3-го тома (1931) этого журнала была специально посвящена «К. п.». Значительный вклад в формирование совр. подхода к «К. п.» внесли Ху Ши (1891–1962), Го Можо, Гу Цзеган, Вэнь Идо (1899–1946), Ли Цзынчи, Гао Хэн, Цюй Ваньли (1907–1979). В частности, значимыми достижениями стали выявление аутентичных смыслов названий гексаграмм, напр.: № 2 Кунь — Земля вместо Исполнения, № 4 Мэн — Повилика/Уснея вместо Недоразвитости, № 15 Цянь — Крыса/Хомяк вместо Смирения, № 16 Юй — Слон вместо Вольности, № 30 — Иволга вместо Сияния, № 33 — Свинья вместо Бегства, № 36 Мин-и — Кричащий фазан/баклан вместо Поражения света, и выделение 4-членной структуры высказываний, относящихся к отдельным чертам гексаграмм (сяо/яо-цы): мантического образа (ши-цы), пророческого сообщения (гао-цы), лапидарной предсказательной формулы (дуань-цы) и рассмотрения предсказания (янь-цы).

В России 1-м основательным исследованием «К. п.» была работа Щуцкого: он перевел каноническую часть текста и на основе конфуцианской, даосской и буддийской традиций прокомментировал ее. Завершенная в 1935 г. монография в сокращенном варианте была опубликована в 1960 г. (в 1979 на англ. языке), а в полном — в 1993 г. Подход Щуцкого к «К. п.» определялся его антропософским мировоззрением. Одновременно А. А. Петров подготовил и в 1936 г. издал перевод трактата Ван Би «Чжоу и люэ ли». В 90-х гг. XX в. появились переводы отдельных «преданий» «К. п.» А. М. Карпетьянца («Шо-гуа чжуань», 1982) и Лукьянова («Шо-гуа чжуань, 1991; «Вэнь-янь чжуань», «Си-цы чжуань», «Шо-гуа чжуань», «Сюй-гуа чжуань» и «Цза-гуа чжуань», 1993, 1994), полного текста, составленного из перевода канонической части Щуцким и комментариев Лукьянова (2005, 2010), неполного (без 3 коммента-

риев «Туань чжуань», «Сян чжуань» и «Вэнь-янь чжуань») — Еремеева (2002, 2005) и 2 новых и полных переводов Яковлева (1998) и Виноградского (1999) (в этом тексте «гуа» переведено словом «знак», а не словами «триграмма» или «гексаграмма»). Неск. комментариев эпох Хань, Сун и Цин, в т. ч. Цзин Фана и Лю Имина (1734–1821), также перевел Виноградский (2005, 2006). 4 мая 1988 г. впервые в Ин-те Востока АН СССР состоялась конференция, специально посвященная «К. п.». С 2000 по 2010 г. подобные конференции ежегодно проводились в Музее искусства народов Востока.

Гарвард-Яньцзинский ин-т на основе разных версий текста из «Тринадцатиканония с комментариями и толкованиями» («Ши-сань цзин чжу-шу», Шанхай, 1926) издал в Пекине в 1935 «Индекс к «Чжоу и»» («Чжоу и иньдэ»), к-рый был переиздан в Тайбэе в 1966 г. и Шанхае в 1986 г. и 1988 гг. Еще один конкорданс «Чжоу и чжуцзы соинь» («Полный индекс к «Чжоу и»») издали Д. Цз. Лау и Чэнь Фэнцзин в Гонконге в 1994 г.

За 2 тыс. лет о «К. п.» появилась обширнейшая лит-ра. В каталоге имп. 6-ки XVIII в. «Сы-ку цюань-шу цзун-му» («Сводный каталог всех книг четырех хранилищ») значатся ок. 500 связанных с нею произведений, 41 из к-рых в серии из 28 книг «Сы-ку И-сюэ цун-кань» («Библиотека ицзинистики из четырех хранилищ») были изданы в Шанхае в 1990 г. Тогда же в Цзинане был опубликован 2-томник с 15 важнейшими произведениями «И-сюэ цзин-хуа» («Квин-эссенция ицзинистики»). Более 20 сочинений, связанных с «К. п.» наименованиями, входят в «Дао цзан» (совр. переизд. в 36 томах: Шанхай, 1996). «Полное собрание ицзинистики» («И цзин цзи чэн», Тайбэй, 1975) в 195 томах издали Янь Линфэн и др. За последнее время появились иллюстрированные издания «К. п.» (напр.: Ту-цзе «Чжоу и» [«Чжоу и» с изобразительными разъяснениями] / Сост. Фэн Го-чао. Сиань, 2007) и уникальное 3-томное собрание традиц. иллюстраций «Чжоу и тушо цзун-хуэй» («Полный свод изобразительных изъяснений к «Чжоу и»» / Сост. Ли Шэнь, Го Юй. Шанхай, 2004).

В США К. Смит из Боуден-колледжа издавал ж. «Zhouyi Network»

(Brunswick, Maine, 1986–1991). В Китае ицинистике посвящено несколько периодических изданий: альманахи «Чжоу и яньцзю луньвэнь цзи» («Сборник исследований «Чжоу и»», изд. с 1987) и «Гоцзи исюэ яньцзю» («Международные ицинистические исследования»; изд. с 1995), журналы «Чжоу и яньцзю» («Исследования «Чжоу и»», изд. с 1988) и «Исюэ юй кэсюэ» («Ицинистика и наука», изд. с 1997).

Ист.: Wilhelm R. I Ging: Das Buch der Wandlungen. Jena, 1924. 2 Bde; Чжоу и чжэн и («Чжоу и» в правильном осмыслении) // Ши-сань цзин (Тринадцатиканоние). Пекин, 1957. Кн. 1–2 (на кит. яз.); Шуцзин Ю. К. Кит. классическая «Книга перемен». М., 1960, 1993<sup>2</sup> (вступ. ст., коммент., примеч. А. И. Кобзев; переизд.: 1997, 2003); The Yi King / Transl. J. Legge // The Sacred Books of the East. Delhi, 1966. Vol. 16; Le Yi = King, ou Livre des changements de dynastie des Tsheou / Trad. P.-L.-F. Philastre. P., 1975. Pt. 1–2; Нань Хуй-цзинь и др. Чжоу и цзинь-чжу цзинь-и («Чжоу и» с совр. комментарием и переводом). Тайбэй, 1978 (на кит. яз.); Цюй Вань-ли. Чжоу и цзи-ши («Чжоу и» с собранием толкований). Тайбэй, 1986 (на кит. яз.); Трактат «Шо гуа» из «И цзин» («Книга перемен») / Пер.: А. Е. Лукьянов // Человек как философская проблема: Восток – Запад. М., 1991. С. 239–249; Лукьянов А. Е. Дао «Книги перемен». М., 1993; он же. Начало древне-кит. философии: И цзин, Дао дэ цзин, Лунь юй. М., 1994; Rutt R. The Book of Changes (Zhouyi). Richmond, 1996; Shaughnessy E. L. I Ching: The Classic of Changes. N. Y., 1996; Яковлев В. М., ред. И цзин: «Книга перемен» и ее канонические комментарии / Пер.: В. М. Яковлев. М., 1998; И цзин – Чжоу и. Системе Перемен – Циклические Перемены / Пер. с кит.: Б. Б. Виноградский; сост.: В. Б. Курносова. М., 1999; Уолтерс Д. «Книга Великой Тайны»: забытое дополнение к «Книге Перемен» / Пер. под ред.: А. Костенко. М., 2002; И цзин («Канон перемен») / Пер. и исслед., сост. А. Е. Лукьянов. М., 2005; Лю И-мин. Алхимические «Перемены» / Пер.: Б. Б. Виноградский. М., 2005; Книга Перемен. Уроки Вэнь Вана / Сост., пер.: Б. Б. Виноградский. М., 2006.

Лит.: Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928; Waley A. The Book of Changes // Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1933. N 5. P. 121–142; Петров А. А. Ван Би (226–249): Из истории кит. философии М.; Л., 1936; Го Мо-жо. О времени создания «Книги перемен» («Чжоу и») // Он же. Бронзовый век. М., 1959. С. 88–122; Wilhelm H. Change: Eight Lectures on the I Ching. N. Y., 1960; idem. The Book of Changes in the Western Tradition. Seattle, 1975; idem. Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seattle; L., 1977; Sung Z. D. The Symbols of Yi King. N. Y., 1969; Offermann P. H. Das alte chinesisches Orakel- und Weisheitsbuch I Ging: Konflikte klären, Zweifel lösen. Münch., 1975; I Ching: The Chinese Book of Changes / Transl. J. Blofeld. L., 1976; Спиринов В. С. Числовые комплексы из «Сици чжуани» // ОГК НК, 8-я. 1977. Ч. 1. С. 61–65; он же. Локализация «прибавления» и «вычитания» в «И цзине» // ОГК НК, 12-я. 1981. Ч. 1. С. 93–100; он же. О значении древнего порядка триграмм // ОГК НК, 17-я. 1986. Ч. 1. С. 29–45; Sherrill W. A.,

Chu W. K. An Anthology of I Ching. L., 1978; Колоколов В. С. Триграммы и гексаграммы канонической книги «И цзин» и их применение в книге «Чунь цю» // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. М., 1979. Ч. 1. С. 91–107; Федоренко Н. Т. Ицзин // Он же. Древние памятники кит. литературы. М., 1979. С. 225–265; Liu Da. I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic «Plum Blossom Numerology». San Francisco, 1979; Wilhelm R. Lectures on the I Ching: Constancy and Change. Princeton (N. J.), 1979; Каратетьяня А. М. «Ба гуа» как классификационная схема // ОГК НК, 13-я. 1982. Ч. 1. С. 49–66; он же. К проблеме структуры «И цзина» // ОГК НК, 14-я. 1983. Ч. 1. С. 51–75; он же. Проблемы структуры «Чжоу и» // Там же. С. 166–176; он же. Двоично-четверичное кодирование в «И цзине» // ОГК НК, 16-я. 1985. Ч. 1. С. 57–65; Зинин С. В. Два принципа организации гексаграмм «И цзина» // ОГК НК, 14-я. 1983. Ч. 1. С. 75–84; он же. Построение гексаграмм «И цзина» // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983. С. 17–26; он же. Мантические ритуалы бу и ши в эпоху Чунь цю (VIII–V вв. до Р. X.) // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 155–172; он же. «И цзин» как памятник кит. лит-ры // Петербургское востоковедение. СПб., 1993. Вып. 3. С. 189–227; Shaughnessy E. L. The Composition of the «Zhouyi». Diss. / Stanford Univ. Ann Arbor, 1983; idem. I Ching (Chou) // Early Chinese Texts: A Bibliogr. Guide / Ed. M. Loewe. Berkeley, 1993. P. 216–228; Kunst R. A. The Original «Yijing»: Diss. Berkeley, 1985; Whincup G. Rediscovering the I Ching. N. Y., 1986; Чжоу и гай-лунь (Общий взгляд на «Чжоу и»). Цзинань, 1988 (на кит. яз.); Лю Да-цзюнь. «И цзин» и историко-философская традиция древности и средневековья: [Сокр. пер. работы Лю Дацзюня «Чжоу и гайлунь»] / [Отв. ред.: В. В. Зайцев]. М., 1992; Блюмхен С. И., Комиссаров С. А. Методические указания к спецкурсу «Обычай, обряды, верования Китая»: История изучения «И цзина» («Книги перемен»). Новосибир., 1991; Кобзев А. И. Учение о символах и числах в кит. классической философии. М., 1994; он же. Нумерология и каббалистика: Пекин и Иерусалим // ОГК НК, 40-я. 2010. Вып. 2. С. 444–450; Lynn R. J. The Classic of Change: A New Transl. of the I Ching as Interpreted by Wang Bi. N. Y., 1994; Чжоу и чжиши тунлань (Общее обозрение знаний о «Чжоу и») / Гл. ред.: Чжу Бо-кунь. Цзинань, 1996 (на кит. яз.); Блюмхен С. И. Дэ и триграммы «И Цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в кит. культуре / Сост.: Л. Н. Борох, А. И. Кобзев. М., 1998. С. 118–185; Вильгельм Р., Вильгельм Г. Понимание «И цзин» / Пер. с нем. и англ.: В. Б. Курносова. М., 1998; Китайская геомантия / Сост.: М. Е. Ермаков. СПб., 1998; Фэн Ю-лань. Краткая история кит. философии. СПб., 1998. С. 162–165, 191–196 (указ.); Крушинский А. А. Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999; он же. Что такое гексаграммы И цзина? // ОГК НК, 35-я. 2005. С. 205–213; он же. Гексаграммные истоки темы альтернативности в кит. логико-методол. мысли // ОГК НК, 39-я. 2009. С. 397–405; Чжоу Цзунхуа. Дао И-Цзина: Путь к прорицанию. К., 1999; У Цзинь, Ван Юншэн. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». К., 2001; Еремеев В. Е. Символы и числа «Книги перемен». М., 2002; он же. «Книга перемен» и исчисление смысла: Статьи, очерки, доклады. М., 2013; Голыгина К. И. Звездное небо и «Книга перемен». М., 2003; Кит. классическая «Кни-

га перемен» и современная наука: [Сб. ст.]. М., 2003; Кроули М. Магическое Дао: Пер. с англ. М., 2003; Nielsen B. A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology. L.; N. Y., 2003; Великий и загадочный «И-цзин» / Сост.: Н. Болдырев. Челябинск, 2004; Лейбниц Г. В. Письма и эссе о кит. философии и двоичной системе исчисления / Пер. с франц. и лат.: В. М. Яковлев. М., 2005; Чибисов Т. П. Ядро шестидесяти четырех гексаграмм и влетенные гексаграммы И цзина // ОГК НК, 37-я. 2007. С. 178–185; он же. Тай сюань цзин и гексаграммы И цзина // ОГК НК, 38-я. 2008. С. 172–186; он же. Ло пань и гексаграммы И цзина // ОГК НК, 41-я. 2011. С. 396–402; он же. Круговые схемы влетенных гексаграмм // ОГК НК, 43-я. 2013. Ч. 1. С. 449–458; он же. Движение переменных позиций в гексаграммах // ОГК НК, 40-я. 2010. Вып. 2. С. 462–470; Чжан Я-чу, Лю Юй. Нек-рые вопросы гадания на стеблях тысячелистника в дискуссии о числовых символах ба гуа шанского и чжоуского времени // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. М., 2007. С. 323–353; Яковлев В. М. Принцип последовательности гуа чжоуской «Книги Перемен» // ОГК НК, 37-я. 2007. С. 144–151; он же. О цветных знаках в «Книге перемен» («Чжоу и») из царства Чу // ОГК НК, 38-я. 2008. С. 165–171; он же. вопросу об истоках последовательности чисел-символов (гуа) в мавандуйском варианте «Книги перемен» // ОГК НК, 39-я. 2009. С. 420–433; он же. Об упорядоченности четырех качеств (сы да) в «Книге перемен» // ОГК НК, 40-я. 2010. Вып. 2. С. 451–461; он же. Распределение «четырёх качеств» (сы да) в тексте чжоуского «И цзина» // ОГК НК, 41-я. 2011. С. 390–396; он же. Текст Гуйцзан из Ванцзятай // ОГК НК, 42-я. 2012. Ч. 1. С. 258–266; Агеев Н. Ю. И цзин и календарь в творчестве ханьских ученых // ОГК НК, 39-я. 2009. С. 434–449; Духовная культура Китая: Энцикл. М., 2011. Т. 1. С. 48–50, 198–203, 425–428, 517–521, 580–583, указ.; Т. 2. С. 124–167, 403–404, указ.; 2009. Т. 5. С. 28–52, 662–668, 767–776, 803–825, 894–904, указ.

А. И. Кобзев

«КНИГА ПОСЛАНИЙ» [«Книга писем»; арм. Գիրք թղթեր; лат. Liber epistolarum], арм. средневек. эпистолярный сборник религ. характера; содержит документы, формирующие вероисповедание Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) и информирующие о взаимоотношениях Армении с сопредельными ей странами; для ряда периодов и явлений – уникальный исторический источник.

Армянская средневековая литература наряду с многочисленными богослужебными книгами (лекционарии, синаксари, Маштоц, Манрусум, Тагаран, Тонапатчар) очень богата и сборниками, содержащими переводные и оригинальные богословские тексты, которые в большинстве своем имели энциклопедический характер. Их появление в Армении зафиксировано в раннем средневековье, когда в условиях обострив-



шихся догматических споров наличие таких пособий было необходимо для систематизации знаний и ведения богословских диспутов. Кроме «К. п.» были составлены: «Книга хрий» (сборник риторических упражнений кон. V в., восходящий к учебнику прогимнасам лат. грамматика Элия Афтония, III или IV в.); «Книга о сущем» (собрание философско-богословских текстов, приписываемое Давиду Анахту, V–VI вв.); «Книга канонов» (IV–XV вв.); «Печать веры» (VII–XIII вв.; содержит фрагменты «К. п.»); «Книга причин» (собрание предварительных вопросов, своего рода пролегомен, называемых «причина», «начало» и т. п., необходимых для толкования Свящ. Писания); сборники Григора Татеваци (2-я пол. XIV — нач. XV в.), такие как «Книга вопрошений» (свод важнейших вопросов, касающихся арм. науки, культуры и особенно богословия) и «Книга проповедей» (духовно-нравственный сборник); «Книга скипетров» («Гавазанагирк»; хронологический список светских и духовных руководителей страны, чаще всего католиков) и др. «К. п.» имеет много общего с «Книгой канонов»: в состав обоих сборников входят «Каноническое послание свт. Макария Иерусалимского», каноны Двинских Соборов, документ «О соборах, которые состоялись в Армении», приписываемый католику *Ованнесу III Одзнецу*, и др.

Важную роль в завоевании той популярности, которой пользовалась «К. п.», сыграл литературный жанр посланий, сформировавшийся в античной культуре и получивший широкое распространение в христианскую эпоху. Послания армянских авторов, входящие в «К. п.», были составлены в ходе догматических диспутов с целью обосновать и утвердить в борьбе за независимость и единство основы вероучения ААЦ. Большинство из них направлено против несторианства и халкидонского православия. В «К. п.» обсуждаются и многие др. религ. проблемы, относящиеся не только к ААЦ. Некоторые из догматических писем столь объемны, что становятся почти самостоятельными произведениями. Большинство из них посвящено учению о Св. Троице в ААЦ, истолкованию Никео-Цареградского Символа веры и в особенности защите догмата о единосущии Сына и Св. Духа.

Время составления и имя составителя сборника неизвестны. Очевидно, его 1-я завершенная версия была сформирована не позже VII в., т. к. послания V–VII вв. в отличие от позднейших писем классифицированы в строгом хронологическом порядке. Содержание документов «К. п.» охватывает события с V по XIII в. Предполагается, что материалы для сборника начали собирать в VII в., при католикосе Комитасе Ахцеци, и что сборник в 1-й версии был завершён в VIII в. католикосом Ованнесом III Одзнецу, позднее дополнялся новыми документами. Исследователи (напр., Л. М. Меликсет-Бек) различают в сборнике по крайней мере 3 группы документов: к 1-й группе относятся документы V–VII вв., ко 2-й — VIII–XI вв., к 3-й — XI–XIII вв.

В «К. п.» объединены сочинения арм., греч., сир., груз. и др. авторов. Документы, включенные в сборник, отражают переписку арм. католиков и др. офиц. лиц (и церковных, и светских) с греч., сир., груз. первоиерархами и др. историческими деятелями по всем важнейшим вопросам, касавшимся средневек. арм. общества. Материал представлен в сборнике в переводах с оригинальных языков на армянский. «К. п.» имеет большое значение как исторический источник, содержащий сведения не только об Армении, но и о сопредельных странах, в особенности о Византии, Грузии и древней *Албании Кавказской*. Нередко письма из «К. п.» являются едва ли не основными источниками сведений о тех или иных событиях и людях. Особенно важны послания, в которых речь идет о Вселенской Церкви, такие как: «Каноническое послание блаженного Макария, патриарха св. города Иерусалима, к армянам»; письмо свт. Кирилла Александрийского (412–444) Несторию; послание свт. Келестина I Римского (422–432) к Несторию; переписка между арм. католикосом свт. Сааком I и Месропом Маштоцем, с одной стороны, и свт. Проклом К-польским и еп. Акакием Мелитинским — с другой (1-я пол. V в.); переписка патриарха Акакия К-польского (472–489) с Петром Монгом (кон. V в.); «Энотикон» визант. имп. Зинона (482); послания армян к представителям Халдейской и Сиро-яковитской Церквей и их ответные письма (VI–VII вв.); переписка груз. като-

ликоса *Кириона I* с арм. духовными и светскими владыками (605–609); «Письмо ромеев армянам» свт. Германа К-польского, привезенное в Армению в 728 г. Степаносом Сюнеци, ответ Степаноса на это письмо; послания свт. Фотия К-польского и ответы на них (2-я пол. IX в.); «Письмо арм. царя Васпуракана Гагика императору греков Роману» (XI в.); переписка между духовными и светскими представителями Армении и *Киликийской Армении* и др.

Особую ценность представляет «Каноническое послание блаженного Макария, патриарха св. города Иерусалима, к армянам» (полное название: «Каноническое послание блаженного Макара, патриарха святого города Иерусалима, к армянам о положении дисциплин Всеобщей (Кафолической) Церкви, согласно которым не подобает проходить установления и порядки»), к-рое содержится также и в «Книге канонов». А. Терян, издавший текст этого послания, обосновал его аутентичность. Об этом свидетельствуют и доказательства Р. Варданяна, согласно которым это письмо было переведено католикосом Сааком Партевом (387–425). Особое значение это послание имеет для истории литургии и изучения богослужебной практики Иерусалимской Православной Церкви в IV в. Наряду с «Канонами *Ипполита*» оно содержит одно из самых ранних свидетельств практики миропомазания органов чувств после крещения.

Не менее важна и переписка католикоса Саака Партева и Месропа Маштоца со свт. Проклом и К-польским еп. Акакием (Послание свт. Прокла к католику Сааку и Маштоцу; Ответы святых вардапетов армянских Саака и Маштоца на послание Прокла; Послание еп. Акакия Мелитинского к Сааку; Ответ Саака Акакию; Послание еп. Акакия к армянам). В переписке обсуждаются вопросы, связанные с ересью несториан. Еп. Акакий и свт. Прокл извещали католикоса Саака и Месропа Маштоца о том, что сторонники Нестория, найдя прибежище в Персии, распространяют еретические сочинения. Саак и Маштоц отвечали, что несторианство осуждается в Армении, и привели основные доводы армянской христологии против этой ереси. Одно из посланий (письмо католикоса Саака архиеп. свт. Проклу) было зачитано



на V Вселенском Соборе в 553 г. (после письма свт. Кирилла Иерусалимского) как яркий пример и образец православия.

Большое значение имеет и переписка между патриархом Акакием К-польским и Петром Монгом, одним из лидеров монофизитства, который занимал Александрийский Патриарший престол в 477 и 482–489 гг. В «К. п.» переписка представлена 9 письмами Петра и 8 письмами Акакия. Именно эти послания стали одной из причин издания «Энотикона» имп. Зиноном в 482 г., в к-ром запрещались споры о природах Христа и признавались истинно верными постановления только 3 первых Вселенских Соборов.

Переписка грузинского католикаса Кириона I с арм. католикосами и светскими деятелями (сохр. также в «Истории Армении» Ухтанеса, X в.) важна для понимания развития отношений между Армянской и Грузинской Церквями в нач. VII в., имевшими прежде общую историю, но в тот момент они подошли к разрыву.

Большой интерес представляет переписка свт. Фотия К-польского с арм. князем князей Ашотом Багратуни и католикосом Захарией. В «К. п.» она представлена «Копией письма патриарха Константинополя Фотия Ашоту, князю князей» и «Ответом на письмо Фотия, написанным армянским вардапетом Сааком по приказу Ашота, князя князей». Большинство исследователей не сомневаются в их подлинности, ссылаясь на более поздние упоминания об этих посланиях в работах арм. авторов. Возможно также, что «Письмо Ашоту Багратуни» написано по-армянски самим свт. Фотием (патриарх провел 17 лет в ссылке в Армении, язык письма несколько искусственный и содержит яркие грекофильские черты). Интерес Фотия к Армении мог быть обусловлен и его арм. происхождением (по материнской линии он принадлежал к арм. знатному роду Камсараканов), о чем он написал Ашоту Багратуни (аутентичность его письма не вызывает сомнений у исследователей — Phot. Ep. 284).

«К. п.» в виде сборника сохранилась лишь в одной рукописи 1298–1299 гг., переписанной Товмой Ромклаеци в Киликийской Армении. Ранее эта рукопись находилась в б-ке «Братства Антонян» в К-поле;

в наст. время находится в хранилище рукописей мон-ря Бзоуммар (№ 431). Первое издание «К. п.» из 98 посланий было подготовлено к публикации в Тифлисе в 1901 г. В 1994 г. архиеп. Норайр (Погарян), сверив эту рукопись с кодексами, содержащими отдельные письма, вторично издал «К. п.» в составе 97 писем. Во 2-м издании материалы расположены в хронологическом порядке; контаминированные и содержащие лакуны послания дополнены согласно данным из др. рукописей и изданий; мн. места отредактированы издателем самостоятельно или согласно исправлениям, сделанным др. исследователями; использована рукопись еп. Егише (Дуряна) с его многочисленными ценными исправлениями; 7 документов, не являющиеся посланиями, удалены из состава сборника, а вместо них добавлены 5 писем, 3 из которых существенно дополняют армяно-грузинскую переписку. Тем не менее состав «К. п.» остается предметом научной дискуссии (напр., Меликсет-Бек считал, что сборник состоял из 100 писем). Изд.: Книга посланий. Тифлис, 1901 (на арм. яз.); То же / Ред.: архиеп. Норайр (Погарян). Иерусалим, 1994 (на арм. яз.).

Лит.: Полханданян А. Лакуны в «Книге писем» и не вошедшие в нее письма // Арагат. 1902. Май/июнь. С. 560–569; Июль/авг. С. 748–753 (на арм. яз.); Магакия (Орманян), патр. армян К-поля. Азгапатум. К-поль, 1912. Ч. 1; Эчмиадзин, 2001. Т. 1 (на арм. яз.); Адонц Н. Ампель, еп. Херсонский: (К критике арм. «Книги посланий») // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 2. С. 175–186; он же. Маштоц и его ученики по иностранным источникам. Вена, 1925 (на арм. яз.); Меликсет-Бек Л. Армянские вардапеты северных стран и выяснение их личности в связи с вопросами армяно-груз. взаимоотношений. Тбилиси, 1928. С. 69–75 (на груз. яз.); он же. Грузинские источники об Армении и армянах. Ереван, 1934. Т. 1. С. 40, 60–61, 78, 81 (на арм. яз.); он же. История древнеарм. лит-ры. Тбилиси, 1941. С. 63–66 (на груз. яз.); он же. Новый вариант арм. «Книги посланий» и ученик Петра Ивера Иоанн Майумский // Моамбе (Вестник) / Гос. Музей Грузии. Тбилиси, 1941. Т. 11В. С. 41–80 (на груз. яз., рус. резюме); Garsoian N. G. Some Prelim. Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches. I: The Presence of «Armenian» Bishops at the First Five Oecumenical Councils // Коптский язык: Essays presented to J. Hussey / Ed. J. Chrysostomides. Camberley, 1988. P. 249–285; Ширинян М. Э. Параллели между «Историей» Мовсеса Хоренаци и «Генеалогией» патриарха Фотия // Аштанак. Ереван, 1995. Т. 1. С. 85–96 (на арм. яз.); eadem. [Shirinyan M. E.] Armenian Elites in Constantinople: Emperor Basil and Patriarch Photius // Armenian Constantinople / Ed. R. G. Hovannisian, S. Payaslian. Costa Mesa (Calif.), 2010. P. 53–72; Thomson R. W. A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995. P. 104–105; Христианская Армения: Энцикл. Ереван, 2002. С. 213–214

(на арм. яз.); Арутюнова-Фиданян В. А. Повествование о делах армянских (VII в.): Источники и время. М., 2004.

М. Э. Ширинян

**КНИГА ПРАВИЛ** [полное название — «Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец»], офиц. собрание общецерковных канонов, составляющих фундамент действующего церковного права Русской Православной Церкви. В состав К. п. входят 85 *Апостольских правил, Правил Вселенских Соборов* (20 правил Вселенского I Собора, 7 — Вселенского II Собора, 8 — Вселенского III Собора, 30 — Вселенского IV Собора, 102 — Трулльского Собора, 20 — Вселенского VII Собора), *Правил Поместных Соборов* (25 правил Анкирского Собора (см. в ст. *Анкирские Соборы*), 15 — Неокесарийского Собора, 21 — Гангрского Собора, 25 — Антиохийского Собора (см. в ст. *Антиохийские Соборы*), 60 — Лаодикийского Собора, 20 — Сардикийского Собора, 1 — К-польского Собора 394 г. (см. в ст. *Константинопольские Соборы*), 133 (по другой нумерации, 147) — Карфагенского Собора 419 г. (см. в ст. *Карфагенские Соборы*), 17 — Деукратного Собора, 3 — К-польского Собора в храме Св. Софии 879 г. (см. в ст. *Константинопольские Соборы*)), *Правил святых отцов* (4 правила свт. Дионисия Великого, 12 — свт. Григория Чудотворца, 14 — сщмч. Петра I Александрийского, 3 — свт. Афанасия I Великого, 92 — свт. Василия Великого, 18 — Тимофея I, архиеп. Александрийского, 1 — свт. Григория Богослова, 1 — свт. Амфилохия Иконийского, 8 — свт. Григория Нисского, 14 — Феофила I, архиеп. Александрийского, 5 — свт. Кирилла, архиеп. Александрийского, 1 — свт. Геннадия I, патриарха К-польского, и 1 — свт. Тарасия, патриарха К-польского).

До издания К. п. в слав. Церквах каноны были известны по их переводам в разных редакциях *Кормчей книги*. Недостатками печатной Кормчей, использовавшейся в Русской Церкви, были далекий от совершенства перевод, а также то обстоятельство, что большая часть помещенных в ней нормативных актов устарела и вышла из употребления (напр., законы визант. императоров).

В 1839 г. взамен Кормчей книги Святейшим Синодом была опубликована К. п. Работа над изданием велась в 1836–1839 гг. в связи с подготовкой Свода законов Российской

империи. До революции К. п. печаталась только в синодальной типографии, офиц. издательстве Русской Церкви. Первое издание К. п. было снабжено греческим текстом канонов, в последующие, как правило, входил только перевод. Начиная со 2-го издания (1843), К. п. была снабжена алфавитно-предметным указателем.

К достоинствам К. п. относится то обстоятельство, что каноны в ней воспроизводятся полностью и отделены от разнородного правового материала либо меньшей авторитетности, либо вовсе утратившего силу, к-рым перегружена Кормчая. Перевод был осуществлен не на русский язык, а на модернизированный славянский. Такой подход объясняется желанием издателей максимально сохранить и передать читателю содержание древнегреческого оригинала. Синтаксис церковнославянского языка калькирован с греческого, что позволяет переводить с греческого на славянский, почти полностью сохраняя порядок слов, что, по мнению издателей, гарантирует большую точность перевода. В тех местах, где соответствующие греческим церковнослав. слова значительно отличаются от русских и трудны для восприятия, в К. п. употребляются рус. слова в церковнослав. грамматическом оформлении. Несмотря на свои несомненные языковые достоинства, К. п. все же не лишена текстологических недостатков. Канонисты отмечали и прямые ошибки в переводе отдельных греч. терминов. Так, по словам А. С. Павлова, «в первых трех изданиях допущена была одна даже очень важная ошибка, именно: греческое слово *ἐξάδελφον*, употребленное в 54-м правиле VI Вселенского (Трулльского) Собора и означающее на юридическом языке греков «двоюродная сестра» (лат. *consobrina*), переведено было как «племянница», отчего в соборном каноне получалась очевидная несообразность: брак в свойстве запрещался до 4-й степени включительно (именно в комбинации: два брата не могут жениться на двух сестрах), тогда как в родстве кровном запрещение браков доводилось только до 3-й степени. Теперь эта ошибка исправлена, но остаются другие, хотя не столь важные, но требующие исправления» (Павлов. 1902). Кроме того, вероятно, из-за не вполне отчетливого представления переводчика о государ-

ственно-адм. делении Римской империи и территориальном делении древней Церкви не всегда правильно переводятся слова *παροικία* и *ἐπαρχία*. В правилах *παροικία* почти во всех случаях обозначает епископию, в совр. рус. языке — епархию, а *ἐπαρχία* — митрополичий округ. В К. п. первое слово часто ошибочно переводится как «приход», а второе — как «епархия».

В синодальных изданиях К. п. в отличие от греч. *Παδαιλιона*, *Αφινσκῆς συνταγμῆς*, а также слав. Кормчей нет классических толкований на эти правила. В кон. XIX в. каноны, входящие в состав К. п., по благословению Святейшего Синода были изданы в неск. выпусках «Обществом любителей духовного просвещения» с толкованиями *Аристина*, *Иоанна Зонары* и *Феодора IV Вальсамона*. Однако эти издания не назывались К. п. и никогда не рассматривались как офиц. собрание канонов.

Изд.: Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. СПб., 1993<sup>р</sup>.

Лит.: Барсов Т. В. О собрании духовных законов. СПб., 1898; Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 131; Шахматов М. В., Кострицын Н. Н. Обзор истории кодификации духовных правил и узаконений правосл. Греко-Рос. церкви с кон. XVIII ст. по наст. время. Пг., 1917; Цытин В., прот. Каноническое право. М., 2009. С. 245–246.

Прот. Владислав Цытин

**«КНИГА СТЕПЕННАЯ»** [«Книга степенная царского родословия иже в Русеи земли в благочестии просиявших богоутверженных скипетродержателей, иже бяху от Бога яко раиская дресвеса насаждени при исходящих вод и правоверием напаяеми, богоразумием же и благодатию възрастаеми, и явишяся яко сад доброраслен, и красен листвеем, и благоцветушь, многоплоден же, и зрел, и благоухания исполнен, велик же и высокъверх, и многочядным благородием, яко светлозрачными ветми, разширяем, богоугодными же добродетельми преспеваем. И мнози от корени и от ветви многообразными подвиги, яко златыми степенными на небо восходную лествицу непоколеблемо въздузиши, по неуже невъзбранен к Богу восход утвердиши себе же и сущим по них»; в научной лит-ре принято сокращенное название «Степенная книга»], один из крупнейших памятников рус. книжности XVI в., повествующий о рус. истории с древнейших времен до

первых лет правления царя *Иоанна IV Васильевича*.

**Композиция «К. с.»** необычна для произведений древнерус. литературы. «К. с.» состоит из 18 жизнеописаний правителей Руси — Жития св. равноап. кнг. Ольги (Елены) и 17 степеней/граней, к-рые посвящены рус. «самодержцам» начиная со св. равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* (краткие известия о первых рус. князьях-язычниках *Рюрике*, *Олеге*, *Игоре* и *Святославе Игоревиче* представлены в Житии равноап. кнг. Ольги и первых главах 1-й степени). Каждая степень включает биографию правителя, его современников-митрополитов, святых, современников важных событий церковной и гражданской истории. Степень состоит из глав, от 7 (7-я степень) до 75 (1-я степень), самые крупные из к-рых подразделяются на титла. Основному тексту «К. с.» предшествует «гранесование» — оглавление всех входящих в нее структурных частей, а также справочная статья «Царские сановники», содержащая толкования ряда греч. и лат. социально-политических терминов.

Уникальность композиции «К. с.» обусловлена отсутствием аналогов ей среди рус. и южнслав. памятников (отдаленное типологическое сходство наблюдается лишь с соч. XIV в. Сербского архиеп. *Данишля II* «Жития королей и архиепископов сербских»; с этим памятником составитель «К. с.», судя по всему, не был знаком). По всей видимости, на группировку материала в «К. с.» оказал влияние ряд разножанровых произведений: памятники княжеской агнографии (разделение текста «К. с.» на жизнеописания рус. князей), Воскресенская летопись и Русский Хронограф (членение текста на главы), *Кормчая книга* (разбивка текста на титла, а также указание на грани), родословные книги, «Сказание о князьях Владимирских» (генеалогический принцип организации материала) и т. д. На представление рус. истории в виде лестницы, состоящей из ступеней (степеней) — периодов правления русских государей, — оказал влияние образ лестницы, содержащийся в ряде памятников средневек. книжности (напр., в «Лестнице» прп. *Иоанна Лествичника*).

**Создание «К. с.»** датируется рубежом 50-х и 60-х гг. XVI в., хотя замысел и, вероятно, подготовительные

работы могли относиться к более раннему времени (по-видимому, к сер. 50-х гг.), и соответственно хронологически «К. с.» вплотную примыкает к прочим крупным памятникам эпохи митр. Московского св. *Макария* (1542–1563) — к Великим *Минеем-Четьим* (Успенскому и Царскому комплектам) и «Летописцу начала царства». Представленная в научной лит-ре т. зр. о создании «К. с.» во 2-й пол. 60-х гг. XVI в. (*Богатырёв*. 2012) требует дополнительных аргументов.

Как отмечено в 1-й гл. 1-й степени, «К. с.» писалась «благодарением и повелением» свт. Макария. Древнейшая редакция «К. с.» представлена 3 списками 50–60-х гг. XVI в., написанными, по-видимому, в московском *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ре*: дошедшим во фрагментах Волковским списком (РГАДА. Ф. 181. № 185) и полными Томским и Чудовским (ТОКМ. № 7903/2; ГИМ. Чуд. № 56/358). Несмотря на то что вопрос о характере взаимоотношений этих списков требует дальнейшего изучения, очевидно, что они отразили процесс оформления текста памятника. Вероятно, первоначально был сделан Волковский список в его сохранившейся части XVI в. (не ранее 1556; ранее этого времени не могла быть создана вошедшая в «К. с.» 3-я редакция Жития митр. Ионы), к-рому могли предшествовать материалы подготовительного характера, затем с него был сделан Томский список, с к-рого в свою очередь была снята копия — Чудовский список (согласно А. В. Сирену, его текст создавался с привлечением Волковского списка, см.: *Сиренов*. 2007. С. 165–218).

Основной текст «К. с.» доведен до описания событий февр. 1560 г. — о многих важных событиях начиная с лета этого года (например, о смерти царицы *Анастасии Романовны* и 2-м браке Иоанна IV) памятник умалчивает. Можно полагать, что основной текст «К. с.», включавший 1–17-ю степени, был создан к нач. 60-х гг. XVI в. Судя по всему, в нач. 1563 г. в связи со взятием Полоцка (15 февр.) текст «К. с.» был дополнен рассказом о начале Ливонской войны (гл. 18 17-й степени). На заключительном этапе редактирования «К. с.», не позднее 31 дек. 1563 г. (составитель «К. с.» не упоминает о смерти митр. Макария), ее текст

в Волковском и Чудовском списках был дополнен пространной похвалой кн. Владимиру (гл. 72 1-й степени), а в текст Чудовского списка была включена статья «Царские сановники».

**Составителем «К. с.»** являлся протопоп кремлевского *Благовещенского собора*, духовник царя Иоанна IV Андрей (в иночестве *Афанасий*, в 1564–1566 митр. Московский). На авторство Афанасия, переяславца по происхождению, указывает следующее: в «К. с.» помещен выполненный от первого лица рассказ об исцелении у гробницы вел. кн. св. *Александра Ярославича Невского во владимирском в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре*: имя исцеленного отсутствует в «К. с.», но есть в записи под 6999 г. в Шумилковском томе *Лицевого летописного свода*, что указывает на Афанасия (ПСРЛ. Т. 12. С. 230). Кроме того, описание ряда деталей в рассказах о *Никите Переславском* (гл. 18 6-й степени) и *Евдокии Димитриевне* (Евфросинии) (главы 14–20 12-й степени) указывает на хорошее знакомство книжника с переславской историко-церковной топографией. В «К. с.» включено необычное для нее полное Житие Даниила Переславского (в памятник полностью включались лишь княжеские и митрополичьи жития) — наставника Андрея (Афанасия). На одном из древнейших списков «К. с.» — Чудовском — помещена запись XVI в.: «Книга Чудова монастыря, собрана смиренным Афанасием, митрополитом всея Руси» (ГИМ. Чуд. № 56/358. Л. 3–9). Кроме того, составитель «К. с.» обнаруживает близость к митр. Макарию, поручившему ему написание «К. с.», и к московским обителям, в к-рых могли собираться рассказы, использованные при составлении «К. с.».

Андрей (Афанасий) пользовался помощью др. книжников (их имена неизвестны), переписывавших для него крупные фрагменты источников (напр., Жития Ольги, митрополитов Ионы, Петра и т. д.), а возможно, и редактировавших некоторые из них перед включением в «К. с.». Андрей (Афанасий), судя по всему, сам создавал значительные части текста «К. с.» (первые главы степеней и др.), редактировал данные источников при составлении текста произведения и координировал деятельность ок. 2 десятков писцов, со-

здававших и правивших Волковский, Томский и Чудовский списки. По всей видимости, Андрей (Афанасий) принимал личное участие в редактировании этих списков: согласно одной т. зр., он собственноручно вносил правку, согласно другой — он инициировал и, возможно, контролировал ее внесение (*Сиренов*. 2007. С. 160–164, 439–442).

**Источники.** К созданию «К. с.» было привлечено значительное число источников; речь может идти об использовании не менее 68 разножанровых памятников древнерус. оригинальной и переводной лит-ры XI — сер. XVI в.

В «К. с.» включен ряд произведений житийной литературы: Жития митрополитов Алексия (редакции *Пахомия Логофета*), Петра (редакции митр. *Киприана*) и Ионы (согласно предположению А. С. Усачёва, т. н. 3-й ред., см.: *Усачёв*. 2009. С. 205–216), а также Житие Даниила Переславского, вероятно написанное непосредственно Андреем (Афанасием), пространная редакция Жития св. кнг. Ольги, Поучение на память Владимира, Сказание и Чтение о Борисе и Глебе, Жития св. блгв. князей Всеволода (Гавриила) (редакции *Василия (Варлаама)*), Александра Невского (Владимирской и Василия (Варлаама) редакций), Евфросинии Полоцкой (редакции сборников), помещенный в *Киево-Печерском патерике* рассказ о прп. *Николае Святоше*, «Слово о князьях», «Слово похвальное» св. кн. *Михайлу Всеволодовичу Черниговскому Льва Аникиты Филолога*, «Слово о житии Димитрия Ивановича, царя русского», «Слово похвальное» вел. кн. *Василию III Иоанновичу* и др. произведения. Также в «К. с.» были включены небольшие фрагменты жизнеописаний преподобных *Димитрия Прилуцкого*, *Михаила Клопского* и др. В тексте «К. с.» помещены и краткие пересказы содержания ее источников (напр., Житий прп. Сергия Радонежского и свт. Стефана Пермского) или ссылки на памятники, известные ее составителю (например, на Житие прп. Кирилла Белозерского).

При написании «К. с.» был использован ряд летописных памятников: Воскресенская, Никоновская (согласно Б. М. Кlossу, Патриарший список, см.: БАН. 32.14.8; *Кloss Б. М.* Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 190–193),



Софийская I (младшего извода) и Новгородская IV летописи, Летописец начала царства, а также, вероятно, Русский Хронограф редакции 1512 г. Согласно предположению Усачёва, книжник также мог использовать летопись, близкую к «Летописцу от 72 язык», и продолжение Летописца начала царства (возможно, изъятые у А. Ф. Адашева «списки черные», в XVI в. хранившиеся в Царском архиве) (Усачёв. 2009. С. 249–259, 268–277).

Кроме того, источниками «К. с.» служили: памятники церковного права (Устав Владимира синодальной редакции, «Правило о церковных людях»), лексикографический источник (вероятно, «Азбуковник» старшей редакции, см. *Азбуковники*), внелетописная статья «А се князи русьтии», «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого, славяно-русский перевод «Окружного послания» К-польского патриарха *Фотия I*, «Слово о гибели Русской земли», Сказание о Владимирской иконе Божией Матери, Повесть на сретенье Владимирской иконы и ряд др. памятников. Есть основания полагать, что при написании «К. с.» могли использоваться и не дошедшие до настоящего времени произведения (напр., особое Сказание о св. кн. Данииле Московском и Похвала вел. кн. Иоанну I Даниловичу Калите особой редакции), а также устные рассказы очевидцев событий (напр., о взятии Казани и Полоцка). В тексте «К. с.» фиксируется также ряд т. н. уникальных известий, происхождение которых неясно (подробности в рассказах об Андрее Ярославиче и о Суздальском бое 1445 г. и др.; см.: Степенная книга. 2007. Т. 1. С. 527; 2008. Т. 2. С. 137–138). Часть из них, вероятно, могла быть почерпнута из неизвестных источников, другие могли быть результатом ошибок в воспроизведении источников или быть домыслами составителя «К. с.».

При включении в «К. с.» фрагменты ее источников редактировались: в ряде случаев они сокращались, иногда распространялись за счет дополнений лит. характера; в житийный материал, как правило, включались летописные сообщения; нередко в заимствованные из источников отрывки вносилась стилистическая правка, направленная на унификацию текста в соответствии с лит. вкусами макареевской эпохи. В не-

которых случаях следы правки источников отразились в древнейших списках «К. с.» (прежде всего, в Волковском).

**Историко-политическая концепция «К. с.»** формировалась под влиянием ряда памятников древнерус. оригинальной и переводной лит-ры: «Поучения благого царства» *Агатины*, Русского Хронографа ред. 1512 г., Никоновской летописи, произведения Флорентийской унии (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*), сочинений Иосифа Волоцкого, митр. Макария и т. д.

Особое значение составитель придавал духовно-нравственной характеристике рус. князей: как показано в «К. с.», они «многообразными подвиги, яко златыми степенми на небо восходную лествицу непоколеблемо водрузиша, по нейже невозбранен къ Богу восход утвердиша» себе и управляемой ими Русской земле. Именно поэтому много внимания в «К. с.» уделено образу идеального правителя, которому соответствовали, по мысли составителя, все прямые предки Иоанна IV. В памятнике отмечаются их многочисленные добродетели (кротость, смирение, беззлобие и т. д.), неизменная верность православию. Последняя черта выгодно отличает рус. князей от потомков ветхозаветного *Авраама* и св. имп. *Константина I Великого*, которые «многожды заблудишася», уклонившись от истинной веры (Степенная книга. 2007. Т. 1. С. 336). Как отмечается в «К. с.», рус. князья соблюдали «правду», «правый суд» и «милость» по отношению к подданным, неизменно покровительствовали Церкви, прислушиваясь к советам ее иерархов. Возможно, «К. с.» создавалась непосредственно для Иоанна IV. Нельзя исключить того, что «К. с.», написанная в самый канун опричнины, ее создателями рассматривалась как завуалированное поучение государю, как своего рода попытка направить его действия в иное русло.

Изображая конкретные исторические события, составитель «К. с.» обращал внимание на славу и могущество Русской земли уже в древнейший период ее истории, еще до прихода Рюрика на Русь. Центральное место в «К. с.» занимают описания крещения Руси и правления Владимира Святого. Последний представлен в виде образцового прави-

теля, к-рому вполн. подражали все проч. рус. князья, «всяческими добродетелями Богу угодившие». Как отмечено в «К. с.», из-за возрастания «гордости», «зависти» и «неправды» на Русской земле, «паче же во владующих», «преторжеса царство Русское на многие части» (Там же. С. 334, 493) и лишь в результате действий московских князей в XIV в. Русь была вновь объединена: вслед за «Словом о житии Дмитрия Ивановича, царя русского» «собираетелем Русской земли» «К. с.» именуется Иоанна Калиту, а его внука — Дмитрия Ивановича — ее «господином», «держателем», «царем и государем» (Там же. С. 47, 52, 60–61, 64).

В «К. с.» последовательно проводится идея перехода власти («самодержавства») над Русью от Киева к Владимиру-на-Клязьме и Москве. С этим связана и представленная в «К. с.» периодизация рус. истории, к-рая дополняет группировку исторического материала по времени правления государей. Писатель выделяет 3 основных периода — киевский, владимирский и московский: «Родославного коренноплодия, иже благочестно державствуующих в Русьстей земли, от блаженнаго Владимира наченши, пять степеней в граде Киеве скончашася. Три же степени град Владимир стяжа. Девятыи же степень начася в богоспасаемом граде Москве» (Там же. С. 535). Зримым воплощением перехода центра власти над Русью от Киева к Владимиру-на-Клязьме, затем к Москве являлось перемещение главной рус. святыни — *Владимирской иконы Божией Матери* — с юга Руси на ее северо-восток (в «К. с.» включены Сказание об этой иконе (гл. 12 6-й степени) и Повесть на Сретение иконы при перенесении из Владимира в Москву (гл. 24 13-й степени)).

Составитель «К. с.» руководствовался представлениями о сотрудничестве Церкви и гос-ва. Так, изображая отношения русских князей и первосвященников в соответствии с византийской концепцией «симфонии» светской и духовной властей, книжник опускал или значительно сокращал рассказы о конфликтах «скипетродержцев» из рода Владимира с митрополитами. В памятнике лишь фрагментарно представлено описание княжеских усобиц. Через весь текст «К. с.» последовательно проводится идея Божией



помощи Русской земле, управляемой добродетельными правителями: исключительно благодаря ей рус. князья одерживали свои многочисленные победы над врагами. Это, в частности, проявилось в описании войн с половцами, печенегами, татарами, литовцами: в этих столкновениях непосредственную помощь русским войскам оказывали наиболее почитаемые рус. святые — Борис и Глеб, Александр Невский и Сергей Радонежский.

«К. с.» и почитание русских святых. Содержащая многочисленные агиографические рассказы «К. с.» оказала значительное влияние на почитание ряда рус. святых. Особое внимание составитель «К. с.» уделил святым княжеского происхождения. Помимо житий канонизированных рус. правителей (кнг. Ольги, кн. Владимира, кн. Александра Невского и др.) в «К. с.» были включены и жизнеописания еще не причтенных к лику святых потомков Владимира. Так, в «К. с.» впервые письменно зафиксировано начало почитания ряда московских князей: в памятник добавлено особое Сказание о первом московском кн. Данииле Александровиче, включающее повествование о его чудесах (главы 3–8 9-й степени), описание чуда о свече, случившегося у гроба Димитрия Иоанновича в *Архангельском соборе* (гл. 13 12-й степени), а также рассказы о его жене св. кнг. *Евдокии (Евфросинии)* (главы 14–20 12-й степени). Вероятно, в тексте «К. с.» приводились рассказы, которые к сер. XVI в. были собраны в основанных Даниилом и Евдокией московских *Даниловом* и *Вознесенском* монастырях, а также в *Архангельском соборе*, где был похоронен Димитрий Донской. «К. с.» является первым из памятников древнерусской книжности, фиксирующим начало прославления вел. кн. Владимирского св. мч. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*.

Не ограничиваясь прославлением отдельных представителей княжеского рода, составитель через весь текст «К. с.» проводит идею святости всего «семени» равноап. кн. Владимира. Фиксируя добродетели рус. князей, потомков крестителя Руси, книжник отмечает, что все они «святые суть»; святость же еще не причтенных к лику святых князей будет признана «аще не здесь, то в будущий век». «К. с.» отмечает, что род потомков кн. Владимира большим

числом святых выделяется среди проч. династий всей мировой истории. При этом, как подчеркивается в «К. с.», святость рус. князей имела различные проявления: это и иноки, и мученики за веру, и храбрые воители, боровшиеся с внешним врагом.

Характерное для сер. XVI в. стремление к прославлению рус. государей путем их уподобления святым проявилось не только в «К. с.» и др. памятниках письменности, но и в современных «К. с.» произведениях церковного искусства, изображающих как отдельных потомков Владимира, так и весь род русских государей, — в росписях Архангельского собора, на иконописном портрете Василия III Иоанновича, на иконе «Благословенное воинство Царя Небесного» (*Сизов Е. С.* Рус. ист. деятели в росписях Архангельского собора и памятники письменности XVI в. // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 264–276; *Морозов В. В.* Икона «Благословенное воинство» как памятник публицистики XVI в. // Произведения рус. и зарубежного искусства XVI — нач. XVIII в. М., 1984. С. 17–31; *Самойлова Т. Е.* Новооткрытый «портрет» Василия III и идея святости государя и государева рода // Искусствознание. 1999. № 1. С. 39–58; *Она же.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 133–149, 156, 207–209, 223–224). Исследователи также отмечают связь «К. с.» с памятниками рус. средневеков. гимнографии (в частности, со *Стихирарем*) (*Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004. С. 115–120).

В «К. с.» впервые фиксируются рассказы и о святых не княжеского происхождения: о св. кнг. *Феодоре* (гл. 11 11-й степени), жене нижегородского князя *Андрея Константиновича*, и о блж. *Галактионе Белозерском* (гл. 1 17-й степени). Стремясь облегчить читателю знакомство с жизнеописаниями рус. святых в «К. с.», составитель ее Пространной редакции (рубеж XVI и XVII вв.) перед основным текстом поместил справочную статью «Новые чудотворцы», содержащую перечень рассказов о рус. святых с указанием соответствующих разделов книги. На этом основании Д. С. *Лихачёв* определил «К. с.» как «путеводитель» по России XVI в., «святой и державной», путеводитель, «который сам

является достопримечательностью и святыней», своего рода иконой «всех святых» Русского государства (*Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерус. лит-ры. Л., 1971<sup>2</sup>. С. 316–317). Представленный в «К. с.» материал активно использовался в агиографии XVII в., в частности, при составлении Четвх Миней иером. *Германа (Тулунова)* и Иоанна *Милютина*.

**Распространение.** «К. с.» относится к числу наиболее читавшихся памятников древнерус. книжности. О ее популярности свидетельствует богатая рукописная традиция: в настоящее время известно не менее 145 списков посл. четв. XVI–XVIII в. Списки «К. с.» находились в 6-ках владимирского Успенского собора, Новоиерусалимского в честь Воскресения Христова, Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы, Антониева Сийского во имя Св. Троицы и Димитриева Прилуцкого в честь Всемилошного Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мон-рей. Владельцами списков «К. с.» и ее читателями являлись патриархи *Никон* и *Адриан*, Новгородский митр. *Иов*, митр. Рязанский и Муромский *Иосиф*, император *Петр I Алексеевич*, царевич *Алексей Петрович*, дядя царицы Евдокии Лопухиной П. А. Лопухин, окольные А. Т. *Лихачёв*, Б. Ф. *Полибин*, А. П. *Протасьев*, ген.-майор Г. П. *Чернышёв*, М. В. *Ломоносов*, В. Н. *Татищев*, М. М. *Щербатов* и др. Также, вероятно, списками «К. с.» располагали патриарх *Филарет (Романов)* и царь *Феодор Алексеевич*.

Как следует из грамоты митр. Казанского смчч. *Ермогена* св. патриарху *Иову* 1592 г., первый также был знаком с «К. с.» (вероятно, с Чудовским списком) (см.: *Лихачёв Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1. С. CLIV–CLV). Возможно, по настоянию митр. Ермогена на рубеже XVI и XVII вв. в этот список на листы 142, 751 и 760 внесли записи, содержащие сведения об истории Казанской епархии и о начале почитания свт. *Гурия*, первого архиеп. Казанского. Согласно предположению *Сиренова*, записи могли быть выполнены непосредственно митр. Ермогеном.

Об интересе к «К. с.» в этот период свидетельствует создание неск. новых редакций. Так, ок. 1589 г. *Ионой (Думиньм)* была написана особая редакция «К. с.» — *Думинская (древ-*

нейший список — РГАДА. Ф. 381. № 346, 1594 г.). К рубежу XVI и XVII вв. относится составление Пространной редакции «К. с.» (ее древнейший список относится к рубежу XVI и XVII вв. — РГБ. Ф. 228. № 177) (Сиренов. 2007. С. 219–314).

После Смутного времени и утверждения новой династии потребовалось переосмысление исторического материала, к-рое могло бы дать дополнительные аргументы в пользу связи Романовых с потомками св. кн. Московского Даниила Александровича. В XVII в. было создано специальное ведомство — Записной приказ (1657–1659), которому было поручено «записывать степени и грани царственные» начиная с *Феодора Иоанновича* по время правления *Алексея Михайловича*. К 1682 г. относится упоминание «Палаты строения Степенной книги», к-рой, по-видимому, также было поручено продолжение «К. с.».

Ок. 1678 г. игумен *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы монастыря* Тихон составил новую редакцию «К. с.» — Латухинскую (древнейший список (ок. 1678–1679) — Нижегородская обл. б-ка. Ц-2658/2), к-рая активно перерабатывалась в XVIII в. В 1716–1718 гг. подьячий И. Ю. Юрьев по прямому указанию Петра I создал новую редакцию памятника — Юрьевскую. Переработчики «К. с.» стремились довести содержание памятника до современных им событий, делая порой обширные вставки из поздних документов.

«К. с.» использовалась при создании крупнейших памятников книжности XVI–XVII вв.: Лицевого свода (70-е гг. XVI в.; в работе над ним могли принимать участие книжники, ранее работавшие над «К. с.»), «Нового летописца» (30-е гг. XVII в.), «Истории о царях и великих князьях земли Русской» Ф. А. Грибоедова (1669), «Скифской истории» А. И. Лызлова (1692), Летописца славяно-русского (1698).

Значительное влияние «К. с.» оказала на историков XVIII — 1-й четв. XIX в. (Татищева, Щербатова и Н. М. Карамзина): она не только служила одним из важнейших источников сведений по рус. истории, но и во многом определяла композицию их работ, влияла на оценку событий прошлого. Так, в своих обобщающих трудах по истории России рус. историки Нового времени вслед за составителем «К. с.» материал

о прошлом группировали по периодам правления государей, заимствовали ряд исторических идей «К. с.» (напр., о преемстве Москвы Владимиру-на-Клязьме и Киеву), а монархию представляли в виде «палладиума» рус. истории (Карамзин).

Изд.: Книга степенная царского родословия, содержащая историю российской с начала оных до времени Государя Царя и Великого князя Иоанна Васильевича, сочиненная трудами преосвященных митрополитов Киприана и Макария, а напечатанная под смотрением... Г. Ф. Миллера. М., 1775. 2 ч.; Указатель к Степенной книге / Сост., ред.: Л. П. Автократов. СПб., 1883; ПСРЛ. Т. 21. Пол. 1–2; Из Степенной книги царского родословия // БЛДР. 2003. Т. 12. С. 322–535 [текст и пер.], 588–617 [коммент.]; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам / Ред.: Г. Д. Ленхофф, Н. Н. Покровский. М., 2007. Т. 1; 2008. Т. 2; Латухинская Степенная книга / Изд. подгот.: Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов. М., 2012; Юрьев И. Известие о житии и действиях державствующих великих князей российских / Изд. подгот.: Д. О. Серов. М., 2013. Лит.: Иосиф [Баженов], еп. Ист. достоверность сказания Степенной книги о первоначальной святыне г. Пскова. СПб., 1858; Ключевский. Древнерус. жития. С. 240–243, 245; Державин Н. С. «Степенная книга» как лит. памятник: Опыт исслед. лит. состава «Степенной книги» Г. Миллера. Батум, 1902; Белокуров С. А. О Записном приказе // Он же. Из духовной жизни московского общества XVII в. М., 1903. С. 53–84; Васенко П. Г. «Книга Степенная царского родословия» и ее значение в древнерус. ист. письменности. СПб., 1904. Ч. 1; он же. Синопсальный список Латухинской Степенной книги // ИОРЯС. 1904. Т. 9. Кн. 2. С. 294–302; он же. Трегубовская «Степенная» // Там же. 1907. Т. 12. Кн. 2. С. 360–367; он же. Составные части «Книги Степенной царского родословия». СПб., 1908; он же. Заметки к Никоновскому (Академическому) списку Степенной книги // С. Ф. Платонов ученики, друзья и почитатели: [Сб. ст.]. СПб., 1911. С. 62–69; он же. Академический список Латухинской Степенной книги // Докл. АН СССР. Сер. В. Л., 1929. № 15. С. 280–282; Серебрянский Н. И. Древнерус. княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 36–41, 79–80, 98, 131–132, 218, 232–233; Кусков В. В. «Степенная книга» как лит. памятник XVI в.: АКД. М., 1951; он же. О нек-рых особенностях стиля Степенной книги // Он же. Эстетика идеальной жизни: Избр. тр. М., 2000. С. 185–217; Зимин А. А. К изучению источников Степенной книги // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 225–230; Otten F. Die finiten Verbalformen und ihr Gebrauch in der Stepenaja kniga carskogo rodoslovija. B., 1973; Barnette W. Stepenaja Kniga: Sources, Their Adaptation and Development: Diss. Nashville, 1979; Miller D. B. The Velikie Minei Chetii and the Stepenaja Kniga of Metropolitan Macarii and the Origins of Russian National Consciousness // FzOG. 1979. Bd. 26. S. 263–382; Моисеева Г. Н. Древнерус. лит-ра в худож. сознании и ист. мысли России XVIII в. Л., 1980. С. 24, 33, 50, 202–203; Серов Д. О. Юрьевская Степенная и ее автор // Лит-ра и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибир., 1987. С. 115–127; он же. Степенная книга редакции Ивана Юрьева (1716–1718 гг.): АКД. Л., 1991; он же. Чудо в Юрьевской Степенной книге // ГДРЛ.

1992. Сб. 4. С. 318–328; Покровский Н. Н. Афанасий // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 73–79 [Библиогр.]; он же. Томский список Степенной книги царского родословия и нек-рые вопросы ранней истории памятника // Обществ. сознание и лит-ра: XVI–XX вв. Новосибир., 2001. С. 3–43; он же. Визант. дьякон Агапит (VI в.) и Московский митр. Афанасий (XVI в.) // Человек в культуре античности, средних веков и Возрождения: Сб. науч. тр. в честь юбилея Н. В. Ревякина. Иваново, 2006. С. 165–175; он же. О концепции святости рус. государей в представлении создателей Степенной книги царского родословия // Времена и судьбы: Сб. ст. в честь 75-летия В. М. Паняева. СПб., 2006. С. 97–107; Неберекштина Е. В. Митр. Афанасий и проблема авторства Степенной книги // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 126–153; она же. Поиски автора Степенной книги // Там же. С. 154–224; Турилов А. А. Древнейшая история славян и Руси в «Книге степенной царского родословия»: Хронология, круг источников, их отбор и использование // Славяне и их соседи: Миф и история: Тез. 15-й конф. М., 1996. С. 46–52; Lenhoff G. D. Unofficial Veneration of the Daniilovich in Muscovite Rus' // Московская Русь (1359–1584): Культура и ист. самосознание. М., 1997. С. 391–416; eadem. How the Bones of Plato and Two Kievan Princes were Baptised: Notes on the Political Theology of the «Stepennaja Kniga» // Die Welt der Slaven. Münch., 2001. Bd. 46. S. 313–330; eadem. The Tale of Tamerlane in the Royal Book of Degrees // Место России в Евразии. Вдпст., 2001. P. 122–129; eadem. Novgorod's Znamenie Legend in Moscow's Stepenaja Kniga // Московская Русь: Специфика развития. Вдпст., 2003. P. 175–182; eadem. The «Stepennaja Kniga» and the Idea of the Book in Medieval Russia // Germano-slavistische Beiträge: FS f. P. Rehder zum 65. Geburtstag. Münch., 2004. S. 449–458; eadem. The Construction of Russian History in Stepenaja Kniga // RES. 2005. T. 76. N 1. P. 31–50; eadem. The Economics of a Medieval Literary Project: Direct and Indirect Costs of Producing the Stepenaja Kniga // Russian History. Pittsburgh (Penn.), 2007. Vol. 34. P. 219–237; eadem. The Chudov Monastery and the Stepenaja Kniga // Religion and Integration in Moskauer Russland. Wiesbaden, 2010. S. 97–116; Крушов Д. Ю. Рассказ Степенной книги о «шестивях» в Орду митр. Алексия и царско-митрополичьи отношения 60-х гг. XVI в. // Минирские чт. Н. Новг., 2001. С. 67–84; Soldat C. Die Erzählungen über Empfängnis und Geburt russischer Herrscher in der Stepenaja kniga carskogo rodoslovija und ihr Zusammenhang mit alten slavischen Fruchtbarkeitsriten // Wiener slavistisches Jb. W., 2004. Bd. 50. S. 139–152; Охотникова В. И. Житие Всеволода-Гавриила в составе Степенной книги // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика. СПб., 2005. С. 484–503; Усачёв А. С. Забытое мнение о Степенной книге: (Из неопубл. наследия М. Я. Диева) // АЕ за 2004 г. М., 2005. С. 77–84; он же. «Долгий XVI век» российской историографии // Обществ. науки и современность. 2008. № 2. С. 104–115; он же. Степенная книга и древнерус. книжность времени митр. Макария. М.; СПб., 2009 [Библиогр.]; он же. Об исторической ценности древнерус. сообщений о чудесах: (На мат-ле чуда о свечении под Казанью 1552 г.) // ДРВМ. 2010. № 1(39). С. 112–116; он же. Об одном читателе Чудовского списка Степенной книги // Летописи и хроники: Новые исслед., 2009–2010. М.; СПб., 2010.

С. 281–287; *он же*. Комментарии к Степенной книге: Нек-рые доп. // ДРВМ. 2012. № 4(50). С. 108–119; *он же*. Митр. Афанасий и памятники рус. летописания сер. – 3-й четв. XVI в. // Летописи и хроники: Новые исслед., 2011–2012. М.; СПб., 2012. С. 253–274; *он же*. «Третий Рим» или «Третий Киев»? Московское царство XVI в. в восприятии современников // Обществ. науки и современность. М., 2012. № 1. С. 69–87; *он же*. Время создания Степенной книги: В продолж. дискуссии // ДРВМ. 2013. № 1(51). С. 115–124; *Gonreau P.* Pierre le Grand, lecteur de la Stepennaja kniga: À la recherche de précédents historiques à la déchéance du tsarévitch Alexis // RES. 2005. T. 76. N 1. P. 51–59; *Макарий (Веретенников)*, архим. Всероссийский митр. Афанасий (1564–1566) // *Он же*. Из истории рус. иерархии XVI в. М., 2006. С. 104–125; *Околович Н. Ф.* Жития святых, помещенные в Степенной книге / Вступ. ст., публ., коммент.: А. С. Усачев. М.; СПб., 2007; *Сиренов А. В.* Степенная книга: История текста. М., 2007; *он же*. Степенная книга и рус. ист. мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010; *Halperin Ch. J.* Stepennaja Kniga on the Reign of Ivan IV: Omissions from Degree 17 // SEER. 2011. Vol. 89. N 1. P. 56–75; *The Book of Royal Degrees and the Genesis of Russian Historical Consciousness* / Ed. A. Kleimola, G. D. Lenhoff. Bloomington (Ind.), 2011; *Богатырёв С. Н.* Датировка Степенной книги // ДРВМ. 2012. № 4(50). С. 77–94.

А. С. Усачёв

**«КНИГА ХИМЬЯРИТОВ»** [сир. *כְּתָבֵי הַחִמְיָרִיטִים*], анонимный памятник сир. агиографической литературы (1-я пол. VI в.). Текст сохранился в уникальном фрагментарном списке, который был переписан с более ранней рукописи неким Стефаном из храма св. Фомы в г. Эль-Карьятейн (на полпути между Дамаском и Пальмирой) 10 нисана (апр.) 1243 г. селевкидской эры (932 г. по Р. Х.). Он был обнаружен в частной коллекции супругов Вирен из Стоксунда (пригород Стокгольма) и введен в научный оборот швед. сирологом А. Мубергом в 1924 г.

«К. х.» посвящена гонениям на христиан в гос-ве Химьяр при царе-иудее *Йосефе Асаре Ясаре* (20-е гг. VI в.), к-рый в этом тексте именуется Масруком. Из 49 глав полностью или частично уцелели главы 7–9, 13–14, 16–17, 19–23, 42–49; содержание остальных известно благодаря их заголовкам, приведенным в оглавлении в начале рукописи (Fol. 3b–6b). «К. х.» открывается подробным рассказом о появлении иудеев в Химьяре и 1-м вторжении туда войск *Аксумского царства* (гл. 1–7; сохр. лишь небольшой фрагмент гл. 7). В дальнейшем повествование сосредоточено гл. обр. на преследовании *награнских мучеников* и в основном соответствует содержанию 2 посланий еп. *Симеона Бет-Аршамского*, но от-

личается от них более изысканным лит. стилем. В гл. 31 речь идет о пострадавших христианах в г. Мариб, в главах 29–30 и 32 – в обл. *Хадрамаут*, в частности в существующем и в наст. время в устье вадии Даван сел. Эль-Хаджарейн. В заключительных главах (40–49) сообщается о победоносном карательном походе аксумского царя Калеба (см. *Елезвой*) против Химьяра.

Проблема авторства «К. х.» до сих пор не решена. Автор был очевидцем нек-рых описанных событий и находился в *Хире* в янв. 524 г. одновременно с визант. послом свящ. *Авраамом*. Согласно гипотезе Муберга, поддержанной Н. В. *Пигулевской*, «К. х.» написал Сергей (Саргис; вариант – Гиваргис, т. е. Георгий), еп. Русафы (Сергиополя); по мнению И. Шахида – еп. Симеон Бет-Аршамский. Впрочем, оба этих предположения весьма уязвимы для критики.

Изд. и пер.: *The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work* / Ed., introd., transl. A. Moberg. Lund etc., 1924. (Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis; 7); *Войны Аксума в первой четверти VI в. н. э.: Книга химьяритов* / Введ., пер., коммент.: Г. М. Бауэр // *История Африки: Хрестоматия*. 1990<sup>2</sup>. С. 205, 210–222.

Лит.: *Shahid Ir.* The Book of the Himyarites: Authorship and Authenticity // *Le Muséon*. 1963. Vol. 76. P. 349–362; *Robin Ch. J., Beaucaup J., Briquel-Chatonnet Fr.* La persécution des chrétiens de Nagran et la chronologie himyarite // *Aram Periodical*. Leuven, 1999/2000. Vol. 11/12. P. 15–83; *Пигулевская Н. В.* Первоисточники истории кушито-химьяритских войн: (К истории торговли и дипломатии Византии на Востоке): *Книга химьяритов* // *Она же*. Сирийская средневековая историография: Исслед. и пер. СПб., 2000. С. 353–357; *Французов С. А.* Существовал ли Хаджарайн до ислама? // *ВДИ*. 2009. № 2 (269). С. 176–181.

С. А. Французов

**КНИЖНАЯ СПРАВА**, процесс исправления церковнослав. богослужебных и четых (в первую очередь Свящ. Писания) книг с целью кодификации текстов и церковнослав. языка.

В XIX – 1-й пол. XX в. начало К. с. связывали с деятельностью южнослав. (болгарских) книжников по нормализации (преимущественно орфографической, а также морфологической и лексической) церковнослав. языка в рамках афоно-тырновской реформы и относили, т. о., к кон. XIII–XIV в. «Мы не видим в XI–XIV вв. никаких попыток исправить богослужебные книги», – писал А. И. *Соболевский* (*Соболевский А. И.* Судьбы церковнослав.

языка. СПб., 1891. С. 22). Согласно совр. т. зр., общеслав. процесс К. с., в ходе к-рого формировались новые редакции канонических текстов и изводы церковнослав. языка, сопутствовал слав. письменности едва ли не со времени ее появления (см., напр.: *Сиромаха, Успенский*. 1987. С. 75; *Бобрин*. 1990. С. 62). Об этом, в частности, свидетельствует материал предпринятого Л. П. *Жуковской* исследования текстов Евангелий XI–XIV вв. *Жуковская* отмечает в них обилие лексических и грамматических замен. Исследователь связывает эти замены со стремлением книжников «быть понятными» (*Жуковская*. 1976. С. 61–62, 349). Не меньшую роль могло играть, по-видимому, и желание переписчиков учесть разночтения, представленные в различных списках. Централизованная справа богослужебных книг имела место в Болгарии (во всяком случае, в Восточной) в правление св. царя *Петра* (927–969/70), когда они приводились в соответствие с составом и структурой современных им греческих (вероятно, к-польских) кодексов. Результатом явилось массовое исключение из них оригинальных произведений, написанных учениками равноапостольных *Кирилла* (*Константина*) и *Методия*.

Последовательное исправление книг началось у юж. славян на рубеже XIII и XIV вв., когда возникло представление о том, что в процессе бытования церковнослав. тексты подвергаются порче. С этого времени и до посл. четв. XIV в. (времени Тырновского патриарха св. *Евфимия*) усилиями неск. поколений болг. книжников, трудившихся гл. обр. в общеслав. центрах книжности – монархиях *Афона* и *К-поля* (*Дионисий Дивный*, *Закхей* Философ (Вагил), старцы *Иоанн* и *Иосиф*, прп. *Феодосий Тырновский*, а также многие безымянные переводчики), была осуществлена книжная реформа, получившая наименование афоно-тырновской К. с. Необходимость этой работы была вызвана переходом православных Церквей на богослужение по *Иерусалимскому уставу* (окончательно утвердился в Византийской Церкви на протяжении XIII в.) и вместе с тем потребностью упорядочения церковнославянского языка, который под влиянием существенных изменений в живом болг. языке утратил к тому времени свой нормативный характер. Реформу, начатую

афонскими книжниками, продолжил в Болгарии Тырновский патриарх Евфимий, к-рый первую половину жизни подвизался в мон-рях К-поля и Афона и мог участвовать в этой филологической работе.

После завоевания Болгарии в 1393–1396 гг. османами центр культурной жизни у юж. славян переместился на неск. десятилетий в Сербию, где при дворе деспота св. *Стефана Лазаревича* и в основанном им Ресавском мон-ре (ныне мон-рь *Манасия*) основные принципы афоно-тырновской справки реализовались в т. н. ресавской справе и получили теоретическое обоснование в филологическом трактате *Константина Костенечского* «Сказание о письменех» (ок. 1424–1426). Одновременно до кон. 1-й трети XV в. продолжалась переводческая деятельность на Афоне.

Результатом К. с., проведенной на Афоне и в южнослав. книжных центрах, явилось создание новых редакций библейских и богослужебных книг, новых переводов и нормализация церковнослав. языка. В ходе афоно-тырновской и ресавской К. с. были переведены заново либо существенно отредактированы путем сличения слав. списков с греческими: 1) полный круг литургических книг и паралитургических сборники (Стишной Пролог, триодный Синаксарь, «студийская коллекция» гомилий, патриарший гомилярый, Маргарит и др.), необходимые для богослужения по Иерусалимскому уставу, а также восполняющие отсутствие дисциплинарной части в этом уставе Пандекты и Тактикон Никона Черногорца и «Книга о постничестве» свт. Василия Великого; 2) связанные с *исихазмом* аскетические и догматико-полемические сочинения (Лествица, сочинения *Дорофея Газского*, преподобных *Исаака Сирина*, *Симеона Нового Богослова*, *Григория Синаита*, свт. *Григория Паламы* и др.); 3) Евангелия и Псалтирь, афонские редакции к-рых были положены в XVI в. в основу печатных изданий и сохранились до наст. времени; 4) толкования на ряд библейских книг (Беседы свт. *Иоанна Златоуста* на кн. Бытие («Шестоднев»), толкования на Песнь Песней и Книгу Иова).

Афоно-тырновская К. с. имела архаизирующий характер и была направлена на сближение с греч. оригиналом с целью очистки слав. текстов от накопившихся в них ошибок;

греч. традиция рассматривалась как эталонная и не подвергавшаяся изменениям. С т. зр. деятелей афоно-тырновской реформы, слав. книжная практика предшествующего периода, допуская отступления от буквы греч. оригинала, делала возможным проникновение в слав. тексты локальных элементов, что привело к порче слав. книжности. Излагая мотивы справничной деятельности своего наставника Тырновского патриарха Евфимия, *Григорий Цамблак* указывал: «Первии преводителе — или за еже еллиньского языка же и учения не в конец ведети, или и своего языка дебелости служити — яже издаша книги не сложны в речех явишася, и разумению греческих писаний не согласны, дебелством же связаны, и негладки к течению глагольному, и тъкмо от еже именовати ся благочестивых книг верное имеху. Мног же вред в них крыяшесе — истинным догматом сопротивление; темже и многы ереси от сих произыдоша» (цит. по: *Мошин*. 1963. С. 96). В текстологическом отношении установки справщиков отразились в ориентации на современные греч. списки, в лингвистическом отношении — в ориентации на греч. языковые модели: в синтаксисе (сохранение количества и порядка слов во фразе, глагольного управления, ряда причастных и инфинитивных оборотов), в лексике (рост числа калек и заимствований), в словообразовании (калькирование, композита), а также в устранении локальных черт.

В международных центрах Православия — в К-поле и на Афоне — трудились и рус. книжники. В большинстве случаев они копировали южнослав. переводы, однако принимали и самостоятельные труды. Не позднее кон. XIV в. книжник, связанный с окружением Киевского митр. св. *Алексия*, создал в К-поле особую редакцию перевода НЗ на церковнослав. язык (см. *Чудовский Новый Завет*). Переводчик стремился к максимально точному отражению греч. оригинала, прибегая к поморфемному переводу, калькированию (на лексическом и синтаксическом уровнях), употреблению греч. флексий в грецизмах, воспроизведению начертаний графем α, ε, υ, ω и греч. лигатур, последовательной постановке акцентных знаков в подражание греч. минускулу (лингвистический анализ Чудовской редакции

НЗ см.: *Пентковская*. 2009). В филологической лит-ре высказывается гипотеза о существовании в окружении митр. Алексия (возможно, в *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ре*) группы переводчиков, связанных с К-полем и переведших помимо Чудовского НЗ также «Устав литургии» патриарха Филофея, Служебник и Триоди и т. о. подготавливавших переход богослужения Русской Церкви (первоначально, вероятно, в общежительных мон-рях, прямо или косвенно связанных с митр. Алексием) со Студийского на Иерусалимский устав. Списки этих переводов не получили в древнерус. рукописной традиции XIV–XV вв. широкого распространения (в XVII в. Чудовский НЗ использовался в ходе никоновской К. с. как авторитетнейший список) и были достаточно быстро вытеснены из обращения святогорскими переводами XIV в., пришедшими на Русь в эпоху 2-го южнослав. влияния кон. XIV — 1-й пол. XV в. (см. в ст.: *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*).

На рубеже XIV и XV вв., после длительного перерыва, восстановились прерванные монголо-татар. нашествием контакты Русской Церкви с др. правосл. Церквами, к-рые к этому времени перешли на богослужение по Иерусалимскому уставу (К-польская — в XIII в., Сербская и Болгарская — в 1-й пол. XIV в.). Начальный этап реформы богослужения и книжности на Руси в ходе 2-го южнославянского влияния связан с приемником свт. Алексия — Киевским митр. св. *Киприаном* (1390–1406), болгаринном и бывш. афонским иноком, при котором на Руси получили распространение Иерусалимский устав (рубежом XIV и XV вв. датируются списки Иерусалимского устава ГИМ. Син. № 320 и тесно связанного с ним в употреблении Стишного Пролога ГИМ. Чуд. № 17 из митрополичьего Чудова монастыря; тот же устав до 1406 г. имелся, вероятно, в *Андрониковом в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-ре*) и переводы библейских и богослужебных книг и аскетических сочинений, выполненные в кон. XIII–XIV вв. южнослав. (в первую очередь болгарскими) книжниками в Тырнове и на Афоне. Свт. Киприан перевел с греч. языка ряд гимнографических текстов.

В ходе 2-го южнослав. влияния на Руси утвердилась систематическая К. с. как продолжение процесса, начавшегося на Балканах. В древнерус. К. с. в этот период реализуются представления о книжной правильности, усвоенные от южнослав. книжников. Предшествующая эволюция церковнослав. языка рус. извода, когда в него проникали элементы живого языка, начинается рассматриваться как порча. «Максимальное приближение языка перевода к греческому тексту и архаизация письменного языка, изгнание из него всех элементов живого языка... становится идеалом и для русских книжников, правщиков и переписчиков церковных книг» (Чешко. 1981. С. 79). Искусственная реставрация церковнославянского языка осуществлялась на Руси через призму южнослав. книжной традиции, которая воспринималась как исконная, приближающая церковнославянский язык к греческому, а также как уже кодифицированная. Усилия справщиков были направлены преимущественно на орфографическую нормализацию по образцу среднеболг. тырновского правописания. Формируется новая норма рус. церковнослав. орфографии, в к-рую входит ряд южнослав. графико-орфографических особенностей: употребление буквы **а** в соответствии с [ja] вместо **ѡ**; использование **ї** перед гласными; употребление **ь** вместо **ъ** в конце слова после твердых согласных; написание буквы «еры» как **ы** вместо **ѣ**; употребление букв **ѡ, Ѣ, Ѥ, Ѧ, Ѩ, Ѭ, Ѯ** в грецизмах в соответствии с правописанием исходных греческих слов; восстановление употребления буквы **ж** как в соответствии с этимологией, так и в соответствии с [u]; восстановление употребления диграфа **ѡѣ** (и лигатуры **ѡѣ**) после согласных; употребление буквы «зело» **з** (**ѣ**), ранее использовавшейся только в числовом значении, и/или **з** в соответствии с [z]; написание **ѣ** вместо **ѣ** в словах с неполногласным сочетанием \***гѣ**; написание **ѣ** в соответствии с [ʼa] (мена **ѣ** ↔ **ѡ**); мена юсов **ж** ↔ **а** типа среднеболгарской; введение графем «о-очное» **о** **ѡ** **ѡ** и «о с крестом» **ѡ** (**ѡ**ко, **ѡ**чи, **ѡ**чима, **ѡ**крѣтъ); регулярное использование надстрочных знаков и знаков препинания и др. Специфическая южнослав. орфография в большинстве случаев оказалась скоропреходящей. В Московской Руси

она исчезла в сер. XVI в., тем не менее ее отдельные элементы закрепились в норме церковнослав. языка. Наиболее заметным морфологическим изменением, внесенным в ходе данной К. с., является употребление звательной формы собственных имен в значении именительного падежа: **Василіе, Николае**. Изменения в области синтаксиса и лексики были связаны гл. обр. с введением грецизмов, усвоенных через южнослав. посредство: одинарного отрицания (**ничтѡже ѡбъсть, ѣже ѡбъсть**), родительного восклицания (**ѡ славы**), образования сложных слов по греч. моделям. Редакции богослужебных книг, сформировавшиеся во время 2-го южнослав. влияния, использовались в Русской Церкви до К. с. сер. XVII в.

Реставрационно-пуристические идеи К. с. XIV–XV вв. стимулировали грамматическую рефлексию: была осознана необходимость системы правил, к-рая позволила бы контролировать стабильность текста и унифицировать языковые нормы. Постепенно грамматика стала критерием оценки правильности текста и ведущим фактором правки. К. с., основанная на грамматике, берет начало с деятельности прп. **Максима Грека**, афонского инока, приглашенного в Москву в 1518 г. для перевода и исправления богослужебных и богословских книг. Развернутое обоснование предпринятой им в России К. с. прп. Максим дал в сочинениях «Слово отвещательно о исправлении книг русских» и «Слово отвещательно о книжном исправлении», которые должны были опровергнуть возводимые на него обвинения в порче книг. В справщической деятельности ученого грека исследователи выделяют 2 этапа, различия между которыми обусловлены как лингвистическими установками книжника, так и типом исправляемых текстов.

На 1-м этапе — после прибытия в Москву в 1518 г. и до осуждения на Соборе в 1525 г. — прп. Максим занимался исправлением и переводом богослужебных и четких книг: Толковой Псалтири (ГИМ. Син. № 236), Апостольских Деяний с толкованиями, Цветной Троицы (ГИМ. Шук. № 329), Часослова, Евангелия, Апостола, Псалтири (РГБ. Троиц. № 315). На 1-м этапе своей деятельности преподобный видел причину неисправности рус. рукописей в недостаточном знании прежними переводчиками греч. языка, а также

«грамотики, и пиитикии, и риторикки, и самыя философии» (цит. по: *Максим Грек*. 1862. С. 62). Целью К. с. для Максима Грека являлась наиболее точная передача греческого текста в церковнослав. переводе. Это достигалось, с одной стороны, выверением слав. текстов по греч. подлинникам, с др. стороны — ориентацией на греч. языковые модели, что выразилось в использовании множества грамматических и лексических грецизмов. Характерной чертой языка прп. Максима является последовательное употребление перфектных форм со связкой в соответствии с формами 2 л. ед. ч. греч. аориста и имперфекта. Грекоориентированность данного употребления заключается в последовательном различении форм 2-го и 3-го лица ед. ч. простых прошедших времен в церковнослав. языке по образцу греч. языка: **ѡко ты сотвори ѡ** ⇒ **ѡко ты сотвори ѣси**, ср. греч. **ἐποίησας** (РГБ. Троиц. № 315. Л. 76 об.); **сто таше** ⇒ **стѡтал ѣси** (ГИМ. Шук. № 329. Л. 76) и др. В соответствии с греч. текстом Максим использовал полные и краткие формы прилагательных и причастий — греч. форма с артиклем передается полной слав. формой, форма без артикля — краткой: **градѣщен** ⇒ **градѣще**, ср. греч. **ἐρχόμενος**; **извода вѣтры** ⇒ **изводан вѣтры**, ср. греч. **ὁ ἐξέφυον** (РГБ. Троиц. № 315. Л. 159, 162). По греч. модели двойное отрицание заменяется одинарным: **да никтоже не ѡвѣржетса мене** ⇒ **да никто ѡвѣржетса мене** (ГИМ. Шук. № 329. Л. 77 об.) и др. Правка на лексическом уровне также носит грекоориентированный характер, грецизмы вводятся прп. Максимом как в основной текст, так и в качестве глосс: **масло** ⇒ **ѣлен**, **сѣнь** ⇒ **скѣнѣа** (Там же. Л. 40, 101 об.), **каділо** ⇒ **ѡ. мѣан** (РГБ. Троиц. № 315. Л. 97 об., 166 об.) и др. (анализ языковых исправлений, сделанных прп. Максимом Греком, см.: *Краевец*. 1991. Р. 249–265).

Иная лингвистическая установка — на «русификацию» церковнослав. языка — характерна для 2-го этапа филологической деятельности прп. Максима. В 1552 г. по просьбе своего ученика Нила (Курлятева) преподобный перевел с греческого Псалтирь (ГИМ. Увар. № 85; РНБ. Погод. № 1143). Язык перевода отличается как от традиц. редакции Псалтири, так и от языка текстов, правленных и переведенных прп. Максимом

в 20-х гг. XVI в. Если в 1-й период своей деятельности Максим Грек объяснял ошибки в текстах недостаточным знанием переводчиками греч. языка, то во 2-й период он усматривал причину ошибок в плохом знании церковнослав. языка рус. извода — «нашего», «русского» языка. Данная концепция К. с. полемически направлена против сторонников и продолжателей идей митр. Киприана. Это нашло выражение, в частности, в выборе источников при работе над переводом 1552 г. — прп. Максим опирался на докиприановскую редакцию Псалтири. Взгляды преподающего на правильность церковнослав. языка изложены в предисловии к Псалтири 1552 г., составленном Нилом (Курлятевым), к-рый так определяет достоинства нового перевода по сравнению с предшествующими, в т. ч. и с киприановским: «А прежнии переводницы нашего языка известно не знали, и они превели ино греческы, ово словенскы, и ино сербскы, и другая болгарскы, ихже не удовлишася преложити на рускы язык. А Киприан митрополит по-гречески гораздо не разумел и нашего языка доволно не знал же... И он мнился, что поправил псалмов по-нашему, а болши неразумие в них написал. В речех же и в словех все по-сербски написал... Сей переводчик (прп. Максим. — Е. К.)... добре ведал и знал наш язык... заньже отнюд нет речей по-сербскы или по-болгарскы, но все по нашему языку прямо з греческаго языка и без украшения» (цит. по: *Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — нач. XVII в. Л., 1975. С. 96–98*).

Правильность языка книжник в этот период связывает с устранением «чуждых», несвойственных «русскому» языку элементов, к к-рым относит маркированно книжные формы. Из вариантных форм церковнослав. языка Максим избирает те, которые объединяют его с русским, отказываясь т. о. от тех элементов, к-рые воспринимаются как специфически книжные. Так, вместо архаических форм винительного падежа вводятся формы родительного одушевленности: *порази еси всѣхъ вражьюцихъ мнѣ* (РНБ. Погод. № 1143. Л. 2); изымаются формы двойственного числа: *постави еси его на дѣла рѣкъ твоихъ* (Там же. Л. 2 об.); в 3 л. ед. ч. в соответствии с греч. аористом употребляется перфектная форма без связки: *дѣла моя смѣтилася* (Там же)

и др. Эта же установка на «русификацию» церковнослав. языка определила и отказ от нек-рых грецизмов, характерных для справки периода 20-х гг. XVI в. Напр., вместо родительного приименного, соответствующего греч. конструкции, используется дательный приименной: *в роуки враго его*, ср. греч. *εις χειρας εχθρου αυτου* (ГИМ. Увар. 85. Л. 36 об.); в отрицательных конструкциях вместо именительного падежа, обусловленного греч. текстом, употребляется родительный: *идеже не вѣ страха*, ср. греч. *οδ ουκ ην φοβος* (Там же. Л. 46); в отличие от грецизированных текстов, где греч. пассивные формы передаются возвратными глаголами, в Псалтири 1552 г. в этой функции используется конструкция аналитического пассива (страдательное причастие + спрягаемая форма глагола быти): *въ главахъ книгы писано е ѿ мнѣ* (Там же. Л. 35 об.) и др.

Проведенная прп. Максимом К. с. в соответствии с разработанными им грамматическими правилами была отвергнута современниками. Преподобного дважды судили (в 1525 и 1531). Среди предъявленных ему обвинений в порче церковных книг важное место занимали аргументы собственно лингвистического характера, в частности, возражения против замены аористной формы на перфектную во фразе в Цветной Триоди, соответствующей 5-му члену Символа веры: *седе одесную Отца* ⇒ *седел еси одесную Отца*. Противники прп. Максима, исходя не из глагольной парадигмы в церковнослав. грамматике, а из употребления тех или иных форм в церковнослав. письменности, упрекали его в том, что он «отлучил Христа от сидения одесную Отца». В соответствии с их представлениями перфект «седел еси» означает завершенность действия в прошлом (Христос сидел одесную Отца, но больше не сидит), тогда как аорист «седе» означает «стал (начал) сидеть» (Христос сел одесную Отца и продолжает сидеть в настоящем).

Воззрения прп. Максима Грека на принципы К. с. получили признание благодаря трудам его учеников (кн. А. М. *Курбского*, старца *Артемия*, опосредованно, возможно, Ивана *Федорова*). В Юго-Зап. Руси, входившей в XVI–XVII вв. в состав Речи Посполитой, идущая от прп. Максима традиция К. с. находит поддержку и развитие в деятельности острож-

ской библейской комиссии, организатором и покровителем к-рой был кн. *Константин Константинович Острожский*. В 1581 г. трудами кн. Острожского и его сподвижников: ректора острожской школы Герасима Даниловича Смотрицкого, ученых греков *Дионисия (Ралли-Палеолога)*, Евстафия Нафанаила, Феофана Эммануила Мосхопула, а также *Василия Суражского*, типографа и справщика Ивана Фёдорова — было осуществлено издание первого полного свода библейских книг на церковнослав. языке — *Острожской Библии*.

Острожская Библия, призванная стать опорой в полемике православных с католиками и протестантами, по замыслу ее составителей представляла выверенный по многочисленным источникам перевод Библии на слав. язык. В основу издания был положен список *Геннадиевской Библии* 1499 г., к-рый исправлялся по изданию греч. *Септуагинты*, вероятно по альдинской Библии 1518 г. Хотя при работе были также использованы *Вульгата*, чеш. Библия Мелантриха, «Библия руска» Ф. *Скорины*, а также ряд слав. текстов, члены острожского кружка декларировали следование греч. образцу. Септуагинта была признана ими наиболее правильным переводом Свящ. Писания, ближайшим как к евр. оригиналу, так и к слав. переводу Библии. Особенно радикальной правке по греч. альдинскому изданию были подвергнуты книги из Геннадиевской Библии, переведенные с латыни: эти книги были либо вновь переведены с греческого (1–2 Паралипоменон, 1–2 Маккавейские, Премудрости Соломона, главы 1–25, 46–51 прор. Иеремии), либо отредактированы по греч. источнику (1, 2 Ездры, Неемии). Впервые в Острожской Библии появилась еще одна ветхозаветная книга — 3-я Маккавейская, известная греческой и не известная лат. традиции. В наименьшей степени справе на уровне текста было подвергнуто Четвероевангелие: правка ограничилась удалением из Геннадиевской Библии лекционного аппарата.

Работа острожских редакторов была также нацелена на достижение лингвистической правильности. Перед создателями Геннадиевского свода стояла задача «фиксации» наличного актуального текста Священного Писания в церковнославянском

перевод» (*Иннокентий (Павлов)*. 2001. С. 43), а не его языковой нормализации. При подготовке Геннадиевской Библии не была проведена последовательная лингвистическая правка, язык этого кодекса представляет собой «довольно пестрое наложение разновременных переводов» (*Евсеев*. 1916. С. 21), сочетает не книжные формы («отклонения в сторону русского языка» — *Фостер*. 2001. С. 31–33) с тенденцией к архаизации. Книгопечатание как новая форма копирования текста предъявляло особые требования к стандартизации языка, поэтому для редакторов Острожской Библии задача языковой нормализации была очень важна. Она решалась, во-первых, через ликвидацию языковых «разностей», т. е. немотивированной вариативности. Последовательная унификация составляет основное содержание редакторской работы на графико-орфографическом и грамматическом уровнях. Так, книжники устраняют варьирование графем ѱ и ѱ̄, ѱ̄ и ѱ̄, ѱ̄ и ѱ̄, ѱ̄ и ѱ̄ в позиции абсолютного начала слова, устанавливая в качестве нормативных написания с ѱ̄, ѱ̄ и ѱ̄; преодолевают разноречивые именные и глагольные формы (род. ед. ч. *словесе* и *словеси* ⇒ *словесе*, род. мн. ч. *людѣи* и *людеи* ⇒ *людѣи*, им. мн. ч. м. р. причастий *входашен* и *входашѣи* ⇒ *входашен*, императив 2 л. мн. ч. *приведѣти* и *приведити* ⇒ *приведѣти*, имперфект *вѣхѣ* и *вѣхѣ* ⇒ *вѣхѣ* и т. п.). Исправлены грамматические ошибки, допущенные в Геннадиевской Библии в отношении собственно книжных форм, не имевших аналогов в живом языке (вокатива, двойственного числа, простых претеритов, кратких действительных причастий и др.). На лексико-семантическом уровне справа заключалась в последовательном устранении латинизмов, попавших в Геннадиевскую Библию из Вульгаты (ср. в *енигмати*. *вѣсы* ⇒ *вѣ гаданѣхы*, *легати* ⇒ *мѣжи посылы*), и не книжных лексем (ср. *волость* ⇒ *предѣлъ*, *которыа* ⇒ *иже*). После выхода в свет Острожская Библия получила значение языкового образца и определила дальнейшее развитие библейской К. с. у правосл. славян. Этот свод стал основой всех последующих публикаций слав. Библии — Московской Библии 1663 г., Елизаветинской Библии 1751 г.

Проведенной в Остроге К. с. не был удовлетворен Львовский еп. *Геден* (*Балабан*), замысливший самостоя-

тельно издать «исправленную» слав. Библию. С этой целью он попросил Александрийского патриарха *Мелетия I Пугаса* прислать греч. Библию, к-рая «чиста от блудов». Результатом К. с., осуществленной под рук. еп. *Гедена* в организованных им стрятинской и крылоской типографиях, явилось издание ряда богослужебных книг, в частности, *Службника* (1604) и *Требника* (1606), в предисловиях к к-рым указывалось, что книги «прилежно изследованы и исправлены по древним звонам и греческим последованиям» (цит. по: *Титов*. 1918. Т. 1. С. 58). При подготовке книг в случае разночтений издатели либо следовали современным греч. текстам, либо выбирали вариант, к-рый был широко принят на украинско-белорус. землях.

В 1-й пол. XVII в. К. с. осуществлялась в типографии Киево-Печерского мон-ря, где был издан ряд богослужебных книг, ориентированных на греч. новопечатные издания (в первую очередь венецианские издания XVI–XVII вв.), о чем свидетельствуют предисловия к этим книгам: *Постную Триодь* (1627) сверил «с греческим звоном» *Памва (Беринда)*, *Службник* (1629) был исправлен *Тарасием (Земкой)* «от еллинскаго звону истиннаго», *Цветная Триодь* (1631) также была сверена *Тарасием (Земкой)* по греч. источникам. Киевские книжники подчеркивали, что изданные в Венеции «еллинские» церковные книги исправны, а в «славенских» — «множайшаа и бесчисленнаа погрешения» (*Службник*. К., 1629. Л. 14) (цит. по: *Титов*. 1918. Прил. С. 210–211). Грекоориентированность этой К. с. явилась закономерным следствием тесных контактов *Западно-русской митрополии*, входившей в состав К-польского Патриархата, с греческим и южнослав. правосл. миром. При проведении К. с. на языковом уровне книжники руководствовались идеей «подобия» церковнослав. языка греческому: «Маает бо вем язык славенский токову в себе силу и зацность, же языку грецкому якобы природне съгласует, и властности его съчиняется: и в переклад свой приличне, и не яко природне он берет и приимет, в подобны спадки склонений и съчинения падаючи... наизвязнейшее сложное грецкое слово подобных также завязным, и сложным по славенску выложити есть можно» (цит. по: Там

же. Т. 1. С. 74–75). В текстологическом отношении К. с., осуществлявшаяся типографией Киево-Печерского монастыря, привела к созданию новой редакции литургических текстов, к-рая в большей степени, чем редакция, принятая в Московской Руси, соответствовала греч. источникам.

Помимо греч. влияния юго-западного рус. богослужебные книги испытали сильное воздействие лат. изданий, особенно усилившееся при Киевском митр. св. *Петре (Могила)*, который сам принимал деятельное участие в преобразовании богослужения и сопутствующей этому К. с. по греч. и отчасти лат. образцам. Так, при подготовке издания *Требника* (К., 1646), которое до XX в. широко использовалось на укр. и белорус. землях, *Петр (Могила)* использовал в качестве источников не только греч. евхологии, но и католич. *Rituale romanum* (Romae, 1615), откуда им были заимствованы ок. 20 чинопоследований, не встречавшихся в православных богослужебных книгах.

В Московской Руси офиц. статус К. с. определило постановление *Стоглавого Собора 1551 г.*, вменившее в обязанность духовенству наблюдение за правильностью церковных книг, к-рая связывалась с ориентацией на слав. рукописную традицию. «Неправленные» и «описливые» рукописи требовалось соборно поправить «з добрых переводов» (*Стоглав*. СПб., 1863. С. 95). Авторитетное орфографическое руководство того времени «О множестве и о единстве» заканчивается грозным предостережением: «аще кто написавъ книгѣ и не испрѣва принесть на свѣшрь, да вѣдетъ проклятъ» (*Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке // *Исследования по рус. языку*. СПб., 1885/1895. Т. 1. С. 722).

Особую актуальность К. с. приобрела в связи с появлением в Московской Руси книгопечатания, начавшегося деятельностью т. н. анонимной типографии (создана в Москве в 1553) и трудами *Ивана Фёдорова* с *Петром Тимофеевым Мстиславцем*, затем продолженного на Московском *Печатном дворе*. Основной задачей типографий было издание богослужебных книг, что активизировало К. с. с целью создания кодифицированных редакций. На Печатном дворе работали справщики, в обязанности к-рых входила подготовка книг к изданию и контроль

над правильностью языка и текста. Состав справщиков в XVII в. известен из документов Приказа книгопечатного дела (РГАДА. Ф. 1182), гл. обр. из приходно-расходных книг Печатного двора. Справщики принадлежали к ученой элите своего времени. «В течение XVII в. в звании справщиков являются почти все передовые люди того времени, все известные представители тогдашней учености» (*Прозоровский*. 1896. С. 163–164). Аналогичным образом характеризовал справщиков и И. Д. Мансветов: «Это были люди, в которых выражалось умственно движение Руси в течение всего XVII века» (*Мансветов*. 1883. С. 30).

В своей редакторской деятельности справщики нач. XVII в. руководствовались традици, пониманием книжной правильности, закрепленной Собором 1551 г. Вместе с тем в К. с. этого периода находит продолжение традиция филологической критики канонических текстов, связанная с прп. Максимом Греком, которая поддерживалась прежде всего в Троице-Сергиевом мон-ре, где прп. Максим провел последние годы жизни. В период междупатриаршества — 1616–1618 гг. — в мон-ре по царскому повелению было принято исправление Третьяка (М., 1602). Характерно, что в царской грамоте, направленной в 1616 г. в Троицкий мон-рь, в качестве требования к справщикам указывалось знание грамматики и риторики: исправление Третьяка предписывалось поручить тем монахам, к-рые «подлинно и достохвално извещни книжному учению и грамотику и риторико умеют» (ААЭ. Т. 3. № 329. С. 483). На основании этой грамоты правой Третьяка было приказано заняться троицкому архим. прп. Дионисию (*Зобниновскому*), насельнику мон-ря *Арсению Глухому*, священнику мон-ря *Иоанну Наседке*, старцу *Заххею* и др.

Справа Третьяка велась по 20 слав. спискам и по 5 греч. рукописям и изданиям. Среди слав. рукописей наиболее авторитетными для справщиков были тексты митр. Киприана и Максима Грека: список 1481 г. с *Киприана (митрополита) Служебника* 1395 г. и Канонник в редакции Максима Грека. Работа была закончена в 1618 г. В процессе К. с. помимо грамматической унификации в Третьяк были внесены следующие основные изменения: 1) из молитвы чина великого освящения воды на

Богоявление были исключены слова «и огнем» (ранее молитва читалась: «Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым и огнем»); 2) был исправлен недостаток славословий в завершениях молитв: молитвы, обращенные к Одному из Лиц Св. Троицы, в Третьяке 1602 г. нередко оканчивались славословием Трех Лиц. Неверные славословия справщики обнаружили и в др. книгах, особенно много их было в Уставе 1610 г., изданном головщиком Троице-Сергиевого мон-ря Лонгином Коровой и уставщиком Филаретом.

Лонгин оклеветал справщиков перед патриаршим местоблюстителем митр. *Ионой*, обвинив их в «порче» богослужебных книг. В основе конфликта между троицкими справщиками и их оппонентами (Лонгином и Филаретом, священ. Филиппом, диак. Маркеллом, архим. Чудова мон-ря Авраамием, канонархом *Новоспаского московского в честь Преображения Господня мон-ря* Дорофеем и др.), вылившегося в полемику на Соборе 1618 г., лежали противоположные взгляды на принципы К. с., на возможность редактирования библейских и богослужебных книг, на допустимость грамматических критериев в К. с. Взгляды троицких справщиков на книжную правильность основаны на учении о грамматике как инструменте интерпретации сакральных текстов. Целью справки признаётся смысловая точность текста, которая достигается грамматическим анализом слов и форм. Справщики обвиняли своих оппонентов в том, что они «единого речения грамматического учения не знают — ни времени, лиц, ни родов, ни числа» (*Скворцов Д. И.* Дионисий (Зобниновский), архим. Троице-Сергиева мон-ря (ныне лавры). Тверь, 1890. С. 432). Обвинители троицких справщиков возражали против подхода к справе на основе грамматики, к-рую они считали «внешней мудростью», противоположной подлинному благочестию (о негативном отношении к грамматике в Московской Руси в XVI–XVII вв. см.: *Успенский*. 1994). На Соборе 1618 г. справщики были обвинены в ереси и осуждены. Позже они получили поддержку патриарха *Филарета*, вернувшегося в июне 1619 г. в Москву из польск. плена: специально созданный патриархом в 1619 г. Собор завершился оправданием справщиков. Прп. Дио-

нисию был пожалован клобук, Арсения назначили справщиком Печатного двора, Иоанна Наседку — священником кремлевского Благовещенского собора (позднее стал ключарем кремлевского Успенского собора). Во время Патриаршества Филарета они продолжали заниматься К. с.

Взгляды прп. Дионисия и его сотрудников стали определяющими в К. с., осуществлявшейся при активной поддержке патриарха Филарета (1619–1633) и продолжившейся при патриархе *Иоасафе I* (1634–1640). При патриархе Филарете был издан полный комплект богослужебных книг: 12 месячных Миней (1619–1630), Служебник (4 издания: 1623, 1627, 1630, 1633), Часослов (5 изданий: 1628, 1631 — дважды, 1632, 1633), Апостол (4 издания: 1621, 1623, 1631, 1633), Третьяк (4 издания: 1623, 1624, 1625, 1633), Минея общая (4 издания: 1625, 1626, 1629, 1632), Евангелие (3 издания: 1627, 1628, 1633), Псалтирь (6 изданий: 1620, 1622, 1624, 1629, 1631, 1632), Псалтирь следованная (3 издания: 1626, 1628, 1632), Третьяк постная (2 издания: 1621, 1630), Устав церковный (1633 — дважды), Третьяк цветная (2 издания: 1621, 1630), Шестоднев (2 издания: 1625, 1626), Евангелие учительное (2 издания: 1629, 1633), Октоих (1631. 2 ч.), Канонник (1631). Столь же активной работа Московского Печатного двора была и при патриархе Иоасафе I: было выпущено 23 книги — больше, чем при патриархе Филарете.

Основное внимание справщиков было сосредоточено на том, чтобы привести «во единогласие потребы и чины церковного священноначалия» (цит. по: *Воскресенский С.* 1882. С. 14). Понимание правильности определялось господствующей в Московской Руси в 1-й пол. XVII в. идеологией культурного изоляционизма и связывалось с рус. традицией как сохранившей исконную «чистоту». В качестве источников К. с. использовали собранные по особому указу царя и патриарха древнерус. рукописи — «книги харатейныя добрых переводов древних» (Там же), к-рые противопоставлялись новым греч. изданиям и исправленным по ним юго-западнорус. книгам. Новопечатные греч. книги, отражавшие немного иную, чем в Московской Руси, богослужебную практику, были, кроме того, идеологически

неприемлемы для московских книжников: по мнению русских, принятие греками Флорентийской унии (1439) (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*) и падение К-поля (1453) привели к исчезновению у греков истинного благочестия, к тому, что греки «ныне живут в теснотах великих между неверными... и для того вводят иныя веры в переводы греческаго языка» (цит. по: Прения литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Ильею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катехизиса // *Летописи Тихонравова*. 1859. Т. 2. С. 87). Столь же негативным было и отношение к юго-западнорусским богослужебным книгам, к-рые рассматривались как зараженные латинством или протестантизмом. В 1627 г. вышел указ царя *Михаила Феодоровича* и патриарха Филарета, запрещавший покупку и продажу как рукописных, так и печатных «литовских книг» в пределах Московского царства (ранее, на Соборе в 1620, было принято решение прекрещивать правосл. выходцев из украинско-белорус. земель).

Принципы языковой нормализации, к-рыми в ходе филаретовской и иоасафовской К. с. руководствовались московские справщики (Арсений Глухой, Иоанн Наседка, Григорий Анисимов, Антоний Крылов и др.), состояли в следовании традиционным текстам — употреблению «от древних ведущих доброписцов нашей Великия Руси» и во владении «грамматическим любомудрием», «осмочастным разумением», т. е. ориентацией на трактат «О осми частех слова» (цит. по: *Бобрин*. 1990. С. 73). Так, проводя правку *Требника* (1624) и *Служебника* (1627), исправляя «описи в точках, и в запятых, и в накончениих», московские книжники обосновывали правильность вносимых ими изменений знанием этого грамматического трактата, что позволяло им «осмь частей слова разумети и к сим пристоящая, сиречь роды, и числа, и времена, и лица, звания же, и залогии» (цит. по: *Николаевский*. 1890. Ч. 2. С. 443). Справщики осознавали непоследовательность их К. с., несовершенство использованных текстологических и лингвистических критериев, соответственно они допускали возможность ошибок, что специально оговаривали в послесловиях. Ср., напр., послесловие к *Требнику* (М., 1639):

«Молим же вы... аще что узрите в них нашим забвением или неведением просто что и неисправлено или погрешно от неразумия, то простите нас грешных»; послесловие к Псалтири (М., 1641): «Аще вникнувшие обратите в ней неукрашение в словесех, или погрешение в речех, или неудобение в деле... да исправите, молимся» (цит. по: *Тальберг Н. Д.* История Русской Церкви. Джорд., 1959. С. 410).

Патриаршество *Иосифа* (1642–1652) было ознаменовано как значительным расширением книжного репертуара Московского Печатного двора, так и началом формирования новой программы К. с. При сохранении богослужебных изданий начался выпуск четких и учебных книг — были изданы: Учебная Псалтирь (8 изданий: 1642, 1645, 1647, 1648 — дважды, 1649, 1650, 1651), Пролог (2 издания: 1642, 1643), «Соборник о чести св. икон и о поклонении» (1642), Лествица св. Иоанна Синайского (1647), Поучения Ефрема Сирина (4 издания: 1647 — дважды, 1652 — дважды), Благовестник *Феофилакта Болгарского* (1648), Поучения аввы Доротея (1652 — дважды) и др. Подготовка изданий осуществлялась под руководством и при непосредственном участии главных справщиков Печатного двора — протопопа московского собора во имя Черниговских чудотворцев *Михаила Стефановича Рогова* (1640–1649) и *Иоанна Наседки* (1649–1651, в должности справщика в 1638–1649, 1651–1652). Их профессионализмом исследователи объясняют совершенствование К. с. в этот период. Справщиками на Печатном дворе в эти годы трудились архим. *Андроникова в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-ря Сильвестр*, протопоп *Алекса́ндро-Невского собора Иоаким*, старцы *Авраамий*, *Савватий*, *Евфимий* и *Матфей*, светские лица *Шестак* (*Шестой*) *Мартемьянов*, *Захарий Афанасьев*, *Захарий Новиков* и др.

В этот период закладывались основы нового этапа К. с., вызванного изменением политической концепции при царе *Алексее Михайловиче*. В 40-х гг. XVII в. одновременно со стабилизацией российской государственности концепция культурного изоляционизма сменилась концепцией универсализма. Рус. гос-во добилось признания своего лидирующего положения в правосл. ми-

ре, а рус. царь, единственный правосл. правитель в то время, воспринимался как наследник визант. василевса. Установка на византизацию царской власти и рус. жизни в целом, утвердившаяся при *Алексее Михайловиче*, диктовала необходимость поиска согласия между славянской и греческой богослужебными традициями. При обращении к греч. традиции в качестве посредника привлекалась традиция украинско-белорусская. В 40-х гг. XVII в. на Московском Печатном дворе переиздавались юго-западнорус. книги: «*Кириллова книга*» (1644), «*Книга о вере*» (1648), *Краткий катехизис Петра* (*Могила*) (1649) и др.; в *Кормчей книге* (1650) была воспроизведена статья «О тайне супружества» из *Требника Петра* (*Могила*). В К. с. начали использоваться юго-западнорус. библейские и богослужебные тексты. Так, в послесловии к *Учительному Евангелию* (1652) справщики указывают, что они пользовались для «свидетельствования и справления» и книгой острожской печати, что предвосхищает широкое обращение к юго-западнорус. изданиям на следующих этапах К. с. — никоновском и иоакимовском. В качестве одного из основных источников готовившейся в Москве библейской К. с. рассматривалась *Острожская Библия*, к-рая широко цитировалась московскими книжниками в просветительских и полемических целях, напр., фрагменты из нее были включены в составленное справщиками «*Патриаршее поучение*» (1643). В Россию для учительной и справщической деятельности приглашали образованных клириков из Речи Посполитой. В 1649 г. царь *Алексей Михайлович* обратился к *Киевскому митр. Сильвестру* (*Косову*) с просьбой прислать в Москву ученых книжников, к-рые были бы «*Божественнаго писания ведущи и еллинскому языку навичны*», прежде всего «*для справки Библии греческие на словенскую речь*» (СГД. Ч. 3. С. 449–450). В Москву приехали ученые киевские монахи *Епифаний* (*Славинецкий*), *Арсений Сатановский*, *Дамаскин* (*Птицкий*). В 50–60-х гг. XVII в. *Епифаний* (не состоявший в штате Печатного двора) стоял во главе К. с.

Иосифовские справщики осознавали нерезультативность справки, основанной на одних лишь текстологических соображениях (не было

критериев для выделения наиболее исправных кодексов, вместе с тем указания рукописей оказывались противоречивыми) и неизбежность обращения к грамматическим критериям. О ключевой роли в К. с. грамматического знания — «осмочастнаго разумения и правления в родех, в числех, в падежах, во временах, в лицах, в наклонениях» Михаил Рогов и Иоанн Наседка заявляли в послесловиях к «Службам и житию Николая Чудотворца» (М., 1643. Л. 246) и Апостолу (М., 1644. Л. 312 об.). В Учебной Псалтири 1645 г. они дали подробные сведения о родительном падеже. Понимание необходимости применения грамматических критериев и последовательной языковой нормализации обусловило обращение справщиков к Грамматике *Мелетия (Смотрицкого)* (Евье, 1619), содержащей развернутую кодификацию церковнослав. языка, и осуществление в 1648 г. на Московском Печатном дворе ее переиздания. Предисловие Михаила Рогова и Иоанна Наседки к новому изданию, обосновывающее понимание грамматики как разновидности богословия и включающее обширные цитаты из Слов прп. Максима Грека о книжном исправлении, явилось апофеозом утверждения грамматически мотивированной К. с. Грамматика 1648 г., получив статус «официального издания московской грамотности» (*Ягич И. В.* История слав. филологии. СПб., 1910. С. 3), служила теоретической основой и инструментом для решения практических задач никоновской и послениконовской К. с.

Начатая по инициативе царя Алексея Михайловича реформа богослужения по греч. образцу и обеспечивающая ее К. с. получили последовательную реализацию при патриархе Никоне (1652–1658), с именем которого они и связываются. В 1653 г. патриарх Никон перевел Московский Печатный двор в свое непосредственное подчинение (ранее типография состояла в ведении Дворцового приказа), сам назначал справщиков и давал им указания, активно продвигая К. с. Первым изданием, воплотившим никоновские идеи по преобразованию русского богослужения, стала Следованная Псалтирь (11 февр. 1653), в к-рой по указанию патриарха были опущены статьи о числе поклонов на молитве прп. Ефрема Сирина и о *двоперстии*, за-

нимавшие видное место в предшествующих изданиях Псалтири. Справщики, высказавшие свое несогласие, были уволены, среди них старец Савватий и иером. Иосиф (Иоанн Наседка). Спустя 10 дней, в начале Великого поста 1653 г., патриарх Никон разослал по московским церквям «Память» о замене части земных поклонов на молитве прп. Ефрема Сирина поясными и о введении троеперстного крестного знамения вместо двуперстного. С этого времени начался протест против богослужебной реформы и К. с.— церковный раскол.

Патриарх созвал в Москве в 1654 г. Собор, осудивший действия его противников и постановивший исправить основные богослужебные книги. Текст первой исправленной книги — Служебника и исправленный текст Символа веры были одобрены на Соборе в 1655 г. В том же году Служебник был напечатан и введен для всеобщего употребления в Русской Церкви. В 1655 г. был издан, но не обнародован сб. «Скрижаль», содержащий офиц. обоснование реформ, в составлении к-рого принимал непосредственное участие патриарх Никон. После издания Служебника и «Скрижали» патриарх почти не следил за ходом К. с., передав ее в руки справщиков, и занимался только разработкой чина архиерейского служения. Издание новоисправленных книг на Печатном дворе продолжилось: вышли Триодь постная (1656), Евангелие (1657), Служебник (4 издания: 1657 — дважды, 1658 — дважды), Ирмологий (1657), Псалтирь следованная (2 издания: 1658, 1660), Требник (1658), Пролог (2 издания: 1659–1660, 1661–1662), Минеи служебные, общая и праздничная (1660–1663), Триодь цветная (1660) и др. Результаты К. с. были официально утверждены решениями *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* с участием вост. патриархов, постановившего: «Книги новопреводныя, исправленыя печатныя суть правы и согласны с нашими греческими книгами» (Служебник. М., 1667. Л. 3). На этом же Соборе был низложен патриарх Никон.

После избрания на патриарший престол *Иоакима (Савёлова)* (1674) работа по исправлению богослужебных книг продолжилась на основе тех же принципов. Никоновская и иоакимовская К. с. рассматриваются исследователями как 2 этапа

единого процесса, результатом которого явилась унификация богослужения и создание общерус. извода церковнослав. языка. По-видимому, единственным существенным отличием иоакимовского периода К. с. от никоновского было изменение условий работы справщиков. При патриархе Иоакиме контроль над деятельностью справщиков усилился, был издан ряд указов (в 1674 и 1676), жестко регламентировавших внесение исправлений, вводивших цензуру патриарха и соборное свидетельствование новоисправленных книг. Одной из основных причин ограничения деятельности справщиков явилась тревога властей в связи с широким распространением *старобрядчества* и недовольством, вызванным изменениями в богослужебных книгах.

Никоновская литургическая реформа, направленная на унификацию обрядов по греческому образцу, радикально изменила представления о задачах К. с.: редактирование должно было привести московские богослужебные книги в соответствие с греческими. Основными источниками справки были заявлены слав. рукописная традиция и греч. книги. На Соборе 1654 г. было принято решение «впредь быти исправлению в печатном тиснении Божественным книгам против древних харатейных и греческих книг уставов, потребников, служебников же и часословов» (цит. по: *Макарий (Булгаков), архиеп.* История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855. С. 146–147). Грекоориентированный характер никоновской К. с. определил изменения в составе справщиков, к справе были привлечены греч. книжники: *Арсений Грек* (не позднее 1654–1662), *Дионисий Грек* (1663–1669), занимавшие в 60-х гг. XVII в. ведущее положение среди справщиков. Активное участие в К. с. принимали сведущие в «еллиногреческом языке» *Захарий Афанасьев* (1641–1678), *Евфимий Чудовский* (1652–1690, возможно с перерывами), *Иосиф (Белый)* (1657–1689). В роли координатора К. с. выступал пользовавшийся непререкаемым авторитетом *Елифанний (Славинецкий)*, который осуществлял подбор греч. источников и выполнял переводы с греч. языка. Длительная работа на Московском Печатном дворе этих видных книжников обеспечила преемственность

иоакимовской К. с. в отношении никоновской реформы, а также стабильность и единство печатных книг во 2-й пол. XVII в. в текстологическом и языковом отношениях. Греко-ориентированность никоновской К. с. и участие в ней греков, прежде всего осужденного ранее за «еретичество» Арсения Грека, вызвали резкий протест старообрядцев.

Хотя справщики декларировали проведение К. с. по греч. оригиналам и древним рукописям, о чем неоднократно заявляли в предисловиях к изданиям (см., напр., предисловие к Службнику (М., 1655)), на деле, однако, исправление проводилось преимущественно по юго-западнорус. печатным изданиям. Юго-западнорус. источники были авторитетны для никоновских справщиков, поскольку в ходе киево-могилянской К. с. в типографии Киево-Печерского мон-ря в 1-й пол. XVII в. тексты были исправлены по совр. греч. богослужебным книгам и соответствовали совр. греческой богослужебной практике, следов., отвечали основным целям никоновской К. с. О широком использовании юго-западнорус. изданий в ходе никоновской К. с. свидетельствуют корректурные экземпляры («ковычные книги») московских справщиков. Корректурный экземпляр Службника (1655) представляет собой стрягинский Службник (1604) (РГАДА. Ф. 1251. Д. 852/2); московское издание Постной Триоди (1656) правилось по киевским изданиям 1627 и 1648 гг. (Там же. Д. 1025/2); в основу московского издания Требника (1658) положен киевский Требник (1646) (Там же. Д. 978/2, 1083; ГИМ. Син. № 307); корректурной книгой Цветной Триоди (1660) была киевская Триодь (1631) (ГИМ. Син. № 323). Московское издание «Книги о священстве» свт. Иоанна Златоуста (1664) основано на львовском издании 1614 г. В сложных случаях осуществлялась сверка с греческим текстом, подтверждаемая пометами писцов, как, напр., в кovyчном экземпляре Службника 1655 г.: «В греческом сего несть» (л. 13–13 об.), в корректурном экземпляре Требника 1658 г.: «Посмотреть в греческом» (л. 214), «со греческого» (л. 4). Те же принципы характерны для иоакимовской sprawy. Патриарх Иоаким указывал править книги по юго-западнорусским изданиям (*Харламович К. В.* Малороссийское влияние

на великорусскую церковную жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 436). Кovyчный экземпляр московского Апостола 1671 г., правленный в 1679 г. *Сильвестром (Медведевым)*, мон. Иосифом, иереем Никифором «с товарищи», содержит исправления, которые нередко снабжены на полях пометой «киевск», т. е. ссылкой на киевское издание (РГАДА. Ф. 1251. Д. 14).

Зависимость никоновской и послениконовской К. с. от книг «литовской печати» была очевидна для противников реформ и подвергалась ими критике. Так, инок Савватий писал в челобитной в 60-х гг. XVII в.: «Нрав по грехом таков у нынешних московских грамматиков: что новое ни объявится, за тем и пошли, а старое свое доброе покинув... печатают от литовских печати взяв. А прежде сего на Москве литовские печати непотребные речи правили, а ныне опять за то же принялись; забыли то, яко иные литовские печати книги на Москве и огню предавали» (Три челобитные. 1862. С. 44). Др. старообрядческие деятели (Никита Добрынин, инок Сергей) также укоряли Никона за то, что он исправлял книги по юго-западнорус. образцам — «с людских требников Петра пана Могильска», «с польских службников» и т. п. (см.: *Кантрев.* 1996. С. 459–460).

Наряду с юго-западнорус. и греч. изданиями в К. с. использовались и др. книги. При подготовке Требника (1658), сверявшегося с греч. образцом, привлекались слав. Требник из Чудова мон-ря, серб. Требник XV в., привезенный *Арсением (Сухановым)* с Афона, издания Московского Печатного двора.

Для иоакимовской К. с. характерно усиление грекофильских настроений, богослужебные книги могли правиться уже непосредственно по греч. источникам. Ориентацию на греч. образцы демонстрирует Типикон (1682), правленный Иосифом (Белым) и Евфимием Чудовским. Греч. изданиями Миней, Триоди, Псалтири, а также предположительно Анфологии, Типикона и Часослова руководствовалась комиссия по справе Службных Миней в составе Никифора Семёнова, старцев Сергея и Моисея и Евфимия Чудовского, начавшая свою работу 1 сент. 1683 г. Окончательное редактирование Миней осуществлял Евфимий, который вслед за своим учителем

Епифанием (Славинецким) стремился к максимальному приближению церковнослав. языка к греческому, точному следованию греч. оригиналу, сохранял порядок и структуру греч. слов, глагольное управление и др. Основанная на буквализме грецизация церковнослав. языка, проведенная Евфимием («подобает истинно и право преводити от слова до слова, ничто разума и речений прменяя» — ГИМ. Син. № 369. Л. 74), вызвала негативную реакцию. После выхода из печати в мае 1690 г. первых Миней (за сентябрь, ноябрь и декабрь) Евфимий был отстранен от sprawy по обвинению в том, что он «странныя реченія... приписывал... с греческих переводов без указа великих государей... и от тех же приписных ево Ефимьевых нововводных странных речений, которые в тех месячных Минеях напечатаны, многие люди сумневаются, и в церквах Божиих чинятца мятежи, и их, великих государей, денежной казне от переделок убытки многие» (цит. по: *Мансвентов.* 1883. С. 57). Царским указом 1690 г. Миней были переизданы без правки Евфимия.

Обоснование редакторами своих исправлений носило преимущественно грамматический характер и демонстрировало хорошее знание грамматики. Ссылки на Граматику Мелетия (Смотрицкого) 1648 г. и цитаты из нее содержатся в полемических сочинениях Епифания (Славинецкого), Евфимия Чудовского, Сильвестра (Медведева), *Симеона Полоцкого*, составившего для Собора 1666–1667 гг. доклад-обоснование проведенных языковых исправлений, и др. Обнаруженные справщиками ошибки в текстах объясняются непричастностью допустивших их книжников к грамматическому учению («ради неучения грамматических наук» — *Афанасий [Любимов], архиеп.* Увет духовный. М., 1682. Л. 261). Евфимий Чудовский в трактате «О исправлении в преждепечатанных книгах Минеях» указывает на то, что невежество прежних переводчиков и писцов связано с незнанием ими грамматики «славенского» языка: «Книгописатели же рустии или и преводници неции, бывше не велми известни грамматице славенстей (не бе бо древле изьяснена на славенском языке яко ныне), и о степенях или небрегоша, или недоразумеша, писаша ово правилно, аще

и не везде, ово же и неправильно» (цит. по: *Никольский*. 1896. С. 93). Исправить эти ошибки могут только люди «искуснии грамматице», поэтому книжное исправление порой характеризуется ими как «грамматическое». Грамматический характер К. с. был официально утвержден патриархом Иоакимом, к-рый в прениях со старообрядцами в Грановитой палате в 1682 г. заявил, что К. с. в ходе богослужебной реформы велась «по грамматике», и обвинил противников в том, что они «грамматического разума не коснулись» и не знают, «какову силу в себе содержит» (Три челобитные. 1862. С. 35). Придание грамматике большего значения, чем традиц. текстам, использование справщиками Грамматики Мелетия (Смотрицкого), принявшего униатство, вызвали недовольство старообрядцев, утверждавших, что реформаторов «свела с ума несовершенная их грамматика да приезжие нехаи... смутились и книги портят, якоже и прутся своею глупою грамматикою» (Там же. С. 27–28).

Никоновская и послениконовская К. с. существенно изменила облик церковнослав. языка великорус. извода, приблизив его к юго-западнорус. изводу. «Справщики в значительной степени сохраняли язык юго-западнорус. оригиналов, изменяя его лишь по ограниченному числу признаков» (*Успенский*. 2002. С. 435). Влияние юго-западнорус. оригиналов в наибольшей степени проявилось на орфографическом и орфоэпическом уровнях: великорус. формы собственных имен получают юго-западнорус. ударение (Савватий ⇒ Савватий, Фотий ⇒ Фотий, Михайл ⇒ Михайл, Феобан ⇒ Феобан и др.), последовательно вводится буква Й («иже с краткой»), к-рая была свойственна юго-западнорусской, но не великорус. традиции церковнослав. языка, и др.

Изменения церковнослав. языка на грамматическом и лексическом уровнях были мотивированы, как правило, ориентацией на греч. тексты и греч. языковые модели. Подобно деятелям афоно-тырновской К. с. и позже прп. Максиму Греку, никоновские и иоакимовские справщики руководствовались представлениями о том, что церковнослав. язык должен выражать те же значения и по возможности тем же образом, что и греч. язык. Под влиянием греч. языка: а) в парадигму простых про-

шедших времен вводятся формы перфекта 2 л. ед. ч. с целью снятия омонимии 2-го и 3-го лиц ед. ч. аориста и имперфекта, к-рая была чужда греч. языку; б) изменяется окончание род. п. ед. ч. существительных муж. рода *-ъ* ⇒ *-овъ/-овъ* (ср. исправления Епифанием (Славинецким) Символа веры: *вѣкъ* ⇒ *вѣковъ*, *члѣкъ* ⇒ *члѣковъ*); в) дательный приименной падеж заменяется родительным приименным во *вѣки вѣкомъ* ⇒ во *вѣки вѣковъ*; *воскресеніе мертвымъ* ⇒ *воскресеніе мертвыхъ*); г) конструкции с прилагательным заменяются конструкциями с существительным в родительном падеже *дше истинныи* ⇒ *дше истинны*, *языческомъ нашествію* ⇒ *нашествію языковъ*); д) энклитические местоимения в дательном падеже заменяются притяжательными местоимениями (*стыа ти мѣре* ⇒ *стыа твоѣа мѣре*); е) падежная форма относительных местоимений «иже, яже, еже» определяется не моделью управления глагола-сказуемого придаточного предложения, а падежной формой определяемого слова главного предложения (в *терпѣннн страданнн*, *иже страждемъ* ⇒ в *терпѣннн страданнн*, *яже страждемъ*); ж) в 1-м и 2-м лице ед. ч. местоимение «свой» заменяется местоимениями «мой, твой» (*Господи, оуслыши моленіа рабвѣ* *Своихъ* ⇒ *рабвѣ Твоихъ*), в 3-м л. местоимение «его» заменяется местоимением «свой» (Христос истинный Бог наш молитвами Пречистыя Его Матере ⇒ Пречистыя Своя Матере); з) предлог «о» (ω) заменяется предлогом «в» (в соответствии с греч. ἐν) (*къ всей ѡ Хрѣстѣ вратѣи* ⇒ во *Хрѣстѣ вратѣи*; *Црство... наследннши, ѡ Хѣ Иисѣ Гдѣ нашем* ⇒ во *Хѣ Иисѣ*) (см. подробнее: *Успенский*. 2002. С. 437–462).

С ориентацией на греч. язык связано введение большого числа лексических неологизмов — греч. заимствований и сложных слов, образованных по греч. моделям. Это особенно характерно для Епифания (Славинецкого) и Евфимия Чудовского. Так, в «Скрижали» впервые употреблено созданное Епифанием слово «дориносимый», состоящее из греч. (δῶρον — копье) и слав. компонентов; слово вошло в Херувимскую песнь. Евфимий в сочинении об исправлении Миней (1692) настаивает на употреблении таких грецизмов, как «характер» (вместо «образ»), «дракон» (вместо «змий») и др.; примечательно, что слово «дракон»

он склоняет с отражением греч. изменения основы: «дракон, драконта, драконтов» (см.: *Никольский*. 1896. С. 87, 125, 130).

Правомерность исправлений справщики подтверждают ссылками не только на грамматику церковнослав. языка, но и на греч. грамматику. Так, в «Правилах на отмены речений святаго Символа» Епифаний последовательно ссылается на греч. грамматику, объясняя исправления в Символе веры. Оправдывая исправление «Творца небу» на «Творца небесе», он пишет: «Сице написася по правилу греческому убо и славенскому же, глаголющу сице: Двою существителну различных вещей стекающуся, другое их в родительном полагаемо бывати обыче» (цит. по: *Гезен*. 1884. С. 126–127). На греч. язык ссылается и Симеон Полоцкий, обсуждая исправление «во веки веком» на «во веки веков»: «Тако в греческих стоит писаниих, тако и во прочих, убо и в словенских такожде быти подобает» (*Симеон Полоцкий*. Жезл правления. М., 1667. Л. 151 об.). Евфимий заключает свое сочинение об исправлении Миней принципиальным заявлением: разумные люди должны рассудить, «чесому должно есть последовати: греческого ли диалекта лежащей во святых писаниих истине или руским писцом, писавшим, и описывавшимся, и не исправившим писанных ими» (цит. по: *Никольский*. 1896. С. 134). Так же обосновывалось и изменение в написании имени Иисус (Иисус вместо Исус). Реформаторы утверждали: «А имя Иисусова справили против грамматического разума» (*Афанасий [Любимов]*, архиеп. Увет духовный. М., 1682. Л. 184 об.) — в соответствии с греч. орфографией, входящей в «грамматический разум». Т. о., никоновская и иоакимовская справы последовательно игнорировали традиц. рус. восприятие сакральных текстов, противопоставляя ему греч. образец и грамматические правила. В результате старообрядцы обвинили патриарха Никона в том, что он «искажил» не только церковнославянский язык (тексты), но и верование (в частности, что под именем «Иисус» новообрядческая Церковь почитает не Бога Сына, но *антихриста*).

Библейская К. с. 2-й пол. XVII в., к-рой руководил Епифаний (Славинецкий), осуществлялась в общем русле никоновской и иоакимовской

К. с. При подготовке 1-го московского издания Библии 1663 г. была использована Острожская Библия (корректурный экземпляр: РГАДА. Ф. 1251. Д. 149). В предисловии к Библии 1663 г. Епифаний подчеркивал, что ввиду недостатка греч. рукописей и людей, знающих греч. язык, московское издание было осуществлено по Острожской Библии «неизменно», кроме орфографии и «неких в мале имены и речений явственных погрешений». Только Псалтирь была включена в издание в редакции Епифания, исправившего текст по греч. оригиналу. Языковые изменения, внесенные при подготовке Библии 1663 г., затронули гл. обр. орфографию. Правка на грамматическом уровне сводилась к следующему. Устранялись грамматические ошибки (допущенные в Острожской Библии в отношении собственно книжных церковнослав. форм, не имевших аналогов в живом языке); получила последовательное выражение грамматическая категория одушевленности/неодушевленности; на основе рекомендаций Граматики Мелетия (Смотрицкого) устранялась грамматическая омонимия (глагольных форм 2-го и 3-го лица ед. ч. аориста, отдельных падежных форм ед. и мн. числа имен существительных муж. и жен. рода с основой, оканчивающейся на мягкий согласный, шипящий и «ц» и др.). Синтаксические замены (исправление форм относительных местоимений в сложноподчиненных предложениях, установление формального тождества греч. и слав. инфинитивных конструкций с целевым значением посредством введения «еже» — аналога греч. артикля ср. рода τὸ) также свидетельствуют об ориентации справщиков на труд Мелетия (Смотрицкого).

На Соборе 1673 г. было принято решение отредактировать «Библию всю вновь, Ветхий и Новый Заветы с книг греческих» (цит. по: *Евгений. Словарь.* 1827. Т. 1. С. 180). Согласно указу 1673 г. в состав библейской комиссии помимо Епифания (Славинецкого) вошли его ученик Евфимий Чудовский, бывш. игум. путьвильского Молченского монастыря Сергей, чудовский мон. Екклесиарх, иеродиак. Моисей, иерей Никифор Симеонов и 2 писца — Михаил Родостамов и Флор Герасимов. Кончина Епифания в 1675 г. не позволила завершить начатую работу, к печати

был подготовлен только НЗ (РГБ. Ф. 310. № 1291). На этом этапе библейской К. с. правильность текста связывалась уже с буквальной зависимостью от греч. источников (перевод НЗ опирается на европ. издания Септуагинты), а основная языковая установка заключалась в максимальном уподоблении церковнослав. языка греческому на всех уровнях. «На уровне лексики данная тенденция реализуется в обильном и не всегда мотивированном притоке иноязычных слов, на уровне синтаксиса — в элементах греческого управления, греческой структуры фразы, на уровне акцентологии — в следовании греческой системе ударений в заимствованных словах, на уровне орфографии — в грецизирующем начерке, переходящем местами в пографемное воспроизведение облика заимствуемого слова» (*Исаченко.* 2004. С. XXIII). Грецизация синтаксического строя церковнослав. языка в переводе НЗ 1673–1674 гг. проявилась в регулярном употреблении конструкций с родительным приименным в соответствии с греч. генетивом вместо дательного приименного или притяжательного прилагательного; в точном соответствии греч. и слав. инфинитивных конструкций с целевым значением. В области морфологии грецизация заключалась в последовательной замене форм двойственного числа формами множественного числа в соответствии с новопечатным греч. библейским текстом; в замене у существительных муж. рода нулевой флексии в род. падеже мн. ч. на флексию -ов/-ев, устранявшей омонимию форм им. падежа ед. ч. и род. падежа мн. ч., что также можно рассматривать как проявление греч. ориентации — в греч. парадигме такая омонимия отсутствует.

В 1678 г. патриарх Иоаким поручил новой комиссии справщиков — мон. Иосифу (Белому), иером. Никифору (Симеонову) и Сильвестру (Медведеву) с помощниками — исправление Апостола. Апостол, правленный по греч. оригиналу и по московским и юго-западнорус. изданиям, вышел в 1679 г. (экземпляры издания не сохранились; ковгычный экземпляр: РГАДА. Тип. № 11).

В XVIII в. К. с. богослужебных книг прекратилась. В 1713–1750 гг. в продолжение никоновской и иоакимовской К. с. шло исправление четьего текста Библии по московскому изданию 1663 г. Указ *Петра I Алек-*

*сеевича* от 14 нояб. 1712 г., ознаменовавший переход К. с. из ведения духовной власти к светской, предписывал книжникам «соглашать и править во главах и стихах противу греческия Библии грамматическим чином» (цит. по: *Евсеев.* 1916. С. 8). Работа библейской комиссии проходила в неск. этапов и завершилась изданием в 1751 г. Елизаветинской Библии.

На 1-м этапе (1713–1720) К. с. осуществляли справщики Московского Печатного двора Софроний Лихуд (см. в ст. *Лихуды*), *Феофилакт (Лопатинский)*, *Ф. П. Поликарпов-Орлов*, *Н. С. Головин* и др. (правленая рукопись: ГИМ. Син. № 22). Их работа была основана на методе конъектурной критики и состояла в определении ближайших источников слав. текста и редактировании его по этим источникам — не только по греч. Септуагинте (как предполагалось указом Петра I), но и по лат. Вульгате и евр. тексту (полиглоттам 1514–1517 и 1657 гг.). Редакторы стремились достичь точности в переводе и в то же время понятности, поэтому сужали сферу употребления «странных», «неприродных» (в т. ч. греческих) элементов. Петровские справщики ориентировались в основном на нейтральные элементы церковнославянского языка, воспринимаемые как исконные; специфически книжные эллинизмы (родительный приименный, одиночное отрицание, инфинитивные обороты с «еже» и др.) использовались в ограниченном объеме. В 1723 г. Синод одобрил проделанную справщиками работу.

Второй этап исправления (1741–1743) связан с деятельностью *Кирилла (Флоринского)* и *Фаддея (Какуйловича)*, отталкивавшихся от текста петровских справщиков. Правка этого периода (РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 1059) имела результатом пословный перевод библейского текста с греч. оригинала, сопровождавшийся активной грецизацией церковнослав. языка. Третий этап заключался в ревизии исправлений *Кирилла (Флоринского)* и *Фаддея (Какуйловича)*, осуществлявшейся в 1743–1745 гг. членами Синода; на этом этапе были устранены нек-рые грецизированные обороты в тексте. На завершающем этапе (1747–1750) над исправлением Библии трудились *Варлаам (Лашевский)*, *Геддеон (Сломинский)* и *Иаков (Блоницкий)*. Принципы их

К. с. основаны на представлениях о книжной правильности, к-рые были выработаны в 10-х гг. XVIII в. В основу подготовленного издания был положен текст петровских «библиотрудников». При сверке его с греч. оригиналами был внесен ряд дополнительных исправлений (РГАДА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 3-в. Т. 3), чтобы каждое чтение слав. текста находило соответствие хотя бы в одном греч. тексте. Правильность слав. текста понималась издателями как точность в переводе с греческого при соблюдении правил слав. грамматики. Правка на языковом уровне состояла в устранении тех употреблений (в частности, ряда грецизмов), к-рые, по мнению редакторов, не несут смысловозначительной нагрузки. Стремление редакторов к соблюдению чистоты церковнослав. языка приблизило его к рус. языку, что, однако, не было результатом русификации, но достигалось сокращением сферы употребления специфических грецизмов.

Одним из последствий библейской К. с. стало расхождение между четвым и богослужебным текстами Свящ. Писания. Богослужебный текст более архаичен, что проявляется как на лексическом, так и на грамматическом уровнях. Четый текст отличается близостью к рус. лит. языку, что выражается в более последовательной реализации категории одушевленности/неодушевленности, более ограниченном использовании кратких форм прилагательных и причастий, в синтаксических особенностях употребления причастий и др.

Вопрос о необходимости К. с. вновь был поднят в церковной печати в сер. XIX в., когда были отмечены неясность отдельных мест в богослужебных текстах и ошибки в переводах с греческого. По сравнению с XVII в. акценты заметно сместились. Если раньше в центре внимания были вопросы текстологии (т. е. соответствия церковнослав. богослужебных книг греч. оригиналам), то теперь центральной стала проблема понятности церковнослав. текстов носителям рус. языка. Попытки исправления библейских и богослужебных книг, предпринимавшиеся в XIX–XX вв., имели целью адаптировать церковнослав. язык к нормам рус. лит. языка и осуществлялись параллельно с переводом текстов на русский язык. В 1869 г. по инициативе Московского митр.

св. *Иннокентия (Вениаминова)* в Москве был образован Комитет для пересмотра слав. текста Евангелия, Апостола, Следованной Псалтири, Треника и Часослова. Его работа была продолжена синодальной комиссией во главе с еп. *Саввой (Тихомировым)*, затем ее возглавил *Сергий (Ляпидевский)*. Практические результаты деятельности комиссии были незначительны. В 1907 г. при Синоде была создана комиссия по исправлению богослужебных книг, которую возглавил архиеп. *Сергий (Страгородский)*. Комиссия издала новую редакцию Постной и Цветной Триодей, подготовила новую редакцию Октоиха, Праздничной и сентябрьской Миней. Сохраняя церковнослав. морфологию, справщики последовательно заменяли грецизированные синтаксические конструкции и слова, непонятные носителям рус. языка. Новая редакция богослужебных книг не вошла в употребление из-за революционных событий. Вопрос о К. с. обсуждался на *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, к-рый сформулировал программу и основные принципы К. с., однако практических результатов эти решения в то время не имели.

В 1943–1987 г. единственным издательством на территории СССР, осуществлявшим публикацию богослужебных книг, был Издательский отдел Московской Патриархии, что способствовало языковому единообразию издававшихся церковнослав. текстов. В 1957 г. была создана казенно-богослужебная комиссия, к-рая занималась в основном проблемами богослужебного устава, энциклопедически обращаясь к вопросам К. с. Наиболее важным событием этого времени стало издание в 1978–1988 гг. полного круга Служебных Миней, куда вошло большое количество прежде не публиковавшихся служб. Это издание стало реализацией решений Собора 1917–1918 гг., оно опиралось на материалы еп. *Афанасия (Сахарова)*, собиравшего и редактировавшего службы рус. святых.

Лит.: *Чистович И. А.* Исправление текста слав. Библии перед изданием 1751 г. // *ПО. 1860.* Т. 1. С. 479–510; Т. 2. С. 41–72; *Максим Грек, прп. Сочинения.* Каз., 1862. Т. 3. С. 60–92; Три челобитные: справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря (Три памятника из первоначальной истории старообрядчества). СПб., 1862; *Амфилохий [Сергиевский-Казанцев], архим.* Что внес св. Киприан, митр. Киевский и всея Рос-

сии, а потом Московский и всея России, из своего наречия и из переводов своего времени в наши богослужебные книги? // *Тр. III Археол. съезда.* К., 1878. Т. 2. С. 230–251; *Воскресенский С. А.* Сравнительное достоинство исправления церковно-богослужебных книг при первых пяти патриархах и при патриархе Никоне. Рязань, 1882; *Мансветов И. Д.* Как у нас правились церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII ст.: (По бумагам архива Типографской б-ки в Москве). М., 1883; *Гезен А.* История славянского перевода Символов веры: Крит.-палеогр. заметки. СПб., 1884; *Николаевский П. Ф., прот.* Московский Печатный двор при патр. Никоне // *ХЧ.* 1890. Ч. 1. № 1/2. С. 114–141; Ч. 2. № 9/10. С. 434–467; 1891. Ч. 1. № 1/2. С. 147–186; Ч. 2. № 7/8. С. 151–186; *Дмитриевский А. А.* Новые данные по исправлению богослужебных книг в Москве в XVII и XVIII вв.: [Резюме доклада] // *ЧИОНЛ.* 1895. Кн. 9. Отд. 1. С. 30; *он же.* Исправление книг при патр. Никоне и последующих патриархах. М., 2004; *Николаевский К. Т., прот.* Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 г. и месячных Миней в 1689–1691 гг. СПб., 1896. (ПДП; 115); *Прозоровский А. А.* Сильвестр Медведев: (Его жизнь и деятельность). М., 1896; *Сменцовский М. Н.* Исправление слав. перевода Библии в царствование имп. Петра I // *ПриблВед.* 1900. № 29. С. 1147–1155; *он же.* Пересмотр исправлений слав. перевода Библии перед изданием ее в 1751 г. // *Там же.* № 30. С. 1182–1188; *Катерев Н. Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов: Время патриаршества Иосифа. Серг. П., 1913; *он же.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. 2 т.; *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. К., 1915; *Есеев И. Е.* Очерки по истории слав. перевода Библии. Пг., 1916. С. 8–21; *Румянцев И. Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»):* Ист.-крит. очерк. Серг. П., 1916; *Титов Ф. И., прот.* Типография Киево-Печерской лавры. К., 1918. Т. 1. С. 58, 74–75; Прил. С. 210–211; *Виноградов В. В.* Очерки по истории рус. лит. языка XVII–XIX вв.: Пособие для высш. пед. учеб. заведений. М., 1938. С. 14–15; *Иванов Й.* Българското книжовно влияние в Русия при митр. Киприан // *ИИБЛ.* 1958. Кн. 6. С. 25–80 (переизд.: *Он же.* Избрани произведения. София, 1982. Т. 1. С. 53–110); *Мошин В. О* периодизации русско-южнслав. лит. связей X–XV вв. // *ТОДРЛ.* 1963. Т. 19. С. 28–106; *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX вв. // *БТ.* 1970. Т. 5. С. 25–68; *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших слав. памятников. М., 1976. С. 61–62, 349; *Сиромеха В. Г.* Языковые представления книжников Московской Руси 2-й пол. XVII в. и «Грамматика» Мелетия (Смотрицкого) // *ВМУ: Филол.* 1979. № 1. С. 3–14; *он же.* «Книжная справа» и вопросы нормализации книжно-лит. языка Московской Руси во 2-й пол. XVII в. (На мат-ле склонения существительных): АКД. М., 1980; *он же.* Книжные справщики Печатного двора 2-й пол. XVII в. // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.).* М., 1999. [Вып. 2]. С. 15–44; *Князевская О. А., Чешко Е. В.* Рукописи митр. Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского // *Търновска книжовна школа.* София, 1980. Т. 2. С. 282–292; *Чешко Е. В.* Второе южнслав. влияние в редакции псалтырного текста на Руси (XIV–XV вв.) // *Старобългаристика.*

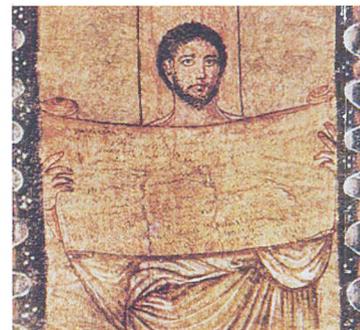
София, 1981. Т. 5. № 4. С. 79–85; она же. Об афонской редакции слав. перевода Псалтыри в ее отношении к другим редакциям // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 60–93; *Карачорова И.* Редакция древнеболгарского текста Псалтыри по языковым данным // *Polata knigopisnaia*. Nijmegen, 1985. N 14/15. P. 26–38; она же. Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира // *КМС*. 1989. Кн. 6. С. 130–245; *Живов В. М., Успенский Б. А.* Grammatica sub spacia theologiae: Претеритные формы глагола «быти» в рус. языковом сознании XVI–XVIII вв. // *Russian Linguistics*. Dordrecht, 1986. Vol. 10. N 3. P. 259–279; *Сиромаша В. Г., Успенский Б. А.* Кавычные книги 50-х гг. XVII в. // АЕ за 1986 г. М., 1987. С. 75–84; *Бобрин М. А.* Книжная справа 1-й пол. XVIII в. и проблемы нормализации рус. лит. языка: АКД. М., 1988; она же. Представления о правильности текста и языка в истории книжной справки в России (от XI до XVIII в.) // *ВЯ*. 1990. № 4. С. 61–85; *Верховская Е. А.* Новое в тематике послесловий книг московской печати сер. XVII в. // *ГДРЛ*. 1989. Сб. 2. С. 72–75; *Пентковский А. М.* Лекционные таблицы рус. библейских кодексов // *Острожская Библия*: Сб. ст. М., 1990. С. 74–80; она же. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // *ЖМП*. 2001. № 2. С. 72–80; *Кравец Е. В.* Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнослав. языка XVI в. // *Russian Linguistics*. 1991. Vol. 15. N 3. P. 247–279; *Пичхадзе А. А.* К истории слав. Паримейника: (Паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей слав. письменности и языковая культура вост. славян. М., 1991. С. 147–173; она же. Библия: IV. Переводы Библии на древние языки: Церковнославянский // *ПЭ*. 2002. Т. 5. С. 139–147; *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI–XVII вв.) // *Он же*. Избр. тр. М., 1994. Т. 2: Язык и культура. С. 7–25; она же. История рус. лит. языка (XI–XVII вв.). М., 2002<sup>3</sup>. С. 269–323, 411–471; *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 185–216; *Вознесенский А. В.* Об издательской программе Московского Печатного двора // *Рукописные собрания церк. происхождения в 6-ках и музеях России*: Сб. докладов конф. 17–21 нояб. 1998 г., Москва. М., 1999. С. 35–41; она же. К истории дониконовской и никоновской книжной справки // Патриарх Никон и его время: Сб. науч. тр. М., 2004. С. 143–161. (Тр. ГИМ; 139); *Желтов М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение РПЦ // *ПЭ*. 2000. [Т.] РПЦ. С. 492–508; *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.) // *Она же*. Книжная культура, книгописание, надписи на иконах Древней Руси. М., 2001. С. 325–382. (Тр. ЦМиАР; 1); *Иннокентий (Павлов), игум.* Геннадиевская Библия 1499 г. как синтез библейских традиций // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного слав. мира: К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф., Москва, 21–26 сент. 1999 г. М., 2001. С. 11–24; *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнослав. языка в России (кон. XIX–XX вв.). М., 2001; *Фостер П.* Арханизация Геннадиевской Библии – возвращение к классической норме // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного слав.

мира. М., 2001. С. 31–49; *Опарина Т. А.* «Книги литовской печати» в «спецхране» Московского Кремля // *Славяноведение*. 2002. № 2. С. 140–148; *Азеева Е. А.* Требник 1658 г.: История издания // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 174–188; *Исаченко Т. А.* Введение // Новый Завет в переводе иеромонаха Чудова монастыря Епифания Славинецкого (посл. треть XVII в.) / Подгот. текста: Т. А. Исаченко. Paderborn etc., 2004. S. XIII–XXVI. (Biblia Slavica. Ser. 3; Bd. 2); *Казакова Е. Н.* Апостол 1644 г.: К проблеме дониконовской книжной справки // Патриарх Никон и его время. М., 2004. С. 162–174; *Людоговский Ф. Б.* Функционирование и эволюция служебного и четверго вариантов церковнослав. Евангелия в эпоху книгопечатания: Постановка проблемы // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2004–2005. М., 2006. С. 400–418; Многократные переводы в южнославянского средневековья. София, 2006; История на българската средновековна лит-ра / Ред. сост.: А. Милтенова. София, 2008. С. 116–118, 257–259; *Панова С. И.* К проблеме происхождения русской редакции Диатаксиста патр. Филофея Коккина // *ДРВМ*. 2008. № 1(31). С. 31–44; *Пентковская Т. В.* Ранняя рус. редакция Иерусалимского устава, ее лингвистический характер и место в рус. переводной традиции // *ТОДРЛ*. 2008. Т. 59. С. 169–190; она же. К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV в.: Чудовская редакция Нового Завета. М., 2009; *Живов В. М.* Книжная справа // *БРЭ*. 2009. Т. 14. С. 337; *Крылов Г., прот.* Книжная справа XVII в.: Богослужебные Минее. М., 2009 [Библиогр.] (рец.: *Живов В. М.* // *Русский язык в научном освещении*. 2010. № 1(19). С. 305–310); *Турлилов А. А.* Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси: (К 110-летию выхода в свет труда А. И. Соболевского) // *ВЦИ*. 2010. № 1/2. С. 147–175; *Кузьминова Е. А.* «Цитатное пространство» предисловия к грамматике 1648 г.: Концепция и структура // *Сибирский филол. журнал*. Новосибир., 2011. № 3. С. 64–73; она же. Развитие грамматической мысли России XVI–XVIII вв. М., 2012. С. 266–268; *Волков А. А.* Книгопечатание и книжная справа на Руси в 1-й пол. XVII в. // *Древнерусская литература*: Антология – old.ru.ru/articles/art\_43.htm [Электр. ресурс].

Е. А. Кузьминова

**КНИЖНИКИ**, новозаветное обозначение евр. учителей закона периода Второго храма, в большинстве случаев указывающее на противников Иисуса Христа; этим словом в основном переводится греческое слово γραμματεὺς, которое восходит к евр. *sōpēr* или араб. *sāḫar*, – писец. Спектр значения *sōpēr* в древних языках был очень широким. В ВЗ это слово чаще употребляется в том смысле, которое оно имело в др. культурах древнего Ближ. Востока – «писец, учитель, секретарь» и т. п. (*Niehr*. 1986. Sp. 922–925); это же справедливо для эллинистического времени, как показывает использование слова γραμματεὺς у Иосифа Флавия (*Saldarini*. 1989. P. 241–276) и в НЗ (ср.: Деян 19. 35).

**Ветхий Завет.** Происхождение института К. как учителей закона в позднеперсид. или раннеэллинистическое время связывают с реорганизацией храмового культа *Ездрой* (*Koch*. 1974. P. 184–195). В библейском рассказе об этом событии сообщается, что в ответ на просьбу Ездры позволить евреям вернуться из изгнания в Иерусалим персид. царь Артаксеркс повелел предоставить им все необходимые для возвращения и возобновления богослужения ресурсы (1 Езд 7. 21–22). Сам Ездра



Книжник Ездра.  
Роспись «дома собраний»  
в Дуре-Европос (Сирия). Ок. 250 г.  
(Национальный музей в Дамаске)

должен был поставить «правителей и судей», судить тех, кто «не будет исполнять закон Бога... и закон царя» (1 Езд 7. 25–26). Ездра изображается руководителем репатриантов, ведомых священниками, левитами и главами семей, но, имея первосвященнический жезл, он не возглавлял богослужение и оставался лишь религ. главой народа (1 Езд 8–10), а Неемия – его политическим лидером (Неем 12. 26). Также подчеркивается, что Ездра был учителем, к-рый читал закон народу; при этом левиты помогали людям понять Тору, совершать молитвы и приносить жертвы (1 Езд 8).

Акцент на научении народа Торе может указывать на то обстоятельство, что уже в служении Ездры (1 Езд 7. 11; Неем 8; 12. 26) обнаруживается связь института К. со священническими кругами, т. к. изучение Писания с самого начала отнеслось к функциям священников (ср.: Втор 33. 10). Левитские или священнические К. упоминаются также в книге Паралипоменон (1 Пар 24. 6; 2 Пар 34. 13), а позже в «Завещании Левия» (Test. Lev. 8. 17; ср.: 13. 1–2). Еще один книжник, о к-ром говорится в Книге Неемии, – Садок (Неем 13. 12–13), назначенный смотрителем

лем храмовой сокровищницы (Неем 13. 13), связан со священником (Шелемией) и левитом (Федаией).

Но даже если термин «книжник» в рассказе о Ездre употребляется как указание на персид. писца, секретаря, администратора, обозначение Ездры «книжником, сведущим (*sōpēr māhīro*) в законе Моисеевом» (1 Езд 7. 6), «священником, книжником, учившим (*kōhēn sōpēr*) словам заповедей Господа» (1 Езд 7. 11; ср.: Неем 8. 1–2; 12. 26, 36), означало, что наметился переход к пониманию К. именно как учителей закона, к-рые, подобно Ездre, изучают закон и учат ему Израиль (ср.: 1 Езд 7. 10).

При всей сложности вопроса о точных функциях К., священников, левитов, писцов и др. лидеров в ранней слеппленной еврейской общине из свидетельств источников ясно, что К. относились к высшим кругам иерусалимского общества.

К., разделявшие часть функций с др. лидерами (священниками, пророками, политическими лидерами и т. п.) в период плена и после возвращения, несомненно играли определенную роль в составлении и редактировании библейских текстов. По мнению мн. исследователей, они копировали библейские тексты и занимались их несистематической интерпретацией, результаты которой частично могли быть включены в сами тексты. Не ясно, принадлежали ли К. к кругам, создававшим библейские традиции, но, безусловно, они должны были нести ответственность за их передачу (*Fishbane*. 1985. P. 78–84).

На то, что К. могли быть должностными лицами при иерусалимском храме еще до 70 г., в частности, указывает «хартия» селевкидского царя Антиоха III, освободившего от налогов «книжников при храме» (*γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ*), а также старейшин, священников и певчих (*Ios. Flav. Antiq.* XII 3. 3 (138–144)).

О существовании представления о К. как о священниках и толкователях Торы в хасмонейское и более позднее время свидетельствуют кумранские рукописи, в которых изучение Писания представляется основной задачей садокидского священства (1QS 5. 9, 21–22; 6. 6–7; 9. 7; 11QTS 56. 2–11).

Решающее значение для развития института К. имел первый (после Ездры) названный по имени учитель закона Бен-Сира (Иисус, сын Сира-



Иисус, сын Сирахов.  
Гравюра из кн.: Yäger C. Das geheime  
Ehrenbuch der Fugger.  
Augsburg, 1545–1549.  
Мастерская Й. Броя Младшего

хов, нач. II в. до Р. Х.) (см. *Иисуса, сына Сирахова книга*). В приписываемой ему книге дается наиболее известное в евр. лит-ре описание мудреца-книжника (Сир 38. 24–39. 11), при этом его образ заметно отличается от того, к-рый известен по Первой книге Ездры и по Книге Неемии. Он обладает знаниями во мн. областях общественной жизни (приглашается на собрание, участвует в суде, изучает лит. мудрость, ср.: Сир 38. 39), имеет высокий статус правителя (Сир 39. 4), общенародную славу (Сир 39. 11–14). Его мудрость связана с Богом, потому что главный источник всяких знаний — «закон Всевышнего», «размышление» о котором побуждает мудреца к изучению «мудрости всех древних» и их «пророчеств», сохранению «сказаний мужей именитых» и изучению «тонких оборотов притчей» и их «сокровенного смысла» (Сир 39. 1–3).

Очевидно, что в данном описании книжник не обладает к.-л. специфическими чертами священника (иногда в этом видят начало тенденции освобождения института К. от его первоначальной связи с храмом и священством). Но даже если сам Иисус, сын Сирахов, не был священником (*Stadelmann*. 1980. S. 27–30, 40–176), его современники все еще видели тесную связь между священниками и законоучителями (ср.: Сир 45. 6–22, 25–26). Принципиальной для этого была упоминаемая сыном Сираха связь мудрости и закона (Сир 24): имеется в виду, что *sōpēr*

и *hākām* фактически отождествляются, но «мудрость» в принципе открыта всем, кто готовы принять ее в изучении закона.

Важной особенностью этой традиции понимания К. является то, что для сына Сираха мудрец не только знаток евр. Библии, ученый и учитель, но и высокопоставленный чиновник, советник, относящийся к правящему классу (Сир 39. 4). Предпосылкой принадлежности к К. является уже не высокое (священническое) происхождение, но действительное, полученное в ходе изучения знание Писания. Если в Книге Иисуса, сына Сирахова между мудрецом и писцом проводится граница, то она трудноразличима (ср.: фразу «мудрость книжная» (*σοφία γραμματέως*, «мудрость писца» — Сир 38. 24; ср.: Сир 38. 32 — 39. 11)).

Как отдельная группа в послеппленном иудаизме К. впервые упоминаются в 1-й Маккавейской книге. Здесь сообщается, что в спорах 1-й пол. II в. до Р. Х. о легитимности первосвященника Алкима их задача состояла в поиске для этого правовых обоснований с опорой на соответствующее предание Торы (что предполагает использованный здесь термин *ἐλεγχήτων* (ср.: Сир 35. 15; 51. 14)), «Собрание книжников» (*συναγωγή γραμματέων* — 1 Макк 7. 12) в следующем стихе названо «асидеями» (1 Макк 7. 13 — *οἱ Ἀσιδαῖοι*), к-рые искали мира у первосвященника Алкима и царского наместника Вакхида, надеясь, что присутствие «священника от племени Аарона» гарантирует их безопасность (1 Макк 7. 12–14). Тем не менее 60 из них были казнены (1 Макк 7. 16).

Отношения между К. и асидеями в этом кратком рассказе не ясны. К. могли быть частью группы асидеев или, наоборот, асидеи относились к классу К. Уверенность асидеев в том, что первосвященник-ааронид «не обидит их», указывает на их верность традиц. религ. институтам Израиля. То, что К. как отдельная группа были связаны с асидеями, может говорить об их определенном политическом влиянии, которое со стороны правительства было воспринято как угроза (*Saldarini*. 1992. P. 1015).

В Маккавейских книгах есть еще 2 важных упоминания К. Связь К. с благочестивыми асидеями прослеживается уже в 1 Макк 2. 42. Сообщается, что во время маккавейского

восстания (167–160 гг. до Р. Х.) группа асидеев (συναγωγή Ἀσιδαίων, ср. синодальный перевод: «множество иудеев»), «все верные закону», присоединилась к маккавеям в их борьбе с Антиохом IV (1 Макк 2. 42). Рассказ о мученичестве Елеазара, «из первых [среди] книжников» (τις τῶν πρωτεύοντων γραμματέων), приводится в качестве примера для молодых евреев (2 Макк 6. 18–31). В обоих примерах нет никаких дополнительных характеристик этого института, кроме того что они «верны закону» и нек-рые из них почитались как лидеры евр. палестинской общины, известные своим благородством, благочестием и ответственностью за общину.

Важной особенностью эллинистического периода является тенденция описания библейских персонажей как «книжников». Напр., хотя Енох в тексте кн. Бытие не обладает никакими характерными для К. чертами, в книгах енохической традиции он может называться «писцом праведным» (1 Енох 12. 3–4; ср.: 15. 1 «писец праведности»; 1-й раздел книги (1 Енох 1–36) датируется домаккавейским временем); «действительным писцом», написавшим часть книги, «полную учения о премудрости» (стих 1 Енох 92. 1; 2-я пол. II в. до Р. Х.); ср.: 4QEпGiantsa 8. 4 — «особый писец»). В кумран. тексте Давид, восхваляемый за мудрость и благочестие, также назван «книжником» (11QPp<sup>a</sup> 27. 2). При всей важности тенденции отнесения библейских лиц к К. конкретный социальный контекст, в котором существовали такие традиции, остается неясным.

Развитие института К. в раннем иудаизме происходило не прямолинейно. Наряду с доминирующим «номологическим» направлением (с основным акцентом на изучении Торы, как в целом следует из традиций книг Ездры-Неемии и Иисуса, сына Сирахова) имел место также харизматическо-апокалиптический подход к толкованию закона (в традиции библейского пророчества) (Instone Brewer 1992. P. 163 ff., 215 ff.; Weiss 1999. S. 515). Его иногда видят уже в Сир 24. 32–33 (25. 35–36); 39. 1, 6–8 (ср.: Stadelmann 1980. S. 216–270), но в целом он нашел отражение в раннеиудейских апокалипсисах, опубликованных под именами известных К. (Ездры, Варуха, Еноха). Носители этой традиции могли на-

зываться *maskilim* — разумные, мудрые (ср.: Дан 11. 35; 12. 3, 10 (во мн. ч.) (1QS 3. 13; 9. 12, 21; 1QSb 1. 1; 3. 22; 5. 20 (в ед. ч.)) и имели вполне ясную функцию: «...наставлять и учить народ» (1QS 3. 13) (ср.: Maier 1996. S. 5ff.). Во 2-й книге Варуха (сир. апокалипсисе), написанной после разрушения храма в 70 г., писец Варух предстает лидером общины; его полномочия больше, чем у самого прор. Иеремии (2 Вар 2. 1; 9. 1–10. 4). Он осуществляет традиционные для К. функции, напр., пишет послание пленным, но может, как пророк, получить и передать откровение. В период кризиса община обращалась к нему как к руководителю и чтобы узнать Божию волю. Судя по всему, автор считает К. наследниками пророков, толкователями Библии и провидцами (Saldarini 1992. P. 1015).

Источники позволяют делать предположение о существовании до 70 г. определенного плюрализма в религ. вопросах и даже конкуренции между группами К. Они были не только среди фарисеев, где играли доминирующую роль, но и среди саддукеев (ср.: διδασκάλους σοφίας — Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 4 (16)) и зилотов (ср. обозначение Иуды Галилеянина «замечательный софист», σοφιστής δεινότατος — Ios. Flav. De bell. II 17. 8 (433)). О соперничестве между группами К., возможно, говорится уже в Сир 37. 20–26 (Byrskog 1994. P. 63 ff.), в I в. по Р. Х. оно имело продолжение в спорах «домов» Гиллея и Шаммая (Schürer 1979. S. 365. Anm. 39).

Тенденция к унификации при снижении роли прежних харизматических-апокалиптического и зилотского элементов проявилась только после разрушения храма в 70 г. Доминирующей группой в истории позднеантичного иудаизма постепенно стали только те К., кто испытал влияние фарисеев и имел (как, напр., раввины Йоханан бен Заккай, Гамалиил II) принципиальное значение для иудаизма раввинистического первых послехристианских столетий. Наряду со школами в Галилее и Вавилонии центром фарисейской раввинистической традиции понимания Писания отныне стала Ямния.

Как учителя закона К. участвовали в процессе обучения и передачи традиции, что предполагает достаточно раннее создание школ некоторыми учителями (ср.: Сир 51. 23, 29; Byrskog 1994. P. 67 ff., 80 ff.), однако

на основании источников сделать заключение о существовании уже в дораввинистическое время института учеников К., имевших ординацию, нельзя (Weiss 1999. S. 514). Своего рода ординация (в форме возложения рук учителями) однозначно засвидетельствована только для раввинистического иудаизма после 70 г. То же самое относится к обращению «равви» к учителю или книжнику. До 70 г. оно еще не имело строгого титулярного смысла и скорее лишь подчеркивало уважение говорящего к высокому учительному авторитету К. Иосиф Флавий, напр., писал, что «...лишь за теми, кто в точности знает закон (τὰ νόμια σαφῶς ἐπιστάμενοις) и отличается умением толковать Свящ. Писание (καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἐρμηνεύσαι), признается мудрость (σοφίαν μαρτυροῦσιν)» (Ios. Flav. Antiq. XX 11. 1 (264)).

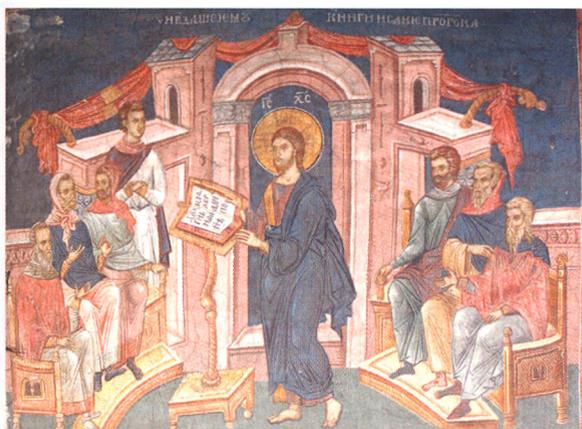
О высоком авторитете фарисейских К. в раввинистическом иудаизме может свидетельствовать спор об авторитете «слов книжников», или «мудрецов» (*dibrê sōpārīm* или *hākāmīm*), и «слов Торы», из к-рого ясно, что толкованию К. письменной Торы усваивается такое же значение, как и ей самой (ср.: Мишна. Санхедрин 11. 3; Орла 3. 9; Йевамот 2. 4; 9. 3; Пара 11. 4–6 и др.; см. Schürer 1979. P. 341–342) (см. в статьях *Иудаизм раввинистический, Раввины*).

**Новый Завет.** Из 62 случаев употребления слова γραμματέος в НЗ 57 встречаются в синоптических Евангелиях, 4 — в Деяниях апостолов и в Посланиях. За исключением Мф 13. 52 (и, возможно, Мф 23. 34), где говорится о христ. К., и Деян 19. 35, где этот термин в согласии с общегреч. словоупотреблением обозначает высокопоставленного городского чиновника («блюстителя порядка»), а также 1 Кор 1. 20, где цитируются слова Ис 33. 18 (LXX), в остальных местах имеются в виду иудейские учителя закона. В Евангелии от Луки термин γραμματέος заменяется и одновременно уточняется другими — воицкός или νομοδιδάσκαλος, переводимыми как «законник» или «законноучитель» (Лк 5. 17; 10. 25; 11. 45, 46, 52; 14. 3; ср.: Тит 3. 13; 1 Тим 1. 7).

В НЗ, более чем в любом др. источнике, К. рассматриваются как единая группа. Евангелисты-синоптики изображают их противниками Иисуса, при этом никаких др. особых характеристик, объединяющих их



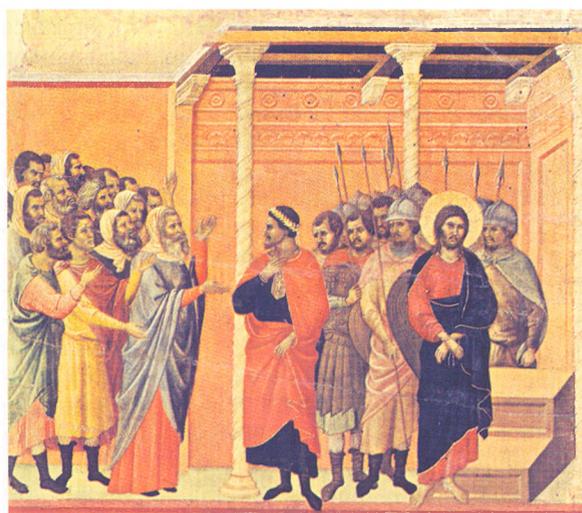
в отдельную группу, не приводится. Соответствующие акценты расставлены уже в самом начале Евангелия от Марка: Иисус учит «как власть имеющий (ὡς ἐξουσίαν ἔχων, «как имеющий силу [Божью]»), а не как книжники» (Мк 1. 22; ср.: Мф 7. 29). Нек-рые К., упомянутые в Галилее, по словам евангелиста, пришли из



*Иисус Христос толкует Свящ. Писание в синагоге Назаретской. Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия. 1348–1350 гг.*

Иерусалима (Мк 3. 22; 7. 1). Описание споров К. с Иисусом позволяет предположить, что они были признаны авторитетными евр. учителями закона (Мк 1. 22; 9. 11).

В синоптических Евангелиях К. изображаются связанными с др. представителями иерусалимских властей, но их точная общественная функция остается неясной (Saldarini. 1992. P. 1016). Т. о. К. упоминаются в предсказаниях отвержения, страданий и воскресения Иисуса в начале Его пути в Иерусалим и во время входа в него (Мк 8. 31; 10. 33),



*Иисус Христос обвиняется фарисеями. Фрагмент алтарной картины «Маэста». 1311 г. Худож. Луччо ди Буонинсенья (Музей собора, Сиена)*

в истории Страстей, когда К. вместе с первосвященниками решают схватить и казнить Иисуса (Мк 11. 18, 27; 14. 1, 43, 53; 15. 31). При этом евангелисты указывают, что К. вмес-

те со «старейшинами» и/или первосвященниками были членами синедриона (Мк 15. 1; ср.: Мф 2. 4; Деян 4. 5; 6. 12).

Что касается содержания споров Иисуса с К., то в изображении евангелистов с самого начала они разгораются прежде всего вокруг вопроса об ἐξουσία — (Божественной) «власти», с к-рой Иисус учит (Мк 1. 22), прощает грехи (Мк 2. 6), принимает мытарей и грешников (Мк

2. 16), совершает исцеления (Мк 3. 22) и сообщает волю Божию невзирая на традиции К. (Мк 1. 22; 12. 28, 32; ср.: 9. 11; 12. 35). Вместе с тем обращение к Иисусу «равви» (ср.: Мк 9. 5; 10. 51; 11. 21; 14. 45) показывает, что и Он Сам многими считался авторитетным учителем-книжником, который, однако, в Своей проповеди отличался от К. того времени именно этой Божественной властью (ἐξουσία). Нежеланием и невозможностью принять ее обусловлены и обвинения Иисуса со стороны К. в богохульстве (Мк 3. 28–29) и служении *вельзевулу* (Мк 3. 22).

Учение и дела Иисуса (и Его учеников, ср.: Мк 2. 18–22, 23–28) затрагивают вопросы, относящиеся к компетенции К. как хранителей, толкователей и учителей закона, это справедливо и в отношении Его экзор-

цизмов (Мк 3. 22; ср.: Мф 12. 28; Лк 11. 20) и изгнания торговцев из храма (Мк 11. 15–18; 11. 27–28). Особенно это очевидно в учении и действиях, в к-рых ставится под вопрос авторитет К. как учителей закона, напр., в рассказах о трапезах Иисуса с «грешниками и мытарями» (Мк 2. 15–17), нарушающими в глазах

Его противников заповеди о ритуальной чистоте (ср.: Мк 2. 23–28; 3. 1–6; 7. 1–16; ср.: Лк 18. 9–14; Мф 5. 21–48; Мф 23, особенно ст. 23). Иисус критикует К. за их претензии на учительский авторитет и почитание, на почетные места в синагогах и на трапезах, на уважение к их субботним одеяниям. Он осуждает их за молитвенную практику «напоказ» и требование оплаты юридической помощи вдовам (Мк 12. 38–40 и Лк 20. 46–47).

В повествовании евангелиста Матфея К. неразрывно связаны с фарисеями, обе группы представляют иудейских учителей закона как таковых. При этом Матфей, жестко критикующий иудейских К., приводит и иной, позитивный образ К. (ср.: Мф 8. 19–20). Стихи Мф 13. 51–52 нередко интерпретируют в том смысле, что (ср.: Мф 23. 34; иначе Лк 11. 49) в христ. общине были христ. К., к-рые в отличие от иудейских К. научены не Торе, а «Царству Божию» и, как таковые, — «подобно хозяину (дома) (οἰκοδεσπότῃ)» — выносят «из сокровищницы своей новое и старое» (ст. 52). Формулировка здесь не исключаящая: «новое» (καὶνὰ) не преодолевает «старое», но сохраняет с ним связь («старое и новое»). И т. к. именно в Евангелии от Матфея «старые» Свящ. Писания, «закон и пророки», не отменяются, и соблюдение «старой» Торы (отныне под знаком «нового») играет центральную роль (ср.: Мф 5. 17–19), то евангелист стремится ясно определить задачу К., «наученных Царству Божию»: хранить и обновлять «старое», к-рое отныне воспринимается под знаком «нового». При этом авторитет этих учителей определен и ограничен авторитетом Самого Христа как единственного Учителя (ср.: Мф 23. 10; Byrskog. 1994. P. 287–288).

Образ К. в Евангелии от Луки и в Деяниях св. апостолов менее ясен, К. здесь практически неотделимы от группы фарисеев, и тех и других объединяет вера в Воскресение. При описании казни Иисуса Христа К. здесь (как и в Евангелиях от Марка и от Матфея) выступают вместе с иерусалимскими первосвященниками. В Деяниях св. апостолов К. также изображаются как иерусалимские лидеры, активные защитники иудаизма. Лука также вводит новую категорию лидера — «законник». В одном случае это обозначение применяется вместо «книжника» (Лк 10.



25; ср.: Мк 12. 28), в других — «законники» в изображении евангелиста имеют общие черты с К. и фарисеями (Лк 7. 30; 11. 45; 14. 3). В целом понимание К. у Луки расплывчато, они неотделимы от фарисеев, или же для него это писцы греко-рим. мира.

Некоторые К. в НЗ названы по имени: *Никодим*, признанный «учитель» в Израиле (Ин 3. 10), «один из начальников иудейских» (Ин 3. 1), член синедриона из фарисеев (ср.: Ин 7. 50–51), тайный сторонник Иисуса (Ин 19. 39); «законоучитель» (μοδιδάσκαλος) Гамалиил I (ок. 30 г. по Р. Х.), фарисейский член синедриона (Деян 5. 34), пользовавшийся в народе большим авторитетом (см. в ст.: *Гамалиил I*). В Деян 22. 3 сообщается, что ап. Павел был «воспитан... при ногах Гамалиила», т. е. получил образование книжника. Лит.: *Bacher W.* Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Lpz., 1914. В., 1966; *Dobschütz E., von.* Matthäus als Rabbi und Katechet // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 338–348; *Schaefer H. H.* Esra der Schreiber. Tüb., 1930; *Jeremias J.* γραμματεὺς // ThWNT. 1933. Bd. 1. S. 740–742; *idem.* Jerusalem zur Zeit Jesu. Gött., 1962<sup>3</sup>. S. 265–278; *Lohse E.* Die Ordination im Spätjudentum und im NT. В., 1951; *Stendahl K.* The School of St. Matthew. Uppsala, 1954. Phil., 1969; *Urbach E. E.* The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim // Tarbiz. Jerusalem, 1958. Vol. 27. P. 166–182 (на иврите); *idem.* Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages // Proc. of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Jerusalem, 1968. Vol. 2. P. 38–74; *idem.* Sages // EJud. 1972. Vol. 14. P. 636–655; *Klijn A. F. J.* Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the NT // NTIQ. 1959. Vol. 3. N 4. P. 259–267; *Légasse S.* Scribes et disciples de Jésus // RB. 1961. Vol. 68. N 3. P. 321–345; N 4. P. 481–506; *Bickerman E.* From Ezra to the Last of Maccabees: Foundations of Postbiblical Judaism. N. Y., 1962; *Black M.* Scribe // IDB. 1962. Vol. 4. P. 246–248; *Galling K.* Bagoas and Esra // *Idem.* Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter. Tüb., 1964. P. 149–184; *Hengel M.* Judentum und Hellenismus. Tüb., 1969, 1988<sup>3</sup>; *idem.* «Schriftauslegung» und «Schriftverdung» in der Zeit des Zweiten Tempels // Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum / Hrsg. M. Hengel, H. Löhr. Tüb., 1994. S. 1–71; *idem.* E. P. Sanders' «Common Judaism», Jesus und die Pharisäer // *Idem.* Judaica et Hellenistica. Tüb., 1996. S. 392–479. (Kleine Schriften; 1); *Demsky A.* Scribe // EJud. 1972. Vol. 14. P. 1041–1045; *Dov Gilat Y.* Soferim // *Ibid.* Vol. 15. P. 79–81; *Tilborg S., van.* The Jewish Leaders in Matthew. Leiden, 1972; *Williams R. J.* Scribal Training in Ancient Egypt // JAOS. 1972. Vol. 92. N 2. P. 214–221; *Meyer R.* γραμματεὺς // ThWNT. 1973. Bd. 9. S. 20–23; *idem.* Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum: Dargestellt an der Geschichte des Pharisäismus // *Idem.* Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit / Hrsg. W. Bernhardt. Neukirchen-Vluyn, 1989. S. 130–187; *Koch K.* Ezra and the Origins of Judaism // JSS.

1974. Vol. 19. N 2. P. 173–197; *Olivier J. P. J.* Schools and Wisdom Literature // J. of Northwest Semitic Languages. Stellenbosch, 1975. Vol. 4. P. 49–60; *Cope O. L.* Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom. Wash., 1976; *Cook M. J.* Mark's Treatment of the Jewish Leaders. Leiden, 1978; *Rivkin E.* Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity // HUCA. 1978. Vol. 49. P. 135–142; *Westerholm S.* Jesus and Scribal Authority. Lund, 1978; *Marböck J.* Sir. 38, 24–39, 11: Der schriftgelehrte Weise: Ein Beitr. zu Gestalt und Werk Ben Siras // La Sagesse de l'Ancient Testament / Ed. M. Gilbert. Louvain, 1979. S. 293–316. (BETL; 51); *Neusner J.* The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A. D. 70 to 100 // ANRW. 1979. Tl. 2. Bd. 19. Hbd. 2. S. 3–42; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ / Ed. G. Vermes et al. Edinb., 1979. Vol. 2. P. 327–447; *Harrington D. J.* The Wisdom of the Scribe according to Ben Sira // Ideal Figures in Ancient Judaism / Ed. G. W. E. Nickelsburg, J. J. Collins. Chico (Calif.), 1980. P. 181–188; *Lange J., Hrsg.* Das Matthäus Evangelium. Darmstadt, 1980. S. 52–64; *Stadelmann H.* Ben Sira als Schriftgelehrter. Tüb., 1980; *Riesner R.* Jesus als Lehrer. Tüb., 1981; *Rendtorff R.* Esra und das Gebet // ZAW. 1984. Bd. 96. S. 165–184; *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxf., 1985; *idem.* From Scribalism to Rabbinism: Perspectives on the Emergence of Classical Judaism // The Sage in Israel and the Ancient Near East / Ed. J. G. Gammie, L. G. Perdue. Winona Lake (Ind.) 1990. P. 439–456; *Niehr H. söper* // ThWAT. 1986. Bd. 5. Sp. 921–929; *Lührmann D.* Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium // ZNW. 1987. Bd. 78. N 3/4. S. 169–185; *Saldarini A. J.* Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. Edinb., 1989. Grand Rapids, 2001; *idem.* Scribes // ABD. 1992. Vol. 5. P. 1012–1016; *Blenkinsopp J.* The Sage, the Scribe, and Scribalism in the Chronicler's Work // The Sage in Israel and the Ancient Near East. Winona Lake (Ind.), 1990. P. 307–315; *Baumbach G.* γραμματεὺς // EWNT. 1992. Bd. 1. S. 624–627; *Instone Brewer D.* Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. Tüb., 1992; *Sanders E. P.* Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE. L., 1992; *Byrskog S.* Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel: Ancient Judaism and the Matthean Community. Stockholm, 1994; *Röhser G.* Jesus – der wahre «Schriftgelehrte» // ZNW. 1995. Bd. 86. N 1/2. S. 20–33; *Strecker G., Nolting T.* Der vorchristliche Paulus: Überlegungen zum biographischen Kontext bibl. Überlieferung zugleich eine Antwort an M. Hengel // Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of L. Hartman / Ed. T. Fornberg, D. Hellholm. Oslo; Boston, 1995. P. 713–741; *Maier J.* Der Lehrer der Gerechtigkeit. Münster, 1996; *Sommer B. D.* Did Prophecy Cease?: Evaluating a Reevaluation // JBL. 1996. Vol. 115. N 1. P. 31–47; *Davies P. R.* Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures. Louisville, 1998; *Schams C.* Jewish Scribes in the Second-Temple Period. Sheffield, 1998; *Weiss H.-F.* Schriftgelehrte // TRE. 1999. Bd. 30. S. 511–520; *Jaffee M. S.* Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE – 400 CE. Oxf.; N. Y., 2001; *Schmiedewind W. M.* How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel. Camb., 2004; *Tov E.* Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert. Leiden; Boston, 2004; *Carr D. M.*

Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature. Oxf., 2005; *Tom K., van der.* Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible. Camb. (Mass.), 2007; *Барский Е. В.* Богословское осмысление образа Ездры в Ветхом Завете, в межзаветной и апокрифической лит-ре: Дис. / ПСТГУ. М., 2010; *Teeter D. A.* Scribes and Scribalism // The Eerdmans-Dictionary of Early Judaism / Ed. J. J. Collins, D. C. Harlow. Grand Rapids, 2010. P. 1201–1204.

К. В. Неклюдов

«КНИК ХАВАТÓЙ» — см. «Печать веры».

**КНОПФ** [нем. Knopf] Рудольф (26.10.1874, Бяла (ныне Бельско-Бяла, Силезское воеводство, Польша) — 19.01.1920, Бонн), нем. протестант. теолог, издатель *актов мучеников*. Изучал теологию в ун-тах Вены и Берлина, в 1898 г. получил степень лиценциата. В 1898–1899 гг. совместно с Г. фон Зоденом занимался копящей рукописей для подготовки критического издания НЗ. Осенью 1899 г. переехал в Марбург. С 1900 г. приват-доцент, с 1906 г. экстраординарный профессор Марбургского ун-та по кафедре изучения НЗ, с 1907 г. д-р теологии honoris causa и экстраординарный (с 1909 ординарный) профессор Венского университета по кафедре экзегезы НЗ, с 1919 г. ординарный профессор Боннского ун-та. Как теолог К. может быть отнесен к представителям умеренного либерализма, он испытал большое влияние А. фон Гарнака и в исследовании НЗ и древнехрист. памятников использовал историко-критические методы. Помимо экзегезы НЗ К. занимался текстологическим исследованием, изданием, переводом и комментированием раннехристианских источников: «Дидахе», посланий сщмч. Климента Римского и Послания Иуды. 1-е и 2-е издания собрания актов мучеников, опубликованные К. в 1901 и 1913 гг., включали 21 памятник. Впосл. это собрание оставшееся наиболее полным и авторитетным вплоть до выхода в свет издания Г. Музурилло (1972), дополнялось Г. Крюгером (издание 1929 г., 33 текста) и Г. Рубахом (1965).

Соч.: Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der Christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians. Tüb., 1905; Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. Tüb., 1907 (рус. пер.: Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь / Пер. с нем.: В. Н. Перцев. СПб., 1908); Einführung in das

Neue Testament: Bibelkunde des NT: Geschichte und Religion des Urchristentums. Giessen, 1919; Die apostolischen Väter. Tüb., 1920. Bd. 1: Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe.

Изд.: Der erste Clemensbrief / Untersuch. u. hrsg. von R. Knopf. Lpz., 1899. (TU; 20/1); Ausgewählte Märtyrerakten. Tüb.; Lpz., 1901. Лит.: Österreichische biographisches Lexikon, 1815–1950. W., 1969. Bd. 4. S. 1; *Merk O. Knopf, Rudolf // Neue Deutsche Biographie. B., 1980. Bd. 12. S. 215; Plümacher E. Knopf, Rudolf // BBKL. 1992. Bd. 4. S. 165–166; Pratscher W. Rudolf Knopf als Exeget // Zeitenwechsel und Beständigkeit: Beitr. z. Geschichte d. Evangelisch-Theol. Fak. in Wien, 1821–1996 / Hrsg. K. Schwarz, F. Wagner. W., 1997. S. 277–293; Schwarz K. W. Die Wiener Evangelisch-theol. Fak. im Studienjahr 1907/08 // Wiener Jb. für Theologie. 2010. Bd. 8. S. 261–277.*

*Л. В. Луговицкий*

**КНУД I ВЕЛИКИЙ** [Кнут; лат. *Cnuto, Canutus Magnus*; древнесканд. *Knútr inn ríki*; древнеангл. *Cnút se Micela*; дат. *Knud den Store*; англ. *Cnut, Canute the Great*] († между 11 и 13 нояб. 1035, Шафтсбери, Англия), кор. Англии (1016–



Кор. Кнуд I Великий.  
Миниатюра из рукописи  
«Родословная хроника  
английских королей». Посл. четв. XIII в.  
(Lond. Brit. Lib. Royal. 14 BV)

1035), Дании (1018–1035) и Норвегии (1028–1035). Сын кор. Дании Свена Вилобородого. Дата рождения К. В. неизвестна. Согласно «Драпе о Кнуде» скальда Отгара Чёрного, в юном возрасте вместе с отцом он участвовал в набеге на англ. г. Норидж. Если здесь имелось в виду вторжение кор. Свена Вилобородого в Вост. Англию (1005), то можно предположить, что К. В. род. ок. 990 г. Мн. исследователи относят дату его рождения ближе к 1000 г., поскольку К. В., по-видимому, был младшим из сыновей Свена Вилобородого. Мать К. В. — 1-я жена Свена, дочь польск. кн. Мешко I из династии Пястов; согласно поздней-

шим и не вполне достоверным источникам, ее звали Гуннхильд (*Успенский Ф. Б.* Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002. С. 24–27). Влиянием матери, возможно, объясняется выбор имени, полученного К. В. при крещении, — Ламберт: в честь этого святого были крещены и др. представители рода Пястов. В 1013–1014 гг. К. В. участвовал вместе с отцом в походе на Англию. Свен Вилобородый вторгся в страну и почти без боя покорил большую ее часть. После бегства в Нормандию кор. Этельреда II Неразумного (978–1013; 1014–1016) на Рождество 1013 г. Свен был провозглашен королем Англии. Однако после его скоростижной смерти (3 февр. 1014) политическая ситуация резко изменилась. Дат. войско провозгласило королем К. В. (его старший брат Харальд в это время, вероятно, находился в Дании), но англосаксонская знать призвала на престол Этельреда. До апр. К. В. находился в обл. Линдси на востоке Англии (ныне территория графства Линкольншир), но, узнав о приближении превосходящих английских сил, отплыл в Данию. По-видимому, в 1013 г. К. В. взял в жены (или в наложницы) Эльгифу, дочь элдормена Юж. Нортумбрии Эльфхельма († 1006); от нее у К. В. было 2 сына: Свен и Харальд (*Bolton T. Ælfgifu of Northampton: Cnut the Great's Other Woman // Nottingham Medieval Studies. 2007. Vol. 51. P. 247–268.*)

Осенью следующего года К. В., получив помощь от брата, вернулся в Англию с большим флотом (по разным источникам, от 160 до 340 судов) и высадился на западе страны. Его власть признали жители Уэссекса, вскоре на сторону К. В. перешел влиятельный элдормен Мерсии Эдрик Стреона. 23 апр. 1016 г., после продолжительной болезни, скончался кор. Этельред. Его наследником был объявлен старший сын Эдмунд Железнобокий, однако часть англ. знати признала королем К. В. Дат. войска начали осаду Лондона — главного опорного пункта Эдмунда Железнобокого — и 18 окт. 1016 г. одержали решающую победу в битве при Ассандуне (совр. графство Эссекс). К. В. и Эдмунд заключили соглашение о разделе Англии: К. В. получал земли к северу от Темзы, Эдмунд — к югу, а также Лондон. 30 нояб. Эдмунд скоростижно скончался (согласно

позднейшим, не вполне достоверным источникам, он был убит). В соответствии с условиями соглашения К. В. стал его наследником и королем всей Англии. На Рождество 1016 г. он короновался в Лондоне, в янв. в Оксфорде англ. знать присягнула ему на верность.

Король провел адм. реформу, разделив Англию на 4 части. Под его властью остался Уэссекс, управление Мерсией сохранил Эдрик Стреона, Вост. Англия и Нортумбрия отошли сканд. ярлам Торкелю Длинному и Эйрику Хаконарсону. Но уже в кон. 1017 г. К. В. приказал казнить Эдрика по обвинению в измене. Репрессиям подверглись и др. представители англосакс. знати. Малолетних сыновей Эдмунда Железнобокого, Эдуарда и Эдмунда, изгнали на континент (первоначально в Швецию, затем в Венгрию). Младший брат Эдмунда Железнобокого Эдвиг бежал из Англии, позднее он вернулся. Возможно, Эдвиг планировал поднять на юго-западе страны восстание против К. В., но был убит. Др. претенденты на престол, младшие сыновья Этельреда Неразумного Эдуард (англ. кор. *Эдуард Исповедник* (1042–1066)) и Альфред в то время находились в Нормандии вместе с матерью Эммой, сестрой Ришара II, герц. Нормандии (996–1026). Летом 1017 г. К. В. вступил в брак с Эммой, вероятно рассчитывая т. о. укрепить свои права на англ. престол и заключить союз с нормандским герцогом.

Для выплат дат. армии к 1018 г. К. В. собрал со всей Англии 72 тыс. фунтов серебром и 10,5 тыс. фунтов дополнительно с Лондона (вскоре большая часть армии была распущена, король сохранил лишь 40 кораблей). После этого на собрании королевского двора в Оксфорде было достигнуто соглашение между датчанами и англичанами, ознаменовавшее завершение «датского завоевания Англии». Обе стороны обязались соблюдать «законы Эдгара», т. е. порядки, существовавшие в Англии при англосакс. правителях (кор. Эдгар (959–975), отец Этельреда Неразумного, выступал как символическая фигура — государь, при к-ром царили мир и благополучие — *Wormald P. The Making of English Law: King Alfred to the 12<sup>th</sup> Cent. Oxf., 1999. Vol. 1. P. 346–347.*) Важную роль в выработке условий примирения сыграл крупный гос. деятель



Кор. Кнуд I Великий с супругой  
жертвуют алтарный крест  
мон-рю Нью-Минстер в Уинчестере.  
Миниатюра из рукописи «Liber vitae».  
1031 г.  
(Lond. Brit. Lib. Stowe. 944. Fol. 6)

и церковный писатель Вульфстан II, архиеп. Йорка (1002–1023). Вскоре после собрания в Оксфорде он составил сборник законов, основанный гл. обр. на англосакс. законодательстве времени Этельреда (Kennedy A. G. Snut's Law Code of 1018 // Anglo-Saxon England. Camb., 1983. Vol. 11. P. 57–81). На свою сторону К. В. привлек и Ливинга, архиеп. Кентерберри (1013–1020). Между 1017 и 1019 гг. король посетил Кентерберри и издал грамоту, подтверждающую все владения и привилегии архиепископа. Тогда же имена К. В. и 3 его приближенных были включены в кентерберрийский синодик для литургического поминовения (Bolton. 2009. P. 78–79).

Укрепив свое положение в Англии, К. В. предъявил права на дат. престол, освободившийся после смерти его брата Харальда II (1018). Летом 1019 г. К. В. отправился в Данию и оставался там до весны следующего года. В послании, адресованном церковным и светским магнатам, а также всем свободным жителям Англии, он объяснял свой отъезд необходимостью предотвратить для Англии некую опасность, якобы исходившую из Дании. В сохранив-

шейся версии послания (написанной на древнеангл. языке и составленной, вероятно, при участии архиеп. Вульфстана) помимо общего призыва не нарушать Божии и мирские законы были и требования соблюдать церковные праздники и воскресные дни, регулярно исповедоваться и др. (Treharne. 2012. P. 18–27).

Вероятно, зимой 1019/20 г. К. В. совершил поход в район польского Поморья. По предположению А. В. Назаренко, в этот период король заключил союз с киевским кн. Ярославом (Георгием) Владимировичем Мудрым († 1054), скрепленный браком сестры К. В. Эстрид с сыном Ярослава Илией; в 1019 г. Илия был посажен на княжение в Новгороде, но скончался в том же году (о замужестве Эстрид и неназванного по имени сына «короля Руси» см.: Adam Brem. Gesta. II 54, scholia 39). Союз К. В. и кн. Ярослава Мудрого, по-видимому, сохранялся до 1022 г., затем Русь присоединилась к шведско-норвежской коалиции (Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001. С. 476–504).

Вернувшись в Англию, осенью 1021 г. в присутствии мн. епископов и аббатов К. В. заложил каменную церковь на месте своей победы в битве при Ассандуне для поминовения погибших на поле боя. Возможно, в том же году он посетил гробницу кор. Эдмунда Железнодорожного в аббатстве Гластонбери и оставил там в качестве дара свой плащ (Bolton. 2009. P. 94–95). На Рождество 1020 или 1021 г. на собрании двора в Уинчестере король издал обширный кодекс законов, подготовленный архиеп. Вульфстаном, который делился на 2 части, посвященные соответственно церковному и светскому праву (Richards M. P. I–II Snut: Wulfstan's summa? // English Law before Magna Carta: Felix Liebermann and Die Gesetze der Angelsachsen / Ed. S. A. Jurasinski e. a. Leiden, 2010. P. 137–156).

В управлении Англией К. В. стал больше полагаться на англосаксов, а не на выходцев из Скандинавии. Осенью 1021 г. был объявлен вне закона и изгнан из страны ярл Торкель, 2 года спустя скончался ярл Эйрик Хаконарсон. С 1023 г. наиболее влиятельной фигурой при

дворе К. В. стал Годвин, эрл Уэссекса. Согласно позднейшим источникам, своим возвышением Годвин был обязан доблести, к-рую он проявил во время похода К. В. к Балтийскому м. (1022), возможно против изгнанного из Англии ярла Торкеля и его союзников. Вскоре после этого К. В. примирился с Торкелем и назначил его наместником в Дании — регентом при Хардекнуде, малолетнем сыне К. В. и Эммы (Bolton. 2009. P. 203–232). После смерти Торкеля (1023) регентом стал Ульф, к-рый был женат на сестре короля Эстрид. К. В. провел в Дании ряд реформ, направленных на укрепление центральной власти. Началась чеканка новой монеты по англ. образцам, были заложены укрепленные поселения (аналогичные англ. бургам), ставшие опорными пунктами королевской власти, центрами ремесла и торговли.

После смерти архиеп. Кентерберрийского Ливинга (1020) король



Король Кнуд I Великий.  
Инициал из рукописи  
т. н. Смитфилдских декреталий.  
Рубеж XIII и XIV вв.  
(Lond. Brit. Lib. Royal. 10 E IV.  
Fol. 162)

дал согласие на избрание его преемником Этельнота (1020–1038), приора кафедрального капитула. К. В. передал архиепископу неск. поместий, а также, вероятно, важ-





ный торговый порт Сануидж и даровал обширные судебные привилегии в Кенте (*Bolton. 2009. P. 79–81*). В 1023 г. при личном участии короля состоялось торжественное перенесение из Лондона в Кентерберии мощей св. Эльфхеаха, архиеп. Кентерберийского, убитого викингами в 1012 г. К. В. или его жена Эмма подарили собору в Кентерберии частицу мощей ап. *Варфоломея*. Король оказывал покровительство и делал щедрые пожертвования мн. англ. монахам и церквам. По-видимому в правление К. В. и при его участии был основан монашеский дом на месте предполагаемого погребения Эдмунда, кор. Вост. Англии, в 869 г. убитого викингами (*Gransden A. The Legends and Traditions concerning the Origins of the Abbey of Bury St Edmunds // EHR. 1985. Vol. 100. P. 1–24*).

К. В. назначал англ. клириков на епископские кафедры в Дании. По сообщению Адама Бременского, король возвел на епископские кафедры Роскилле, Оденсе и Сконе (ныне Юж. Швеция) англичан Гербранда, Регинберта и Бернхарда (*Adam Brem. Gesta. II 55*). В Англии получил образование Одинкар, еп. Риббе, датчанин по происхождению. Эти меры стали причиной конфликта с архиепископами Гамбурга и Бремена, претендовавшими на юрисдикцию над всей Скандинавией. Архиеп. Унван (1013–1029) захватил в плен еп. Гербранда, возвращавшегося из Англии. После продолжительных переговоров К. В. согласился пойти на уступки. По словам Адама Бременского, архиеп. Либенций II (1029–1032) уже беспрепятственно осуществлял надзор за Церковью в Скандинавии (*Adam Brem. Gesta. II 64*).

В 1026 (или, менее вероятно, в 1025) г. кор. Норвегии *Олав II Святой* и кор. Швеции *Анунд Якоб* (ок. 1022 – ок. 1050), заключив союз, вторглись в Данию при поддержке дат. знати, недовольной политикой К. В. Король спешно прибыл из Англии с большим флотом. Решающее сражение произошло на р. Хельгё (достоверно не локализована, возможно на востоке совр. Швеции). Его описания в источниках варьируются; по-видимому, ни одна из сторон не добилась решающего перевеса, однако норвеж. флот был заблокирован в Балтийском м. Войску Олава Святого пришлось возвращаться по суше в сложных усло-

виях, неся большие потери (*Gräs-lund. 1986*).

По завершении военной кампании К. В. отправился в паломничество в Рим и на Пасху (26 марта 1027) принял участие в имп. коронации Конрада II (1024–1039) папой Римским *Иоанном XIX*. Союз К. В. с герм. королями из Салической династии был закреплен браком сына Конрада II Генриха (впосл. имп. *Генрих III*) с дочерью К. В. Гуннхильд (брак заключен летом 1036, уже после смерти К. В.). Из Рима король отправил англ. подданным письмо с описанием своих достижений (как и письмо 1020 г. оно, вероятно, было на древнеангл. языке, но сохр. лишь в лат. переводах в трудах англ. историков XII в. Уильяма Малмсберийского и Иоанна Вустерского – *Treharne. 2012. P. 29–43*). Он описывал свое посещение Рима как покаянное паломничество за совершённые ранее несправедливые дела. Вместе с тем он указывал, что добился от папы, императора, короля Бургундии Рудольфа и нем. баронов отмены поборов и пошлин с англ. паломников, направлявшихся в Рим. В преамбуле К. В. называл себя «королем всей Англии и Дании, норвежцев и части шведов». Этот титул, по-видимому, отражал его имперские амбиции, возникшие под влиянием посещения Рима и контактов с нем. имп. двором.

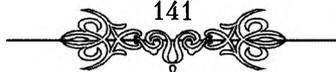
К 1028 г. К. В. с помощью подкупа сумел привлечь на свою сторону большую часть норвеж. знати и решил на завоевание страны. Король отплыл из Англии с 50 судами, возможно, зашел в Данию за подкреплением, а затем совершил триумфальный поход на север вдоль побережья Норвегии до Нидароса (ныне Тронхейм), нигде не встретив сопротивления. Кор. Олав Святой, покинутый почти всеми приближенными, бежал в Швецию, а оттуда в Новгород. По-видимому, К. В. сделал своим наместником в Норвегии прибывшего с ним из Англии ярла Хакона Эйрикссона, представителя влиятельного рода ярлов Хладира. Спустя неск. месяцев после его скоропостижной смерти К. В. отправил в Норвегию наместником сына Свена (ему было ок. 15 лет) и его мать Эльфгифу (в норвеж. источниках – Альвива). Олав Святой решил воспользоваться гибелью ярла Хакона, чтобы вернуть престол. Весной 1030 г. он возвратился

в Норвегию; 29 июля 1030 г. погиб в битве при Стиккестале.

О деятельности К. В. в 30-х гг. XI в. сохранилось сравнительно немного сведений. Сообщение Англосаксонской хроники о его поездке в Рим в 1031 г., вероятно, ошибочно. Скорее всего он почти все время оставался в Англии. Чтобы укрепить свое влияние на севере страны, король совершил паломничество в Дарем к могиле св. *Кутберта* и сделал крупные земельные дарения Даремскому еп-ству (1031). Согласно Англосаксонской хронике, из Дарема К. В. отправился в Шотландию и принял присягу от кор. Малькольма II (1005–1034) и 2 др. «королей», Мальбета и Иехмарка (имеются в виду Макбет, правитель обл. Мори в Шотландии (король Шотландии в 1040–1057), и Эхмарка мак Рагналл, правитель Галлоуэя, о-ва Мэн и части Гебридских о-вов (1005–1064) – *Hudson B. T. Cnut and the Scottish Kings // EHR. 1992. Vol. 107. P. 350–360*).

В последние годы правления К. В. в его «империи», включавшей географически отдаленные друг от друга и различные по социально-экономическому развитию территории, наметились центробежные тенденции. Засилье датчан, попытки наложить налоговое бремя на норвеж. знать и крестьян вызвали недовольство властью Свена и Эльфгифу. В 1034 г. они были выдворены из страны, на трон взошел вернувшийся из изгнания сын Олава Святого Магнус Добрый (1035–1047). Возможно из-за ухудшавшегося здоровья, К. В. не успел восстановить свою власть в Норвегии. Он похоронен в кафедральном соборе Уинчестера. В 1039 г. останки К. В. и др. англ. королей, погребенных там, были перенесены в новое здание собора. Во время Английской революции XVII в. они были осквернены занявшими Уинчестер парламентскими войсками.

После смерти К. В. дат. престол унаследовал его сын Хардекнуд (1035–1042), ранее наместник отца в Дании. Из-за угрозы вторжения норвежцев и шведов он не смог отправиться в Англию. В 1037 г. после нек-рых колебаний англ. знать поддержала кандидатуру Харальда, сына К. В. и Эльфгифу. После его кончины (1040) Хардекнуд сумел вновь объединить Англию и Данию, но после его смерти в 1042 г. «империя Кнуда Великого» распалась.



Ист.: *Snorri Sturluson*. Heimskingla. Reykjavik, 1941–1951. 3 t. (рус. пер.: *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. М., 1980); *Encomium Emmae Reginae* / Ed. A. Campbell. L., 1949; *Danakonunga sögur: Skjoldunga saga, Knytlinga saga, Agrip af Sogu Danakonunga*. Reykjavik, 1982; *The Chronicle of John of Worcester* / Ed. R. R. Darlington, P. McGurk. Oxf., 1995. Vol. 2; *The Anglo-Saxon Chronicle*. Camb., 1996. Vol. 6: MS D / Ed. G. P. Cubbin; 2001. Vol. 5: MS C / Ed. K. O'Brien O'Keefe; 2004. Vol. 7: MS E / Ed. S. Irvine; *Англосаксонская хроника* / Пер. с древнеангл.: З. Ю. Метлицкая. СПб., 2010.

Лит.: *Larson L. M.* Canute the Great, c. 995–1035, and the Rise of Danish Imperialism during the Viking Age. N. Y.; L., 1912; *Gräslund B.* Knut den Store och Sveariket: Slaget vid Helgee i ny Belysning // *Scandia: Tidskrift for Historisk Forskning*. Lund, 1986. Vol. 52. N 2. P. 211–238; *Williams B.* «Cockles Amongst the Wheat»: Danes and English in the Western Midlands in the First Half of the 11<sup>th</sup> Cent. // *Midland History*. Birmingham, 1986. Vol. 11. P. 1–22; *Moberg O.* The Battle of Helgeå // *Scandinavian J. of History*. Oslo, 1989. Vol. 14. P. 1–19; *Heslop T. A.* The Production of de Luxe Manuscripts and the Patronage of King Cnut and Queen Emma // *Anglo-Saxon England*. Camb., 1990. Vol. 19. P. 151–195; *Gerchow J.* Prayers for King Cnut: The Liturgical Commemoration of a Conqueror // *England in the 11<sup>th</sup> Cent.: Proc. of the 1990 Harlaxton Symposium*. Stanford, 1992. P. 219–338; *Ortenberg V.* The English Church and the Continent in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> Cent. Oxf., 1992; *Lawson M. K.* Cnut: The Danes in England in the Early 11<sup>th</sup> Cent. L., 1993; *Hudson B.* Knútr and Viking Dublin // *Scandinavian Studies*. Provo, 1994. Vol. 66. N 3. P. 319–335; *The Reign of Cnut, King of England, Denmark, and Norway* / Ed. A. Rumble. L., 1994; *Jesch J.* Knútr in Poetry and History // *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of G. W. Weber*. Trieste, 2000. P. 243–256; *Townend M.* Contextualising the Knútsdrápur: Skaldic Praise-Poetry at the Court of Cnut // *Anglo-Saxon England*. 2001. Vol. 30. P. 145–179; *idem.* Knútr and the Cult of St. Óláfr: Poetry and Patronage in 11<sup>th</sup>-Cent. Norway and England // *Viking and Medieval Scandinavia*. Turnhout, 2005. Vol. 1. P. 251–279; *Howard I.* Swein Forkbeard's Invasions and the Danish Conquest of England, 991–1017. Woodbridge, 2003; *Bolton T.* The Empire of Cnut the Great: Conquest and the Consolidation of Power in Northern Europe in the Early 11<sup>th</sup> Cent. Leiden etc., 2009; *Wolff L.* Knut den stores strider i Skandinavien 1025–1026 // *Ale: Historisk tidskrift för Skåneland*. Lund, 2009. N 3. P. 19–36; *Skaaning P.* Knud den Store: Drømmen om nordsoimperiet. Højbjerg, 2010; *Tveit M.* Lawmaking and Consolidation of Power: Cnut's Laws and the Developing Norwegian Kingdom // *Nordens plass i middelalderens nye Europa: Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferier; rapporter til det 27. nordiske historikermøte, Tromsø 11.–14. aug. 2011*. Stamsund, 2011. P. 55–66; *Trehaume E.* Living though Conquest: The Politics of Early English, 1020–1220. Oxf., 2012; *eadem.* The Performance of Piety: Cnut, Rome, and England // *England and Rome in the Early Middle Ages: Pilgrimage, Art, and Politics*. Turnhout, 2014. P. 343–364.

С. Г. Мереминский

**КНУД IV (II)** [Кнут, Канут; лат. Canutus, Kanutus; дат. Knud, Knut] (ок. 1040 – 10.07.1086, Оденсе, Дания), св. католич. Церкви (пам. 10 июля), кор. Дании (1080–1086). Второй из 14 сыновей конунга Свена Эстридсена, основателя королевской династии. В юности принимал участие в походах в Англию против Вильгельма Завоевателя (1069–1070, 1074) (считается, что К. привез оттуда мощи (или саркофаг) мч. Альбана Британского, нек-рое время они хранились в ц. Пресв. Девы Марии в Оденсе; позднее храм получил также посвящение мч. Альбану), а также в экспедициях датчан на прибалтийских землях с целью их христианизации. После смерти



Кор. Кнуд IV (II).  
Фрагмент росписи свода  
церкви в Эверселё (Швеция).  
XV в.

отца (1074) потерпел неудачу в борьбе за власть со старшим братом Харальдом III Хеном (Точило) (король Дании в 1074–1080) и вынужден был бежать в Швецию. После смерти брата занял престол. Согласно Мученичеству (*Passio sancti Kanuti regis et martiris* – BHL, N 1550), к-рое было составлено между 1095 и 1101 гг., К. правил достойно: помогал бедным и обездоленным, заботился о клириках. В 1085 г. он пожаловал ряд значительных земельных владений основанному по его инициативе кафедральному собору св. Лаврентия в Лунде. На этих землях соборным клирикам почти полностью передавались адм., судебные и фискальные права (Knud den Helliges gåvebrev til Lunds domkirke // *Tekster fra Middelalder og Renaissance* / Udg. A. A. Lund. Højbjerg, 1982. P. 101–102). Стремясь укрепить позиции духовенства в стране и проводя церковную политику в духе *григорианской реформы* (*Breengaard*. 1986), К. добился того, что епископам стали оказывать

большой почет, чем светским магнатам; перевел судебные дела по преступлениям против христианской веры, нарушениям церковных законов, а также по всем правонарушениям, совершаемым духовенством, в ведение церковного суда. Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» (рубеж XII и XIII вв.) упоминал, что К. был справедлив, почитал Церковь и опекал ее служителей, восстановил уважение к духовенству как среди народа, так и среди знати, наказывал врагов Церкви (*Saxo Gram. Gesta*. XI 11. 3–6).

Попытки К. установить постоянные налоги (король готовил военный поход в Англию против Вильгельма I Завоевателя – *Ibid.* XI 13. 2–3) и ввести в стране церковную десятину вызывали недовольство населения (*Ibid.* XI 14. 12–15). Согласно «Рос-

кильской хронике» (ок. 1140), король «издал новый, неслыханный закон, которым принудил народ платить налог, именуемый nefgjald (подушная подать), после чего его прогнали из Ютландии на Фюн и он с великой верой в душе принял мученическую смерть в Оденсе, в церкви святого мученика Альбана, перед алтарем...» (цит. по: *Рыбаков*. 2008. С. 271–272). Согласно Мученичеству, когда в Ютландии началось восстание (составитель Мученичества и Саксон Грамматик намекают на участие в нем брата короля, Олава, унаследовавшего дат. престол), К. бежал на о-в Фюн, в Оденсе, а после захвата королевской резиденции местными жителями укрылся в кафедральном соборе Пресв. Девы Марии и св. Альбана. Во время молитвы он, его брат Бенедикт (Бендт) и 17 дружинников были убиты, заброшены камнями (в Житии упоминается, что королю пронзили копьем бок – очевидно, отсылка к Ин 19. 34). Согласно Мученичеству, за это преступление на Данию обрушились страшные бедствия. В знак раскаяния жители перенесли мощи К. в собор св. Альбана (апр. 1095); вскоре после этого было составлено



Мученичество К. — самый ранний датированный памятник сканд. *жизненной литературы*.

В 1099 или 1100 г. папа Римский *Пасхалий II* разрешил литургическое почитание К. (*Diplomatarium Danicum*. København, 1953. Ser. 1. Vol. 2 / Udg. L. Weibull. N 26). Вероятно, это произошло благодаря усилиям брата К., дат. кор. Эрика I Доброго (1095–1103), который в 1098 г. совершил паломничество в Рим (затем он намеревался отправиться в Иерусалим) и добился от папы Римского согласия на организацию в Дании архиеп-ства с кафедрой в Лунде. После получения папской буллы рака с мощами К. была установлена за главным алтарем кафедрального собора в Оденсе. Ок. 1120 г. англ. мон. Эльнот из Кентерберии составил 2-е Мученичество К. «Деяния короля Свена-Магнуса и его сыновей и мученичество славнейшего Кнуда, короля и мученика» (*Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris*). Там сообщается о пребывании К. в Швеции при дворе кор. Хальстена, а также о его браке с Аделой Фламандской, от которой у него было трое детей: Карл, Цецилия и Ингигерда. Значительное место Эльнот отводит пространным описаниям чудес, совершавшимся у гробницы святого.

В XIII в. мощи К. перенесли в новый собор в Оденсе, освященный в его честь. Широкое почитание короля-мученика в Дании относится к позднему средневековью (XIV–XV вв.). Поминование святого также совершалось в Швеции и Норвегии; в бревиарии были включены чтения, основанные на тексте Мученичества К. В 1833 г. мощи К. и Бенедикта, спрятанные после Реформации, были выставлены в крипте собора в Оденсе.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 118–149; *Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris* // *Vitae Sanctorum Danorum* / Cur. M. Cl. Gertz. København, 1908–1912. P. 38–53, 76–147; *Passio sancti Kanuti regis et martiris* // *Ibid*. P. 62–76; *Saxo Gram*. *Gesta*. XI 11. 3–6. Лит.: *Otto A. Canut II* // *DHGE*. 1949. T. 11. Col. 814–815; *Hoffmann E.* Knut der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im 11. Jh. // *Hist. Zschr*. 1974. Bd. 218. S. 529–570; *Die heilige Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern*. Neumünster, 1975. S. 89–139; *Breengaard C.* Muren om Israels hus: Regnum og sacerdotium i Danmark, 1050–1170. København, 1982; *idem*. Det var os, der slog kong Knud ihjel! // *Knuds-bogen* 1986: *Studier over Knud den Heilige*. Odense, 1986.

S. 9–20; *idem*. *Regnum og sacerdotium i Knud den Heiliges gåvorbrev* // *Gåvorbrevet 1085: Föredrag och diskussioner vid symposium kring Knut den heilige gåvorbrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhälle* / Ed. S. Skansjö, H. Sundström. Lund, 1988. S. 90–103; *Nyberg T. S.* König Knut der Heilige: Tenzo und der Petersfenning aus Dänemark // *AHPont*. 1985. T. 23. P. 359–365; *Knuds-bogen 1986: Studier over Knud den Heilige* / Red. T. Nyberg, H. Bekker-Nielsen, N. Oxenvad. Odense, 1986; *Knud IV* // *DHGE*. 2007. T. 29. Col. 390–391; *Рыбаков В. В.* Хроника Адама Бременского и первые христ. миссионеры в Скандинавии. М., 2008; *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* / Ed. H. Antonsson, I. Garipzanov. Turnhout, 2010.

**В. В. Рыбаков**

**КНЯЖЕВО**, жен. мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы неканонической Болгарской Православной Старостильной Церкви. Расположен в одноименном р-не г. София (Болгария).

В средние века здесь стоял храм во имя ап. Луки: согласно легенде, в нем хранились мощи св. апостола. В т. н. Рильской повести, рассказывающей о перенесении мощей прп. Иоанна Рильского из Тырнова в Рильский мон-рь (1469), Владислав Грамматик упоминает о том, что процессия сделала остановку в мон-ре в местности Лешница возле Софии (Стара бълг. лит-ра. София, 1986. Т. 4: *Житиписни творби* / Ред.: К. Иванова. С. 389, 628–629): считается, что речь идет именно о ц. ап. Луки («Елешница» — древнее название р. Владайска, пересекающей р-н Княжево). Возможно, обитель входила в число мон-рей т. н. Софийской малой св. горы. Храм был разрушен, в общих могилах рядом с ним были обнаружены многочисленные захоронения. В память об обители здесь продолжали селиться монахи, с XVII в. местность называлась «Килии». В 20-х гг. XX в. началось восстановление храма, при нем возникла община из проживавших в районе рус. эмигрантов и постояльцев расположенного поблизости от рус. дома инвалидов. В кон. 40-х гг. XX в. управляющий рус. правосл. общинами в Болгарии архиеп. Богучарский *Серафим (Соболев)* основал при храме жен. мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Первой игуменией К. стала мон. Серафима (в миру княж. Ольга Андреевна Ливен, род. в Москве в 1913), к-рая управляла обителью до смерти в 2004 г. В справке

от 3 июля 1952 г. благочинный рус. приходов в Болгарии прот. Сергей Казанский сообщал, что в К. проживают игуменья, 2 мантийных и 4 рясофорных монахини и 3 послушницы, из них — 5 болгарок, 4 русских и румынка (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 974. Л. 70–72); 3 насельницы имели советское гражданство, 7 — болгарское. 10 нояб. 1952 г. по решению Синода РПЦ приходы, находящиеся в Болгарии, в т. ч. К., были переданы в юрисдикцию Болгарской Православной Церкви (БПЦ) (*Косик В. И.* Русская Церковь в Болгарии (1940–1950-е гг.) // *Славяноведение*. 2003. № 6. С. 92).

Когда в 1968 г. БПЦ перешла на богослужение по новому календарному стилю, насельницы К. продолжили служить по старому стилю, следуя, как они считали, наставлениям архиеп. Серафима († 1950), критиковавшего предложения о смене календарных стилей. Сестры надеялись получить благословение Болгарского патриарха на совершение служб по старому стилю, но решением Синода БПЦ 17 февр. 1969 г. были отлучены от Церкви. Тогда в мон-рь пришли духовные чада архиеп. Серафима: архим. Серафим (Алексиев; † 1993) и архим. Сергей (Язджиев; † 2008), благодаря которым обитель стала центром для приверженцев старого стиля. Долгое время духовенство и насельницы К. поминали за литургией Болгарского патриарха, но в 1993 г. перешли в т. н. Болгарскую Православную Старостильную Церковь, к-рую возглавил духовный ученик архим. Серафима. В 2010 г. Синод БПЦ разрешил принимать в лоно Церкви членов т. н. княжевского раскола через покаяние и миропомазание, но этой возможностью воспользовались единицы.

После смерти архиеп. Серафима К. стал центром изучения его богословского наследия, в обители занялись сбором и публикацией свидетельств о его чудотворениях (владыка был канонизирован Болгарской Православной Старостильной Церковью в 2002). Монахини занимаются иконописью. В нач. 90-х гг. XX в. они расписали крипту ц. свт. Николая Чудотворца в Софии, где находится могила архиеп. Серафима (*Кюсева Ц.* Установление болгаро-советских дипломатических отношений в 1943 г. и судьба посольской церкви в Софии // *Славяноведение*.





2007. № 4. С. 52). В К. проживают 44 насельницы. Игуменья — Серафима (Димитрова).

Совр. комплекс К. обнесен каменной стеной и включает 2 храма (во имя ап. Луки, построен на месте старого храма в 1957, и во имя свт. Серафима (Соболева) Софийского), часовню в честь Покрова Пресв. Богородицы и жилые корпуса.

Лит.: *Николова Е.* Манастири в Софийско: Местоположение, кратка история, природни забележителности, подробна карта. София, [1999]. С. 35–36; *Жизнь, чудеса и заветы архиеп. Серафима (Соболева).* София, 2001; *Дичева В.* Софийската Мала Света Гора. София, 2007. С. 303–304; *Шарланова В.* Софийската Света Гора: Манастирите около София. София, 2013. С. 467.

*М. Цибранска-Костова*

**КНЯЗЬ-ВЛАДИМИРСКИЙ СОБОР**, в старейшей части С.-Петербурга, на Петроградской стороне, преемник Успенского собора петровского времени, кафедральный собор Ленинградской епархии в 1938–1941 гг.

**Предыстория собора.** Первоначальная приходская церковь на Городском (ныне Петроградском) о-ве была сооружена в урочище Мокруша, к северо-западу от Петропавловской крепости, близ правого берега р. М. Нева, не позднее 1708 г. Судя по топонимике улиц урочища, она была посвящена свт. Николаю Чудотворцу. В 1712 г. «в Никольской [улице]» был заложен непосредственный предшественник К.-В. с.—вместительный 3-престольный мазанковый храм. Инициатором его

строения). Богослужение в боковых приделах — в честь Рождества св. Иоанна Предтечи и во имя свт. Николая Чудотворца — началось в 1717 г. В храме в то время служили 2 священника — Иоанн Максимов (настоятель) и выходец из Москвы Симеон Тимофеев († 1719). 5 апр. 1719 г. местоблюстителем Патриаршего престола митр. Рязанским и Муромским Стефаном (Яворским) в присутствии царя Петра I был освящен главный престол в честь Успения Пресв. Богородицы. Одновременно по царскому повелению храм был возведен в степень соборного. Поначалу своими размерами и числом престолов он превосходил остальные соборы города — Петропавловский (1704), Исаакиевский (1707) и Троице-Петровский (1711). Четвертый с.-петербургский собор, напоминая своим посвящением о Большом Успенском соборе Московского Кремля, подчеркивал отличный статус «юного града», унаследованный от Москвы. По соседству с собором в 1719 г. было устроено подворье местоблюстителя митр. Стефана (с 1721 президент Святейшего Синода) — его основная резиденция. С.-Петербург стал центром не только гражданского, но и церковного управления: подворья др. епархий (Новгородской, Вологодской, Нижегородской) также расположились на Городском о-ве, неподалеку от Успенского собора.

В 1719–1724 гг. Петр I неоднократно молился в соборе. Клир собора пополнили священники с богословским образованием — выпускники московской Славяно-греко-латинской академии Иоанн Венгриновский и Симеон Ярмерковский, став-

*Князь-Владимирский собор в С.-Петербурге. Фотография. 2000 г.*



строительства выступил именитый прихожанин вице-губернатор Я. Н. Римский-Корсаков (его ссылка в 1714 за финансовые злоупотребления, вероятно, задержала строитель-

ший настоятелем собора в марте 1722 г. в сане протопопа (общее число «ученого» духовенства в новой столице на 1723 составляла 4 чел.). После смерти императора, в погребении к-рого 10 марта 1725 г. участвовал весь клир с.-петербургского Успенского собора (настоятель, 3 священника и диакон), «ученое» духовенство собора покинуло

С.-Петербург. На подворье митр. Стефана поселился член Святейшего Синода архиеп. Тверской Феофилакт (Лопатинский). Центр столицы закрепился на левобережье Невы, и значение собора в церковной жизни города стало уменьшаться. До кон. 40-х гг. XVIII в. в нем еще нередко совершались архиерейские богослужения; духовенство собора активно участвовало в церковной благотворительности. Первая богадельня на 12 женщин (гл. обр. солдатских вдов) открылась при соборе в 1721 г. В 1733 г. на церковной земле были построены 2 больших здания муж. и жен. богаделен; число призываемых достигло к 1764 г. 81 чел.

В 1740 г. Святейший Синод удовлетворил прошение прихожан о переводе к ним свящ. Тимофея Симеонова, «с производством в протопопы», поскольку их церковь «в прошлых годах была соборною». Ранее, в 1716–1736 гг., свящ. Тимофей служил в ц. Рождества Пресв. Богородицы; с его именем связано начало общегородского почитания с.-петербургского списка Казанской иконы Божией Матери, хранившегося в этой церкви (впосл. храмовая икона Казанского собора).

**Строительство каменного храма.** 14 июля 1740 г. последовал указ имп. Анны Иоанновны о строительстве каменного храма за алтарем мазанкового Успенского собора, на участке, к-рый ранее занимало подворье митр. Стефана. По преданию, его главный престол предполагалось посвятить св. Иоанну Крестителю, чье имя носили отец имп. Анны и ее новорожденный внучатый племянник принц Иоанн Антонович, унаследовавший престол после ее кончины 17 окт. 1740 г.

Каменный собор возводился по проекту архит. П. А. Трезини, хотя не исключено, что постройку начал М. Г. Земцов. Задуманный «немалым и весьма непростым зданием», он должен был иметь одну главу и увенчанную шпилем колокольню, наподобие собора Петропавловской крепости. К 25 нояб. 1741 г., когда произошел очередной дворцовый переворот, едва успели возвести стены храма. О завершении строительства собора перед имп. Елизаветой Петровной ходатайствовал один из старейших местных прихожан, гофинтендант, действительный статский советник И. Г. Микулин. 5 апр. 1742 г. императрица повелела до-





строить «Успенскую соборную церковь» вчерне под кровлю» и выдать для этого 7 тыс. р. из соляных сборов. Однако строительство было приостановлено, хотя запас материалов позволял завершить работы. В 1743 г. при освидетельствовании собора было отмечено, что его алтарь обращен не на восток. 1-й епископ С.-Петербургский Никодим (Сребницкий) подал представление в Синод о том, что было бы убыточно перестраивать каменный храм подобной величины. В то же время мазанковый Успенский собор быстро приходил в аварийное состояние: в 40-х гг. XVIII в., во время службы, в нем дважды обваливался потолок. По докладу Микулина 15 апр. 1747 г. последовало Высочайшее соизволение на продолжение строительства. При этом имп. Елизавета Петровна потребовала сделать собор пятиглавым по образцу Успенского в Московском Кремле: храм должен был не только символически, но и зрительно представлять собор, служивший эталоном церковного строительства на Руси. По специально присланным архит. А. П. Евлашевым в Канцелярию от строений материалам Трезини переработал первоначальный проект одноглавой церкви, но чертежи храма «о пяти главах» остались невостребованными. Прихожане Успенского собора с трудом поддерживали ветшающий мазанковый храм. Если в кон. 30-х гг. XVIII в. в приходе числились 2,5 тыс. чел., в 1749 г. их оставалось немногим больше 1 тыс., а в 1762 г. — всего 689 чел. В окт. 1752 г. наводнение нанесло храму такой урон, что его боковые приделы пришлось упразднить, и он стал однопрестольным.

Только в начале царствования имп. Екатерины II в 1765 г. Канцелярия от строений объявила конкурс на разработку нового проекта. Победителем стал архит. А. Ринальди. 4 июля 1766 г. императрица утвердила его проект, и в течение 6 лет на сооружение собора выделяли необходимые средства из казны — храм не мог быть построен на местные средства, т. к. вместимостью почти пятикратно превышал потребности прихода. Распорядителем работ был инженер А. А. Дьяков, руководитель восстановления колокольни Петропавловского собора.

12 июня 1772 г. пожар уничтожил мазанковый Успенский собор и повредил каменный, в котором оставалось

произвести лишь внутреннюю отделку. На этом финансирование работ вновь прекратилось. Более 15 лет приходу пришлось довольствоваться временным Успенским храмом, оборудованным по смете Дьякова в подсобном помещении, при соборной колокольне. Настоятелем собора с 1745 по 1778 г. служил протопоп Иаков Борисов. После его выхода за штат в соборе до кон. 1859 г. в связи с малочисленностью прихода служил один священник.

31 мая 1783 г. Екатерина II поручила окончить строительство архиеп. Новгородскому и С.-Петербургскому Гавриилу (Петрову; с 22 сент. того же года митрополит), главному директору конторы строения Александро-Невского монастыря. Непосредственным исполнителем проекта стал «архитекторский помощник» М. Е. Мелентьев — ученик и ближайший помощник И. Е. Старова при возведении им Троицкого собора в Александро-Невской обители. По сметам Мелентьева была осуществлена вся внутренняя и наружная отделка Успенского собора (1783–1789) (участие Старова в окончании строительства храма также нельзя исключить).

За полтора месяца до указа о завершении строительства Успенского собора в Российскую державу вошел Крымский п-ов. Несколько ранее, 22 сент. 1782 г., императрица учредила орден равноап. кн. Владимира, а в 1787 г. посетила Крым. В 1788 г. исполнилось 800 лет Крещения Руси. Все эти обстоятельства способствовали тому, что при завершении отделки каменного Успенского собора, строительство которого длилось 48 лет — дольше, чем какого бы то ни было столичного храма, его главный престол был освящен 1 окт. 1789 г. во имя равноап. кн. Владимира (малый храм, освященный в 1772 в зап. части собора, превратился в боковой Успенский придел). Наряду с сооруженным в те же годы (1783–1789) Таврическим дворцом с.-петербургский К.-В. с. знаменовал обретение Россией купели своего Крещения.

**Архитектура собора.** Пятиглавый собор с ярусной колокольней — доминанта юго-зап. части Петроградской стороны (высота центрального купола 44,7 м, колокольни — 57,5 м). Он занимает центральное место в панораме города, открывающейся из парадных залов невской

анфилады Зимнего дворца, колокольня служит ориентиром для судов, плывущих из Финского зал. в М. Неву.

Сочетание в архитектуре собора черт барокко и раннего классицизма является результатом его длительного строительства. Стилевым решением храм обязан больше всего проекту Ринальди. К основному объему примыкают с запада притвор и колокольня, встроенная в массив здания на его продольной оси. Такая схема, с одной стороны, напоминает структуру русских церквей XVII в., решенных «кораблем», с другой — ассоциируется с близкими к базиликам русскими храмами послепетровского времени. Основной массив здания венчают крупные купола — один из первых примеров пятиглавия в С.-Петербурге, передающий композицию московского первоисточника XV в. — Успенского собора. Барабаны боковых глав глухие. Пластика объемов, «пучки» пилястр, лучковые фронтоны и сандрики, окна-люкарны — черты барокко. Классицистический характер выражен в спокойной монументальности, сдержанном рисунке фасадов (применение преимущественно дорического ордера, парные пилястры на поверхности центрального барабана), больших плоскостях стен. Столпообразная колокольня собора имеет 2 нижних квадратных в плане яруса и верхний цилиндрический, завершена, как и основной объем, полусферическим куполом.

Внутреннее пространство прямоугольного в плане собора делится 2 рядами столбов на 3 нефа. Пилонны связаны полуциркульными арками, карнизы раскрепованы. Средний неф завершается полукруглой апсидой. В вост. части здания нефы пересекает трансепт. Средокрестие увенчано центральным световым барабаном. Т. о., композиция храма имеет общие черты с Троицким собором Александро-Невской лавры. Своды продольных нефов крестовые, нефы освещены окнами 2-го света. Интерьер собора выкрашен в белый и голубой тона, только в параусах имеются изображения евангелистов. К сев.-зап. пилону примыкает кафедра, украшенная живописью.

**Кон. XVIII в. — 1917 г.** С 1778 по 1862 г. из 8 соборных настоятелей только свящ. Михаил Каменский,





прослуживший здесь со дня рукоположения в 1796 г. до кончины 20 апр. 1824 г., обучался в СПбДА и имел сан протоиерея (с 1806). Хозяйством храма при нем более 20 лет заведовал действительный статский советник и кавалер Ф. Д. Иванов († 16 окт. 1822), к-рый именовался ктитором собора. В 1806 г. прот. Михаил открыл «духовное училище для обоего пола священно-церковнослужительских детей». Поскольку ученики из духовного сословия в нем оказались в меньшинстве, 20 мая 1811 г. уч-ще было преобразовано в частный ин-т с директором-протоиереем. В 1810 г. ктитор Иванов, исполняя волю покойной жены — Ольги Дмитриевны, племянницы и наследницы митрополита С.-Петербургского Гавриила и архиеп. Тобольского Варлаама (Петрова), основал «в память сих знаменитых пастырей» пансион для бедных детей благородного происхождения. Число обучавшихся в нем доходило до 120 чел.

Наводнение 7 нояб. 1824 г. нанесло непоправимый ущерб зданиям уч-ща, занятия на время прекратились. В 1825 г. из Комитета о пособиях потерпевшим от наводнения собор получил 8 тыс. р., а распределение 100 тыс. р., выделенных на помощь жителям Петербургской стороны, доверили местным священникам и церковным старостам. В 1831 г. в здании уч-ща была открыта временная больница на 25 кроватей, «устроенная для одержимых холерою иногородним купечеством, торгующим пенькою и льном».

После 1-го большого ремонта, произведенного в соборе в 1823–1824 гг., он стал 3-престольным: Никольский придел (освящен 22 июня 1824) оборудовали справа от главного входа симметрично Успенскому приделу. Указом имп. Николая I от 11 марта 1844 г. предусматривались устройство парка «на эспланаде против Петропавловской крепости», прокладка от нее дороги (совр. проспект Добролюбова) и мощение площади напротив храма камнем. С этого времени окрестности собора постепенно благоустраивались. В 1856 г. купцы соорудили на Пеньковом буяне Казанскую часовню. 22 июля 1845 г. император утвердил новый статут ордена св. Владимира. Этому ордену «присвоилась церковь св. Владимира», ставшая кавалерской: 22 сент. в ней ежегодно отмечался

праздник кавалеров ордена. 10 июля крестный ход совершался на мануфактуру Г. А. Гука.

Со 2-й четв. XIX в. увеличивалось количество прихожан в соборе, и на 1867 г. приход составил 2130 чел., т. е. достиг уровня 30-х гг. XVIII в. В 1859 г. при храме была утверждена 2-я священническая вакансия. При настоятелях свящ. Александре Соколове (с 1859; † 1862) и прот. Владимире Полянском († 1869) работала «комиссия по исправлению собора».

В 1859 г. храм стал теплым; в 1866 г. малые престолы (Успенский и Никольский) перенесли из зап. части храма и установили по бокам от центрального (Князь-Владимирского), что предусматривалось первоначальным проектом. 15 янв. 1867 г. на новом месте был освящен правый, Успенский алтарь, а 7 мая — левый, Никольский. В 1863 г. усердием старосты М. Т. Семёнова собор обогатился чтимой Иверской иконой Божией Матери. По его же ходатайству 25 июля 1864 г. было получено разрешение ежегодно совершать крестный ход 1 авг. из собора на р. Ждановку. В 1868 г. акад. К. А. Ясевич реставрировал в соборе мн. иконы.

12 февр. 1869 г. настоятелем К.-В. с. стал свящ. Алексей Светлов († 3 марта 1886), возведенный в 1870 г. в сан протоиерея. В первые годы его служения были благоустроены деревянные дома причта, озеленена территория вокруг собора, устроена металлическая ограда (1870, архит. Н. П. Гребёнка). 21 марта 1870 г. дано разрешение на постройку деревянного 2-этажного причтового дома на Церковной ул., 16 (архит. К. Т. Соловьёв; не сохр.). В 1872–1873 гг., сооружая вокруг собора ограду, архит. Н. Ф. Брюлло спроектировал в ней 2 часовни. Проект сада составил в 1874 г. Э. Л. Регель (реализован в 1875–1876). В преддверии столетия со дня учреждения ордена прот. А. Светлов предполагал получить необходимую сумму на капитальный ремонт храма со всех концов Российской империи, прежде всего от кавалеров ордена св. Владимира, к-рых собор «считает своими прихожанами». Троекратно опубликованные в газетах прот. А. Светловым особые письма и воззвания позволили собрать не более четверти требуемой суммы. Идею объединения владимирских кавалеров вокруг собора поддержал митр. Исидор

(Никольский) — 22 сент. 1875 г., в день орденского праздника, он совершил в нем литургию и отслужил молебен равноап. кн. Владимиру.

В 1875 г. по инициативе прот. А. Светлова при соборе было организовано приходское благотворительное об-во (устав утвержден 26 июня 1875 г., 1-е собрание состоялось 7 сент.). Об-во имело максимально открытый характер — в его члены принимались лица «без различия пола, звания, состояния и вероисповедания». К 1 янв. 1876 г. оно насчитывало 230 членов, через год — 310. 17 апр. 1876 г. об-во открыло приходский приют в арендуемом помещении, в следующем году приобрело участок земли, на к-ром в 1878–1879 гг. был построен 2-этажный деревянный дом (Александровский проспект, 10; не сохр.). В нем разместились совет об-ва и приходский приют. К этому зданию для служения молебна в день престольного праздника собора направлялся крестный ход по Александровскому проспекту.

Ремонт собора к юбилею учреждения ордена св. Владимира из-за недостатка собранной суммы ограничился лишь самыми необходимыми работами. Литургию и молебен 22 сент. 1882 г. в обновленном соборе совершил митр. Исидор с еп. Выборгским Анастасием (Добрадиным) и многочисленными протоиереями — владимирскими кавалерами. Настоятель прот. А. Смирнов вошел в их число — он был удостоен ордена св. Владимира 4-й степени.

15 авг. 1881 г., в день престольного праздника Успенского придела, прихожане собора решили соорудить на углу Большого проспекта мемориальную часовню св. блгв. кн. Александра Невского в память об имп. Александре II. Проект составил прихожанин, академик архитектуры Н. Н. Ковригин. Место для постройки определили на зап. стрелке Князь-Владимирского сквера, откуда лучами расходятся 3 магистрали — Большой и Александровский проспекты и Церковная ул. Закладка состоялась 15 авг. 1882 г., 30 окт. 1883 г. прот. А. Светлов отслужил у стен часовни молебен по случаю постановления надкупольного креста. Внутренняя отделка затянулась: освящение часовни состоялось 2 июня 1886 г. Торжество возглавил ректор СПбДА еп. Ладожский Арсений (Брянцев). Часовня сооружена





в стиле необарокко и соответствует архитектуре собора. В 1883 г. был перестроен и украшен пропильной резьбой в рус. стиле 2-й церковно-причтовый 2-этажный деревянный дом (Успенский пер., 2; не сохр.).

15 июля 1888 г., на празднование 900-летия Крещения Руси, в С.-Петербурге впервые состоялся большой крестный ход с участием всего духовенства столицы — приходского, военного и домовых церквей. Исходным пунктом шествия на Дворцовую пл. был избран К.-В. с., к-рый впервые оказался в центре внимания всей правосл. России. Всенощное бдение и литургию возглавил в К.-В. с. еп. Псковский и Порховский Ермоген (Добронравин). В собор были доставлены чудотворные образы: Спасителя из домика Петра Великого, Казанской Божией Матери (из Казанского собора) и Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (из Скорбященской ц. за Литейным двором), блгв. кн. Александра Невского из Александро-Невской лавры, свт. Николая Чудотворца из Николо-Морского собора.

Через год после всероссийского празднования 900-летия Крещения Руси К.-В. с. отметил собственный юбилей — 100-летие окончания постройки каменного храма и освящения его главного алтаря. Богослужение 1 окт. 1889 г. совершил еп. Выборгский Антоний (Вадковский) с сонмом духовенства.

На рубеже XIX и XX вв., вслед за постройкой Биржевого моста, в приходе собора началось интенсивное жилое строительство, и к 1899 г. число его прихожан превысило 5 тыс. чел. С 1905 г. в храме служили 3 священника. К.-В. с. оказался в числе первых, получивших разрешение на устройство электрического освещения (1903). В том же году был разработан проект каменной часовни-киота на церковном участке (вероятно, не реализован, как и проект возведения перед собором бронзового бюста имп. Александра II в 1887). В 1892 г. на Мытнинской набережной установили мраморный киот в память спасения имп. Александра III в Борках близ Харькова (архит. Ф. Б. Нагель; не сохр.).

Главным приходским праздником собора по-прежнему оставался день учреждения ордена св. Владимира, 22 сент. здесь совершалась архиерейская литургия. В 1903 г. служил



Князь-Владимирский собор.  
Фотография. 1900-е гг.

еп. Ямбургский Сергей (Страгородский; впосл. патриарх Московский и всея Руси), в 1906 и 1907 гг. — митр. сщмч. Кирилл (Смирнов), в те годы еп. Гдовский (его служением была отмечена 125-летняя годовщина существования ордена), в 1911 и 1915 гг. — сщмч. Вениамин (Казанский), еп. Гдовский (впосл. митрополит Петроградский).

19 авг. 1896 г. приходское благотворительное об-во было принято под покровительство вел. кн. Владимира Александровича. В 1902–1908 гг. оно содержало церковно-приходскую школу для воспитанников приюта. В день ее открытия, 1 сент. 1902 г., об-во избрало своим почетным членом митр. Антония (Вадковского). Когда число учебных заведений на Петербургской стороне увеличилось, приютская школа была закрыта, а воспитанников и воспитанниц разместили по ближайшим городским школам. В 1905 г., к 30-летию существования об-ва, вышел в свет краткий очерк о его деятельности. В 1909 г., после кончины вел. кн. Владимира Александровича, звание августейшей покровительницы благотворительного об-ва приняла вдова покойного, вел. кнг. Мария Павловна — старшая.

При настоятеле собора прот. Василии Полетаеве в 1910 г. в алтаре был устроен витраж с образом Спасителя на средства прихожанина кн. П. С. Оболенского-Нелединского-Мелецкого (сохр.). 21 февр. 1913 г. собор стал центром юбилейных торжеств к 300-летию царствования Дома Романовых на Петербургской стороне.

Митр. сщмч. Владимир (Богоявленский), носивший имя равноапостольного князя, служил в К.-В. с. уже в 1-й год своего пребывания на столичной кафедре, 22 сент. 1913 г. ко дню кавалерского праздника было приурочено освящение главного престола после окончания капитального ремонта алтаря (при устройстве в нем новых паркетных полов был снят престол).

В 1914 г., в день памяти равноап. кн. Владимира, литургию служил новоназначенный еп. Нарвский Геннадий (Туберозов). 22 сент. 1916 г. он совершил, как оказалось, последнюю литургию для кавалеров ордена св. Владимира. 6 авг. 1914 г., сразу же после начала первой мировой войны, при соборе открылось приходское попечительство о семьях лиц, призванных в действующую армию. 11 янв. 1915 г. в приходе был развернут лазарет на 16 кроватей «для раненых воинов имени прихожан Князь-Владимирского собора». Приходское благотворительное об-во бесплатно уступило лазарету половину своего дома, расположенный там приют был уплотнен. В ущерб интересам приходского госпиталя свщ. собора В. Красницкий организовал среди прихожан сборы на нужды воинов, к-рыми распоряжался самовольно.

В июле 1915 г. исполнялось 900 лет со дня кончины равноап. кн. Владимира. Митр. сщмч. Владимир 15 июля литургисал в К.-В. с. с 2 викариями епископами, сщмч. Вениамином и Геннадием. Накануне вечером здесь служил старший викарий, еп. Гдовский сщмч. Вениамин. Сщмч. Владимир посетил раненых воинов в лазарете имени прихожан К.-В. с. В день праздника к собору прибыли соединенные крестные ходы, самый многолюдный от Казанского собора возглавлял сщмч. Вениамин. На богослужении присутствовал обер-прокурор Святейшего Синода А. Д. Самарин. В крестном ходе на Иордань, устроенную у Петровского о-ва, участвовали также архиепископы Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский), Воронежский и Задонский Тихон (Никаноров), Ярославский и Ростовский Агафангел (Преображенский) и председатель синодального Миссионерского отдела еп. Иннокентий (Ястребов).

1918 г. — 90-е гг. XX в. 28 июля 1918 г. празднование престольного



дня возглавил в соборе сщмч. Вениамин, митр. Петроградский. После литургии был совершен крестный ход на М. Неву с молебным пением об избавлении Петрограда от холеры и голода. 27 сент. 1918 г. ЧК арестовала настоятеля собора прот. Леонида Богоявленского, однако он был отпущен по ходатайству рабочих и служащих епархиального свечного завода. Жертвой красного террора в 1918 г. стал соборный староста Д. А. Ильин. 11 апр. 1919 г. в соответствии с требованиями властей был избран приходский совет (двадцатка) К.-В. с. во главе с настоятелем прот. Л. Богоявленским, 13 апр. заключен договор с представителем райисполкома о передаче собора в бесплатное и бессрочное пользование верующим.

Праздник Всех святых, в земле Российской просиявших, в Петрограде впервые был отмечен 9(22) июня 1919 г. митрополичьей службой в К.-В. с. В дек. 1920 г. в соборе был освящен придел во имя Всех Русских святых, устроенный в помещении рядом с притвором.

В соборе служили: 2-й свящ. В. Красницкий, 3-й свящ. Михаил Дамаскинский и 3 диакона — Иоанн Вишняков, Андрей Никольский и Николай Захаров. Свящ. В. Красницкий сочетал приходские служения с работой в различных советских орг-циях и даже в частях Красной Армии. Активно функционировал приходский совет собора. По его ходатайству от 29 июля 1921 г. собор был переведен в ранг штатного, настоятеля прот. М. Союзова наградили митрой, а диак. А. Никольский был возведен в сан протодиакона. В 1920 г. Петроградский отдел охраны памятников искусства и старины поставил на учет К.-В. с. как памятник рус. зодчества. В 1921–1922 гг. в соборе неоднократно служил ставший весной 1921 г. викарием Петроградской епархии еп. Ямбургский Алексей (Симанский; вполн. патриарх Московский и всея Руси).

17 дек. 1921 г. священнослужители К.-В. с. подали расписки, в к-рых подтвердили, что без специального разрешения не будут устраивать никаких «сборищ помимо церковных служб». В последней декаде апр. 1922 г. произошло «изъятие церковных ценностей» собора, причем значительная часть серебряных изделий (окладов икон и Евангелий)

была заменена верующими по весу собранным ими столовым серебром. Сопротивления властям верующие не оказывали. Тем не менее на судебном процессе против правосл. епископата, духовенства и мирян, к-рый открылся 10 июня 1922 г., в число 86 обвиняемых во главе с митр. сщмч. Вениамином вошли настоятель К.-В. с. прот. М. Союзов (получил 3 года лишения свободы и умер в том же году в тюрьме) и бывш. настоятель прот. Л. Богоявленский (осужден на смерть, помилован).

В июле 1922 г. должность настоятеля и председателя приходского совета собора занял обновленческий «протопресвитер» В. Красницкий, не пользовавшийся популярностью в приходе. 26 февр. 1923 г. из состава приходского совета вышли 24 чел. Тем не менее власти разрешили Красницкому принять все имущество храма под личную ответственность. Материальное положение общины было крайне бедственным. Собор зимой не отапливался и от сырости и промерзания начал разрушаться. Красницкий в авг. 1924 г. добровольно передал в райисполком «свободное от употребления церковное серебро» общим весом 1 пуд 26 фунтов (в т. ч. 6 дискосов и 8 потиров). Все драгоценные ризы и предметы из драгоценных металлов были утрачены, как и Берлинское Евангелие 1689 г. в окладе из позолоченного серебра с миниатюрными медальонами, на к-рых изображены Воскресение Христово и 4 евангелиста (по преданию, пожертвовано имп. Елизаветой Петровной), и др. святыни.

Для повседневных богослужений была приспособлена пономарка, а в главном нефе собора для служения зимой установили самодельную деревянную церковь, к-рую было легко обогреть. Красницкий с трудом собрал двадцатку, договор о передаче собора в пользование обновленцам был подписан 23 мая 1925 г. В июне 1926 г. распоряжением ВЦИКа было запрещено использовать деревянную церковь-тепляк в охраняемом памятнике зодчества. 30 окт. Президиум Ленсовета постановил собор закрыть. К.-В. с. был закрыт 8 нояб. 1926 г. Прихожан собора — тихоновцев с кон. 1923 г. окормлял свящ. М. Дамаскинский, он совершал церковные требы на квартирах. В апр. 1924 г. он был арестован и приговорен к 2 годам

заключения, которое отбывал в СЛОН. Там же с февр. 1923 г. находился и прот. Петр Ивановский (клирик собора в 1927–1929).

После принятия «Декларации» 1927 г. собор со всем имуществом передал общине верующих патриаршей Церкви, которая взяла на себя обязательства провести в кратчайший срок ремонтно-реставрационные работы под наблюдением Главнауки. Богослужения начались 21 нояб. 1927 г. В собор вернулся свящ. М. Дамаскинский, настоятелем был назначен митрофорный прот. Павел Виноградов. Здесь часто служили митр. Ленинградский и Гдовский Серафим (Чичагов) и его викарии. В 1929 г. настоятель собора получил благодарственный рескрипт митрополита за то, что его храм отчисляет больше всех др. церквей средств на нужды временного Ленинградского епархиального совета.

В 1930 г. предпринимались попытки закрытия собора, в авг.—сент. арестовали настоятеля прот. П. Виноградова и свящ. Михаила Бобковского. Новым настоятелем собора митр. Серафим назначил прот. Александра Медведского, известного проповедника. В ночь на 18 февр. 1932 г. он также был арестован (в 1949–1953 — вновь настоятель собора).

9 февр. 1932 г., по окончании ремонта храма, осуществляемого общиной, Ленинградская областная комиссия по вопросам культов приняла решение о закрытии К.-В. с. и передаче здания учебному комбинату завода им. А. А. Кулакова. Но ВЦИК не утвердил «ликвидацию» храма. С закрытием в 1933 г. Троице-Петровского собора К.-В. с. остался единственным действующим храмом на Петроградской стороне: на соседнем Васильевском о-ве были открыты только обновленческие храмы. 15 июля 1933 г. вышел запрет на колокольный звон, 4–9 окт. все 11 старинных колоколов собора были по актам переданы представителю «Металлолома» и затем переплавлены. Попытки закрыть собор не прекращались и в дальнейшем. Так, в 1935 г. в нем предполагалось развернуть экспозицию историко-бытового музея Рабоче-крестьянской Красной Армии.

Под престольный праздник свт. Николая Чудотворца, 18 дек. 1933 г., всенощную в К.-В. с. служил ново-



назначенный митр. Алексей (Симанский). В кон. дек. 1933 — февр. 1934 г. были арестованы протоиереи собора Василий Кудрявцев, М. Дамаскинский (приговорен к 5 годам лагерей, ему приписали организацию «Братства отца Иоанна Кронштадтского», якобы существовавшего при храме), и ок. 20 наиболее активных прихожан. Весной 1935 г. были «сокращены» и высланы из Ленинграда 6 священников и 4 диакона К.-В. с. В февр. 1935 г., после закрытия Успенской ц. подворья Киево-Печерской лавры, в собор поступила ее главная святыня — старинный список с чудотворной иконы Успения Божией Матери Великой церкви. Из закрытого в нач. 1938 г. кафедрального Троице-Измайловского собора в К.-В. с. передали чтимую икону Божией Матери «Скоропослушница» (ранее находилась в Николо-Александровской ц. подворья Палестинского обва и была связана с семьей последнего императора; до 1936 хранилась в последней действующей церкви Александро-Невской лавры — Свято-Духовской). Согласно бюллетеням обл. Комиссии по вопросам культа, в пасхальную ночь 1936 г. (с 11 на 12 апр.) в К.-В. с. присутствовали 17 тыс. чел., преимущественно женщины, на Рождественские службы 1937 г. (6–7 янв.) собралось более 15 тыс. верующих.

14 нояб. 1936 г. собор был поручен «непосредственному ведению архиепископа Петергофского Николая [(Ярушевича)]», но уже 4 марта 1937 г. митр. Алексей (Симанский) назначил на этот пост еп. Череповецкого Тихона (Рождественского). Епископ поселился в здании храма, в помещении из 2 комнат под колокольней. В период «большого террора» он был расстрелян, как и клирики собора протоиереи П. Виноградов, Михаил Долотов, Вячеслав Исполатов и протодиак. Иоанн Гонестов, а также служившие в разные годы в соборе прот. сщмч. Карп (Эльб), протоиереи Л. Богоявленский, М. Бобковский, Кирилл Зверев и Николай Посулько.

При протоиереях Павле Тарасове и Владимире Румянцеве (март 1938 — февр. 1941) К.-В. с. был кафедральным собором Ленинградской епархии. После ликвидации 20 апр. 1938 г. последней церкви Новодевичьего мон-ря Афонской митр. Алексей был выселен из примы-

кающих к ней келий и занял бывш. квартиру еп. Тихона под колокольней К.-В. с. В сент. 1940 г. собор принял из «ликвидированной» летом того же года церкви на Смоленском кладбище одну из главных правосл. святынь России — Петербургскую Казанскую икону Божией Матери, к-рая до этого более 15 лет находилась у обновленцев.

В нач. 1941 г. митр. Алексей перенес митрополичью кафедру в Николо-Богоявленский собор, куда перевел ключарем настоятеля К.-В. с. прот. В. Румянцева, а на его место назначил прот. Михаила Славнитского. 22 июня 1941 г., в неделю Всех святых, в земле Российской просиявших, митр. Ленинградский Алексей служил литургию в К.-В. с. С 4 февр. 1942 г. настоятелем собора был прот. Николай Ломакин, с 1 июля 1942 по 8 янв. 1944 г. — прот. П. Тарасов, с 12 янв. 1944 по 10 дек. 1945 г. (фактически до марта 1946) — прот. Филофей Поляков (с июля 1942 входил в состав соборного клира).

4 апр. 1942 г. собор пострадал от бомбардировки, это событие отмечено на памятной доске, установленной на стене собора. 4 июля того же года митр. Алексей подписал для храма антиминс, освященный на рубеже XIX и XX вв. для одного из храмов Архангельской епархии (сохр.).

В июле 1942 — апр. 1943 г. число прихожан значительно увеличилось, верующие блокированного города совершали паломничество к Казанской иконе и др. святыням храма, быстро росли доходы. 76% денежных поступлений было отдано гос-ву. Так, за июль 1941 — июнь 1945 г. общая сумма взносов общины собора на военные нужды, достигла 3 585 327 р. 11 окт. 1943 г. по поручению Президиума Верховного Совета СССР впервые в советской истории священнослужителям, в т. ч. митр. Алексею (Симанскому) и протоиереям М. Славнитскому, Н. Ломакину, П. Тарасову и Ф. Полякову, были вручены гос. награды — медали «За оборону Ленинграда». Шестеро из 17 представителей духовенства епархии, награжденных осенью 1946 г. медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», служили в период блокады в К.-В. с.

После кончины патриарха Сергия (15 мая 1944) на Псковскую и Пор-

ховскую кафедру был назначен архиеп. Григорий (Чуков), местом его пребывания стал Ленинград. До 7 сент. 1945 г., когда он был утвержден митрополитом Ленинградским и Новгородским, Григорий (Чуков) проживал под колокольней К.-В. с., в этом соборе чаще всего и служил. 10 дек. 1945 г. он назначил настоятелем прот. В. Румянцева. Архим. Владимир (Кобец), бессменно служивший в соборе с нояб. 1940 г., был переведен настоятелем Серафимовской кладбищенской церкви (с 7 марта 1948 епископ Порховский). 28 апр. 1947 г. митрополит назначил настоятелем К.-В. с. епископа Симеона (Бычкова), определив ему в помощники прот. М. Славнитского. Еп. Симеон также поселился под соборной колокольней (неск. колоколов звонили во время служб). В 1948 г. он был назначен ректором ЛДА и переехал в ее здание. С 25 нояб. по 1 дек. 1947 г. в Ленинграде находился митр. Ливанский Илия (Карам). В К.-В. с. он совершил службу с акафистом перед Петербургской Казанской иконой Божией Матери и возложил корону на чудотворный образ.

В должность настоятеля собора 20 дек. 1948 г. вступил прот. М. Славнитский, но уже 30 июня 1949 г. его сменил прот. А. Медведский, благочинный городских церквей и член епархиального строительного комитета. Под его руководством производилась 1-я послевоенная комплексная наружная и внутренняя реставрация собора (окончена в нояб. 1952). Интерьер храма дополнили мемориальные художественные киоты, сооруженные «в тон иконостасу» для чудотворных икон Божией Матери — Казанской и «Скоропослушница». Последнюю икону очень почитал еп. Владимир (Кобец): 21–22 нояб. 1951 г., в день ее празднования, он служил в соборе, вернувшись из Палестины. Ремонт закончился в нояб. 1952 г., патриарх Алексей наградил старосту собора Б. И. Бычкова (брата еп. Симеона) грамотой.

23 февр. 1953 г. настоятелем собора равноап. кн. Владимира стал прот. Евгений Лукин, возвращенный из ссылки. 28 июля 1956 г., в день равноап. кн. Владимира, в соборе литургисала делегация Чехословацкой Православной Церкви во главе с ее новоизбранным предстоятелем митр. Иоанном (Кухтинным).





18 мая 1958 г. здесь служила серб. делегация, приглашенная на празднование 40-летия восстановления Патриаршества в России.

23 июня 1957 г. Ленинград с 4-летним опозданием (из-за смерти Сталина) отмечал свое 250-летие. Юбилей совпал с днем Всех святых, в земле Российской просиявших. Центром церковного празднования был избран К.-В. с. как хранитель чудотворной Петербургской Казанской иконы Божией Матери и ближайший действующий храм к месту закладки города.

После открытия Троицкого собора Александро-Невской лавры настоятель К.-В. с. перечислил деньги на его реставрацию и отправил необходимые строительные материалы. Постановлением Синода от 27 дек. 1957 г. икона Божией Матери Невская «Скоропослушница» была возвращена в Троицкий собор 4 дек. 1958 г., во Владимирский собор была передана копия этой святыни. В том же году 4 нояб. митр. Питирим (Свиридов) рукоположил в соборе мон. Ювеналия (Пояркова; ныне митрополит) во диакона. 7 дек. К.-В. с. посетила впервые приехавшая в СССР делегация ВСЦ во главе с генеральным секретарем д-ром В. Виссерт Хофтом.

Митр. Питирим установил при К.-В. с. «семь штатных священнических вакансий и три диаконские с 1 октября 1960 г.». В июле 1961 г. клир собора был сокращен на 30%, в нем осталось 5 иереев и 2 диакона. 30 янв. 1962 г. прот. Е. Лукин был выведен за штат. Настоятелем собора на 5,5 лет вновь стал прот. М. Славнитский.

После отстранения от власти Н. С. Хрущёва в 1965 г. июльские праздничные службы в К.-В. с. совершались небывалым в его истории (не считая молебна 15(28) июля 1915) сонмом архиереев. 20–21 июля митр. Никодиму (Ротову) сослужили 3 болг. иерарха и сопровождавший их еп. Волоколамский Питирим (Нечаев). В богослужениях 27–28 июля, когда отмечалось 950-летие кончины крестителя Руси, также участвовало 5 архипастырей, в т. ч. 2 греч. митрополита. С нач. 70-х гг. XX в. в К.-В. с. сложился традиц. график архиерейских богослужений — порядка 7 служб в году, включая 3 великопостных. В 60–80-х гг. XX в. собор занимал 4–5-е место среди храмов города по сумме взносов, пе-

речисляемых на нужды епархии и Патриархии.

21 февр. 1973 г. настоятелем храма был назначен прот. Павел Красноцветов, занимавший этот пост с перерывами (1975–1976; 1982–1987) до 1997 г. В ограде был выстроен церковный дом, позолочены кресты, установленные в 60-х гг. XVIII в. В дни празднования 1000-летия Крещения Руси, 14 июля 1988 г., молебен в соборе совершил митр. всей Америки Феодосий (Лазор). 28 июля 1989 г., в день престольного праздника, отмечалось 200-летие освящения К.-В. с. Литургию и молебен возглавил митр. Ленинградский и Новгородский Алексей (Ридигер; вполн. патриарх Московский и всея Руси).

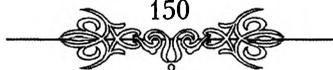
**90-е гг. XX в. — 2000-е гг.** В авг. 1991 г. приходу была возвращена часовня св. блгв. Александра Невского, внутренняя отделка к-рой была утрачена полностью. 4 окт. 1999 г. в соборе совершенно отпевание акад. Д. С. Лихачёва. 4 июля 2001 г. в Казанский собор была передана Петербургская Казанская икона Божией Матери; в киот с короной, подаренной митр. Илией, помещен старинный список со святыни, «мерой и подобием» равный оригиналу. Клир собора окормляет приход Левашовского мемориального кладбища (планируется постройка ц. во имя Всех святых, в земле С.-Петербургской просиявших), прихожан ц. прп. Макария Египетского (1805, 2004) при Государственном горном ин-те (Техническом ун-те), ц. Св. Троицы (1806, 1998) при Академии русского балета им. А. Я. Вагановой, часовню Св. Троицы (2005; в здании бывш. Свято-Троицкой общины сестер милосердия) при Российском НИИ гематологии и трансфузиологии, ц. во имя смчч. Вениамина Петроградского (1991) при колонии № 5 в пос. Металлострой, часовню вмч. Пантелеимона в офисе фирмы ООО НТФФ «Полисан», а также до недавнего времени ц. равноапостольных Константина и Елены при Военно-космической академии им. А. Ф. Можайского и ц. свт. Николая Чудотворца (2013) при ДOME ветеранов сцены на Петровском о-ве. Налажено сотрудничество соборной общины с приходом собора св. Петра в Гамбурге — города-побратима С.-Петербурга. При соборе ведется активная работа по оглашению, народный хор поет за ранними литургиями, создан детский хор «Горчичное зер-

нышко». Настоятелем собора с 16 сент. 1997 г. является прот. Владимир Соколин.

29 янв. 2005 г. в крестильном помещении освящен воссозданный придел Всех святых, в земле Российской просиявших (проект и выполнение работ — Н. Зельцер, С. Соболев). Идет согласование проекта культурно-просветительного центра на месте утраченных причтовых домов собора (архит. В. Ф. Назаров, 2007). 9 июня 2010 г. в ограде был освящен крест с композицией «Вера, Надежда, Любовь» в память о пострадавших в годы гонений за веру священнослужителей и мирян.

В 2008 г. в целях сохранения исторической памяти и молитвенного поминовения соотечественников в К.-В. с. создан электронный Всероссийский помяник, к-рый содержит базу данных с именами более 15 млн чел. (в т. ч. в разд. «Великая Отечественная война» — 11 млн чел., «Блокада Ленинграда» — 900 тыс. чел., «Пострадавшие в годы репрессий» — ок. 2,5 млн чел., «Ленинградский мартиролог» — ок. 55 тыс. чел.).

**Святыни и достопримечательности собора.** Резной центральный иконостас выполнен в стиле классицизма и состоит из 2 ярусов (местный и праздничный чины). Центральная арка оформлена наподобие иконостасной арки Троицкого собора в Александро-Невской лавре. По бокам от нее находятся местные иконы Спасителя и Успения Божией Матери; иконы равноап. кн. Владимира и блгв. кн. Александра Невского в горностаевых мантиях помещены в отдельных киотах на подкупольных столбах. Боковые иконостасы имеют черты необарокко. В центре каждого из иконостасов — дополнительный ярус, где представлены: в главном приделе — Господь Саваоф в медальоне, над Ним — Распятие с предстоящими Божией Матерью и св. Иоанном Богословом, в боковых — изображение Тайной вечери. Все иконы в иконостасах собора выполнены в XVIII–XIX вв. Местные иконы Спасителя и Божией Матери («Страстная», рубеж XVII и XVIII вв.), а также царские врата Успенского придела, вероятно, происходят из мазанкового Успенского собора. «Благовещение» с иконой Божией Матери «Утоли моя печали» и образами избранных святых на полях были написаны в петровское время. В главном приделе





икона Божией Матери (1800), образ св. Иоанна Предтечи (XIX в.) и 3 иконы свт. Николая Чудотворца: старинная «Дворищенская» с изображе-

*Интерьер  
Князь-Владимирского собора.  
Фотография. 2000 г.*

нием Св. Троицы (Новозаветной) и 14 житийными клеймами, «Зарайская» (кон. XVII — нач. XVIII в., иконописцы Оружейной палаты) и выполненный в реали-

стичной манере образ нач. XIX в. в киоте в рус. стиле. Две редчайшие минейные иконы были написаны для собора в 60-х гг. XIX в. по заказу прихожанина, чиновника Мин-ва



*Собор святых великих князей,  
княгинь и княжон.  
Икона. 60-е гг. XIX в.  
(Князь-Владимирский собор)*

финансов В. М. Гомозова: «Собор русских святителей» (57 святых) и «Собор святых великих князей, княгинь и княжон» (47 лиц). В соборе также есть один из первых в С.-Петербурге образ прп. Серафима с 10 клеймами работы иконописца А. И. Резцова (освящен 20 дек. 1903). В нижнее клеймо с изображением коленопреклоненного преподобного вложена частица камня, на к-ром он стоял во время молитвы.

В Никольском приделе храма находится образ Покрова Пресв. Бо-

размещены иконы Божией Матери «Знамение» (предположительно самая старая в храме — XVII в.) и «Всех скорбящих Радость» (до 1731), а также список с чудотворной Иверской иконы Божией Матери.

Некоторые из сюжетов исполнены в духе итал. Возрождения, напр., «Бегство в Египет», «Славословие Христа», «Св. Екатерина». Западно-европейские черты имеют современная постройка собора изображения праздников. К тому же времени относится образ Трех святителей со сценой коронования Божией Матери с изображением св. цариц Александры и Агриппины. На зап. стене собора размещены копии с работ «Оплакивание Христа» П. Веронезе и «Преображение» Рафаэля, а также с картин неизвестных авторов: «Уверение ап. Фомы», «Пресвятая Дева Мария с Младенцем Иисусом и св. Иоанном Предтечей», «Рождество Христово» — и копия с ростового образа Богородицы и «Моления о чаше» Ф. А. Бруни.

У правого клироса главного придела находится золотфонный, в визант. стиле, храмовый образ равноап. кн. Владимира, изображенного в полный рост в красном княжеском плаще. В алтаре главного придела имеется образ равноап. кн. Владимира — копия с работы В. М. Васнецова (написана к 900-летию Крещения Руси). На стене алтарной апсиды, расположена композиция «Евхаристия», копия росписи Васнецова во Владимирском соборе Киева.

У левого клироса центрального придела помещается икона Божией Матери «Скоропослушница», а также образ прп. Сергия Радонежского. Почитаются также Тихвинская

городицы, написанный в 1898 г. как благословение Афонской кельи свт. Иоанна Златоуста. В 1894 г. сооружена Голгофа, ставшая одной из первых в С.-Петербурге. С элементами модерна выполнены образы пророков Илии и Елисея, трехсвечник на солее. Образ Спаса Нерукотворного, список чудотворной иконы из часовни в домике Петра I, находился в ц. равноапостольных Константина и Елены при ин-те св. Елены в приходе собора до ее закрытия в нач. 1918 г.

В главном алтаре хранится крестомощевик, вделанный в небольшой образ, бронзовая дарохранительница 1770 г. в виде храма с вертоградом и Гробом Господним в середине, еще неск. мощевиков. Как ценная реликвия сберегается деревянный 8-конечный крест, положенный под престол прежней Успенской ц. при ее освящении. Елизаветинское Евангелие (1759) выносятся из алтаря только на Пасху, его оклад украшен финифтяными образами евангелистов, свт. Николая Чудотворца, равноап. кн. Владимира и блгв. кн. Александра Невского, а также сцены Воскресения Христова.

Большая ростовая икона блгв. кн. Александра Невского (в Успенском приделе) была написана в годы гонений на Церковь насельником Александро-Невской лавры архидиак. сщмч. Серафимом (Вавиловым) и освящена 16 нояб. 1930 г.

Центральное 4-ярусное медное позолоченное паникадило весом ок. 250 кг приобретено в 1787 г. у купца Екима Одоевцева. В сер. XX в. в собор поступил небольшой колокол, отлитый в 1648 г. на помин души кн. Терентия Мышецкого «к Никольскому погосту» (совр. Бокситогорский р-н Ленинградской обл.).  
Арх.: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1376; Ф. 831. Оп. 1. Д. 218; СПбГИА. Ф. 19. Оп. 34. Д. 137; Ф. 513. Оп. 102. Д. 8643; *Малыревский Ю. М., Васильева И. И.* Князь-Владимирский собор: Ист.-архит. паспорт. Л., 1938 // Архив КГИОП. Н-182.

Ист.: Высочайше утвержденный статут ордена Св. Владимира // 2 ПСЗ. Т. 20. Отд. 1. С. 553–559; О совершении в С.-Петербурге ежегодно, 1-го Августа, крестного хода из Князь-Владимирского собора, что на Петербургской стороне, на реку Ждановку // Там же. Т. 39. Отд. 1. С. 647.

Лит.: *Богданов А. И.* Ист., геогр. и топогр. описание Санкт-Петербурга, от начала заведения его, с 1703 по 1751 г. СПб., 1779. С. 297–298, 319–320; *Покровский И., прот.* Собор во имя равноап. кн. Владимира, на Петербургской стороне // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1876. Вып. 5. Отд. 2. С. 1–83; Часовня во имя св.



блгв. кн. Александра Невского в память в Бозе почивающего государя имп. Александра II в приходе Кавалерского Собора Св. Князя Владимира, в С.-Петербурге, на Петербургск[ой] стороне. СПб., 1887; *Зварницкий Д. И.* Собор св. кн. Владимира в С.-Петербурге // *Новости и Биржевая газета.* 1888. № 178. С. 2; *Зыбин А.* Князь-Владимирский собор // *Нива.* 1889. № 40. С. 1003; [Столетие Князь-Владимирского собора, что на Петербургской стороне, в С.-Петербурге] // *ПриблВед.* 1889. № 41. С. 1230–1231; Столетие собора Св. Князя Владимира // *Петербургский листок.* 1889. № 267. С. 1–2; *Васнецов В. М.* Храмы во имя св. равноап. вел. кн. Владимира // *ДЧ.* 1896. Ч. 3. № 10. С. 213–217; *Лавры, мон-ри и храмы на Св. Руси:* С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. Вып. 2. С. 59–68; *Курбатов В. Я.* Петербург: Худож.-ист. очерк и обзор худож. богатства столицы. СПб., 1913. С. 114–115, 584; *Богоявленский Л., прот.* Лазарет для раненых воинов им. прихожан Князь-Владимирского собора // *Изв. по Петроградской епархии.* 1916. № 21/22. С. 3–6; *Леонид (Поляков), иером.* К 250-летию юбилею Ленинграда // *ЖМП.* 1957. № 7. С. 13–14; *Некрасов В.* Князь-Владимирский собор в Ленинграде // *Там же.* 1961. № 6. С. 29–36; *Вздорнов Г. И.* Архитектор П.-А. Трезини и его постройки // *Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и исслед. М., 1968.* С. 141–142; *Краснов-Левитин А.* Лихие годы, 1925–1941. П., 1976. С. 149–151; *Ключарица Д. А.* Антонио Ринальди. Л., 1976. С. 67–68; *Красноцветов П., прот., Бовкало А.* Князь-Владимирский собор в Ленинграде: К 200-летию со дня освящения // *ЖМП.* 1989. № 10. С. 23–24; *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории правосл. мон-рей и соборов г. Санкт-Петербурга 1917–1945 гг. СПб., 1996. С. 54–55; *Галкин А. К.* Князь-Владимирский собор в истории С.-Петербурга и России // *Петербургские чт., 98–99.* СПб., 1999. С. 53–57; *он же.* Икона прп. Серафима Саровского «В житии» из Князь-Владимирского собора // *Церк. вестн.* СПб., 2003. № 6/7. С. 29–31; *Религиозный Петербург.* СПб., 2004. С. 126–127. (Альманах ГРМ; 106); *Галкин А. К., Берташ А., свящ., Шкаровский М. В.* Князь-Владимирский собор: Краткий ист. очерк. СПб., 2005, 2009<sup>2</sup>; *Антонов В. В., Кобах А. В.* Святые С.-Петербурга. СПб., 2010<sup>3</sup>. С. 48–50; *Шкаровский М. В.* Князь-Владимирский собор в 1917–2000-е гг. // *Он же.* Город на все времена. СПб., 2010. С. 183–276.

*Свящ. Александр Берташ, А. К. Галкин*

**КОАДЬЮТОР** [лат. *coadjutor* — помощник], епископ в Римско-католической Церкви, к-рый помогает правящему епископу (ординарию) в управлении диоцезом (архиеп-ством или еп-ством) и имеет право занять данную кафедру после того, как она станет вакантной. К. является титулярным епископом (*episcopus titularis*), до 1882 г. он именовался «епископом в странах неверных» (*episcopus in partibus infidelium*), т. е. был лишен юрисдикции над титулярной кафедрой. Упоминания о католич. К. как о викарных епископах (см. *Викарий*) встречаются с XIII в.

(см., напр.: *Registrum Epistolarum Fratris Johannis Peckham, Archiepiscopi Cantuariensis / Ed. Ch. T. Martin.* L., 2012. Vol. 1. P. 142), однако как самостоятельный институт К. были канонически закреплены лишь в Кодексе канонического права 1917 г., где статусы К. и др. викарных епископов-помощников (*episcopi auxilii*) впервые были разграничены. Основанием для этого стало наделение К. правом наследования кафедры правящего епископа (ординария), помощником которого его назначает папа Римский (СІС (1917). 350); при этом главной причиной назначения К. указывалась невозможность исполнения правящим епископом своих функций (СІС (1917). 351 § 4). В действующем Кодексе канонического права 1983 г. сохраняется статус К. как епископа-помощника, наделенного особыми полномочиями, в т. ч. правом преемства кафедры (СІС. 403 § 3). В отличие от др. епископов-помощников К. чаще всего назначается Папским престолом в случае, когда правящий диоцезальный епископ достиг преклонных лет или тяжело болеет. К. помогает правящему епископу в управлении диоцезом, замещает его в отсутствие в диоцезе или при наличии препятствий к осуществлению управления кафедрой (СІС. 405 § 2), занимает должность генерального викария диоцеза (СІС. 406 § 1), участвует вместе с правящим епископом в решении особо важных вопросов (СІС. 407 § 1). К. должен постоянно проживать на территории диоцеза (СІС. 410). При вакансии кафедры после смерти правящего епископа К. становится епископом того диоцеза, в который он был назначен (СІС. 409 § 1).

Ист.: СІС (1917); СІС.

Лит.: *Юркович И., пресв.* Каноническое право о народе Божием и о браке. М., 2000. С. 115–116, 134–135.

*В. В. Тюшагин*

**КОАН** [япон.; кит. «гун-ань» — «казенная грамота», «отчет», также «прецедент»], особого рода текст в кит. буддизме в школах традиции Чань и в буддийских школах тех стран, где она получила распространение (Сон в Корею, Тхен во Вьетнаме, *Дзэн* в Японии и др.). В странах Запада термин для обозначения таких текстов стал известен в его япон. прочтении — «коан». Жанр этот определяют как «парадокс», «вопрос-загадка» и т. д. Также термином «коан» обозначается способ работы

с подобными текстами: учитель задает ученику текст для созерцания, медитации, и велит «дать отчет» о том, как он его понял, чтобы в итоге ученик достиг «озарения», сатори.

Тексты-коаны, как правило, короткие, часто они построены как сообщения о том, каким образом кто-либо достиг «озарения», и в этом смысле передаются как примеры успешно пройденного пути от заблуждения к просветлению. Чань и производные от нее традиции исходят из невозможности передавать учение Будды словами, излагать в виде к.-л. теоретических положений, и потому они ведут обучение с помощью примеров, зафиксированных в виде К. Напр.: «Учитель, по имени Цзюйчжи, в ответ на любой вопрос, ничего не говоря, показывал палец. У него был мальчик-служка. Некий посетитель спросил у этого служки: «Что главное в учении наставника?» Мальчик показал палец. Тогда Цзюйчжи отсек ему палец ножом. Мальчик с криком бросился бежать, наставник его окликнул — и, когда служка оглянулся, учитель показал ему палец. В этот миг мальчик достиг озарения» (сб. «Застава без ворот». Случай 3: Гутэй отсекает палец). К. чаще всего берутся из книг кит. буддийского канона, в т. ч. из сутр, где Будда дает наставления Кашьяпе (см. ст. *Кашьятия*) и др. ученикам, и из записей о том, как работали с учениками авторитетные кит. учителя Чань, такие как Ма-цзю Дао-и (707/9–788), Чжаочжоу Цуншэнь (778–897), Линьцзи Исюань (800–867) и др. Мн. К. восходят к чаньским «беседам» (кит. «юйлу»; япон. «гороку»), к «вопросам и ответам» (кит. «вэньда»; япон. «мондо») и являясь отрывками диалогов учителей с учениками. К XIII в. были составлены сборники К.— «Записи лазурной скалы» (кит. «Бияньлу»; япон. «Хэкиганроку»), «Застава без ворот» (кит. «Умэньгуань»; япон. «Мумонкан»); существуют и др. собрания. В дочерних традициях «созерцания», таких как *Дзэн*, есть свои признанные К. В сборниках К. производятся стихотворными и/или прозаическими текстами, выражающими отклики приверженцев «созерцания» разных времен на данный К. Кроме того, с К. могут упоминаться подходящие по смыслу цитаты из сутр и трактатов либо из сочинений небуддийских мыслителей; в совр. изданиях К. такие

цитаты берутся также и из сочинений зап. философов, поэтов и др. Выбор того или иного текста в качестве К. зависит от ученика; учитель может использовать как К. любой текст, в т. ч. и нерелигиозный, или цитаты из к.-л. небуддийской книги и т. д. В широком понимании К. может считаться также рисунок, муз. произведение и проч.

В тексте традиц. К., задаваемого ученику, имеется «концовка» («ключевое слово», «главное слово», кит. «хуатоу»; япон. «вато») — высказывание, противоречащее здравому смыслу. Напр., в одном из К. учитель Ба-цзяо говорит ученикам: «Если у вас есть палка, я вам ее дам, если у вас нет палки, я у вас ее заберу». В др. случаях «главное слово» противоречит буддийскому учению в классическом понимании. Таков знаменитый К. «Нет!» (кит. «у»; япон. «му») Чжаочжоу Цуншэня: этот учитель отвечает «Нет!» на вопрос, имеет ли пес природу будды (в буддизме махаяны считается, что природа будды есть у всякого живого существа). Также «главным словом» в К. может быть не реплика учителя, а описание к.-л. его действия — поднятого пальца, удара палкой, нечленораздельного выкрика. Это «главное слово» ученику и следует сосредоточенно созерцать. Такая работа обозначается термином «смотреть на слово», «вглядываться в слово» (кит. «каньхуа»; япон. «канна»), причем в этом обозначении заключен парадокс, поскольку предполагается зрительное восприятие не записанного, а звучащего слова. При должном сосредоточении на К. ученик уходит от различений, проводимых мыслью и заданных в языке, где за каждым словом закреплено определенное значение. Ученик понимает, что «главное слово» К. значит все на свете и тем самым не значит ничего, и так приходит к осознанию своей истинной природы, ни от чего не отличной, тождественной всему в мире и равной природе будды. Созерцание К. отличается от более распространенного способа медитации — «прекращения неведения и постижения сути» (санскр. «шаматха-випашьяна»; кит. «чжигуань»). Предполагается, что в отличие от последовательного, постепенного, обычного созерцания в случае К. понимание приходит внезапно, хотя ему и может предшествовать долгое напряженное сосредото-

ние, мучительное сомнение и многочисленные ложные ответы. Хотя примеры-К. нужны, чтобы суть дела ученик мог понять только сам, а не выучить по книгам, в традиции Чань и производных от нее традициях от ученика требуется не просто понять К., но и выразить свое понимание словами или действиями; дан ли верный ответ, решает учитель. Ученику следует знать, как др. приверженцы «пути созерцания» отвечали на тот же К.; в то же время ученик должен решить К. самостоятельно, а полагаться на чужой опыт или отталиваться от него считается неправильным.

Лит.: Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психол. традиции в средневек. Китае. Новосибир., 1989; *Мумонкан*. Застава без ворот: Сборник восьми классических коанов Дзэн / Комментар.: Р. Х. Блайс. СПб., 1997; Письмена на воде: первые наставники Чань в Китае / Сост., пер.: А. А. Маслов. М., 2000; *Heine S., Wright Dale S. The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*: [Сб. ст.]. Oxf., 2000; *Главева Д. Г.* Традиционная японская культура: специфика мировосприятия Дзэн. М., 2003; *Дрюмлен Г.* История Дзэн-буддизма. М., 2003; *Миура И., Сасаки Ф. Р.* Коаны / Пер. с англ.: Н. М. Селиверстов; ред.: С. В. Пахомов СПб., 2004; *Yamada Mumon. Lectures on The Ten Oxherding Pictures* / Transl. from Japan V. S. Hori. Honolulu, 2004; *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism* / Ed. S. Heine, D. S. Wright. Oxf.; N. Y., 2006.

Н. Н. Трубникова

**КОАТЛИКУЭ** («владычица в змеином платье», «она в платье из змей», также Коатлантонан — «наша змеиная мать»), у ацтеков богиня земли и плодородия, землетрясений и смерти, мать бога солнца Уицилопочтли; почиталась также как мать богов, изображаемых в виде звезд. В Теночтитлане (на месте совр. Мехико) ей был посвящен храм. Согласно мифу, была сотворена вместе с еще 4 божественными женщинами богом Тескатлипокой. Далее в этой (самой известной) версии о ней говорится как о вдове, у к-рой было 400 сыновей и дочь, богиня луны Койольшауки (по др. толкованию, богиня Млечного Пути, т. к. у этой богини нет лунных атрибутов). К. с детьми поселилась на горе Коатепек («Змеиная гора») близ древнего г. Толлана. Ежедневно она производила уборку в храме для исполнения принятого обета покаяния и приносила жертвы на горе Коатепек. Во время работы на нее упал шарик из перьев колибри (по др. версии — перо), к-рый она положила в одежду, но он исчез, а К. забеременела.

Дочь потребовала от братьев убить мать, к-рая, как она считала, была опозорена, поскольку отец зачатого ребенка был неизвестен. Еще не родившийся Уицилопочтли возвестил К., что ей нечего опасаться, и, когда дети подошли к ней, род. неожиданно, и сразу взрослым. В полном вооружении он набросился на братьев, к-рые оказались не в состоянии сопротивляться и почти все были убиты, лишь неск. уцелевших успели сбежать в пустыню. Койольшауки Уицилопочтли отрезал голову, четверговал ее и сбросил с горы. Известен еще один вариант этого мифа, в к-ром именно Койольшауки названа матерью Уицилопочтли, казненной за неповиновение сыну; т. о. предполагается, что исходно эти 2 имени прилагались к одному боже-ству. Миф этот связан с верой в то, что Уицилопочтли, выходя из земли (т. е. из К.), побеждает луну (Койольшауки) и звезды (ее братьев). Как олицетворение земли, К. является также и богиней смерти, ибо земля все порождает и все поглощает. Уицилопочтли-солнце, т. о., каждый день заново порождается матерью-землей К., а ночью, поглощенный ею, в качестве ночного солнца борется с силами мрака.

Согласно др. версии мифа, К. и 4 ее сестры еще до прихода богини на Коатепек «в начале времен» добровольно принесли себя в жертву, чтобы привести в движение пятое по счету (т. е. нынешнее) солнце, однако затем были воскрешены. При этом, готовясь к жертвоприношению, они оставили свои юбки, благодаря к-рым воскрешение и произошло. Т. о., К., как носительница «змеиной юбки», возродилась именно в облике антропоморфизированной змеи, точнее богини с многочисленными змеиными атрибутами.

Из скульптур, к-рые, как считается, представляют К., самым известным является изображение богини в виде женщины в юбке из переплетенных змей и с когтистыми лапами вместо ног, с ожерельем из человеческих рук и сердец, с пряхой-черепом, вместо головы — 2 змеи, обращенные друг к другу. Эта статуя К. (высота 2 м, крупнейшее из сохранившихся ацтекских изваяний) высечена из цельного камня. Она была случайно обнаружена в Мехико вместе с т. н. камнем Солнца в 1790 г. в ходе работ по мощению пл. Пласа-Майор у вице-королевского дворца.

Два года спустя А. де Леон-и-Гама составил ее 1-е подробное описание. К выставленной во дворе ун-та статуе совершали паломничества индейцы. По настоянию доминиканских монахов она была снова захоронена во дворе ун-та, где ее показали только А. фон Гумбольдту во время его пребывания в Мехико. В 1821 г. статуя была извлечена. Ее перевезли из музея в музей, а в 1964 г. оставили в Национальном музее антропологии в парке Чапультепек в Мехико. Облик этой статуи указывает, что богиня была обезглавлена и лишена рук. Змеи, образующие ее «голову», — это кровь, бьющая из артерий после обезглавливания. Именно по этим признакам статуя была идентифицирована как представляющая К.

Очень часто К. изображали в виде матери с ребенком на руках. Известно также изваяние в виде стоящей полуобнаженной женщины в юбке из змей, у к-рой череп вместо головы. Др. вариант — сидящая К., голова ее также в виде черепа, черепá служат и украшениями (головным и нагрудным).

К. известна и как богиня Тонанцин («наша почитаемая мать»). В колониальное время миссионеры использовали ее образ для проповеди христианства и, собственно, именно к нему, как полагают мексиканские ученые, восходит знаменитая Мадонна Гваделупская, храм к-рой находится там же, где прежде было святилище Тонанцин, — в Тепейакаке, севернее ацтекской столицы Теночтитлана. Лит.: *Вайян Дж.* История ацтеков. М., 1949; *Caso A.* El pueblo del sol. México, 1985; *Баглай В. Е.* Империя ацтеков: Таинственные ритуалы древних. М., 2005; *Таубе К.* Мифы ацтеков и майя: Пер. с англ. М., 2005.

**Н. В. Ракуц**

**КОБЕЛЯКСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Полтавской епархии названо по г. Кобеляки (ныне Полтавской обл., Украина), существовало в 1923–1927 гг. К. в. было создано в условиях, когда заметно усилилось давление властей на Церковь с целью насаждения обновленческого (см. *Обновленчество*) и автокефалистского (см. *Украинская автокефальная православная церковь*) расколов. Совецание епископов Украины, прошедшее 2–5 сент. 1922 г., приняло решение о создании в Полтавской епархии 4 полусамостоятельных викариатств: Кобелякского и Кременчугского (впосл. упом. как К. в.),

Лубенского и Миргородского, Пирятинского и Прилуцкого, Переяславского и Золотоношского. 3 янв. 1923 г. во епископа Кобелякского и Кременчугского был хиротонисан архим. Николай (Пирский). 15 янв. 1923 г. по благословению Полтавского архиеп. *Григория (Лисовского)* прошел собор, созванный по инициативе Лубенского еп. Феофила (Булдовского) (см. *Булдовский Ф. И.*), на к-ром были заложены основы «лубенского раскола» («булдовщины»). В соборе вместе с др. полтавскими викариями участвовал и еп. Николай. В том же году еп. Николай перешел в обновленчество и стал викарием Полтавской обновленческой епархии с сохранением титула «епископ Кобелякский». В 1925 г. архиеп. вернулся через покаяние в РПЦ, в 1927 г. был переведен на др. кафедру, с тех пор К. в. не замещалось.

Лит.: *Губонин.* История иерархии. С. 231; *Тригуб О. П.* Міжконфесійна боротьба у православ'ї 1920-х років: (На прикладі Полтавщини) // Держава і церква в новітній історії України. Полтава, 2010<sup>2</sup>. С. 48.

**В. Г. Пидгайко**

**КОБѢН** [Кобэн, чаще Мёэ; полное имя Мёэбо Кобэн; величие Тога-ноо-сёнин] (1173, п-ов Кии, совр. префектура Какаяма — 1232, Тога-ноо близ совр. Киото), япон. мыслитель, сторонник возрождения буддийской общины и обновления учений «старых» буддийских школ, один из знаменитых монахов-проповедников в Японии в XIII в. Происходил из воинской семьи, рано осиротел, воспитывался в храме Такаосандзи в окрестностях Киото, где изучал «тайное учение» школы Сингон. Учился в храме Ниннадзи в Киото, в г. Нара освоил учения Кэгон и др. школ; монашество принял в 1188 г., а в 1193 г. прошел полное посвящение в «тайное учение». К. много странствовал в горах, обычно на п-ове Кии, ведя жизнь «отшельника» (тонсэй); сохранилось изображение К., сидящего в созерцании в лесу, в развилке ветвей большого дерева. В одном из посланий К. обращается к острову у берегов Кии как к живому существу и описывает весь мир как вселенское «тело закона-Дхармы». К. старался следовать примеру Будды Шакьямуни (япон. Сякамуни), в частности тем джатакам, где Будда в прежних рождениях жертвует собой ради спасения страдающих существ. Также К. почитал бодхисаттву Буддхалочану (япон.

Буцугэн), отождествляемую с царницей Махамайей, матерью Будды; в сочинениях он обращался к ней и как к своей матери. В 1196 г. К. перед изображением Буддхалочаны отрезал себе ухо, чтобы стать «нелюдем» (япон. «хинин»), т. е. одним из япон. «неприкасаемых» (к ним причисляли преступников, искалеченных по приговору суда, а также увечных, больных заразными болезнями, нищих, лицедеев и др. людей, считавшихся носителями скверны в традиции синтоизма). Возможно, К. т. о. хотел преодолеть ложное различие «чистого» и «нечистого»; он проповедовал для «нелюдей» и призывал мирян заботиться о них. В 1203 и 1205 гг. К. планировал отправиться в Индию, на родину Будды; по преданию, этот замысел не удался, потому что божество святыни Касуга явилось ему и запретило уезжать. В 1206 г. К. по распоряжению отрешенного государя Гото-бы-ина восстановил небольшой горный храм недалеко от Такаосандзи в местности Тога-ноо (храм Кодзандзи) и стал его настоятелем. Здесь К. проповедовал; слушать его собирались и нищие, и столичные придворные. После смуты 1221 г. К. основал жен. обитель Дземмёдзи для вдов мятежников; он давал наставления женщинам и проводил посвящения. С 1191 по 1231 г. К. вел дневник, куда записывал свои сновидения: в них он переносился в Индию и в чудесные небесные миры, видел будд, бодхисаттв, праведников из буддийских преданий.

Вслед за Гэдацубо Дзёкэем (1155–1213) К. примкнул к движению за «возрождение уставов и заповедей» (кайрицу фукко), стремился возродить буддийскую общину в том виде, какой она была в Индии при Будде. В храме Кодзандзи К. дважды в месяц давал наставления по буддийским уставам и проводил обряды «вручения заповедей» монахам и мирянам. Это были почти все наборы предписаний, какие существовали в Японии в XIII в.: заповеди устава, бодхисаттвы и различные варианты заповедей для мирян. Как и его предшественники, К. уделял большое внимание посвящениям, при к-рых ученикам вручаются заповеди: человека недостаточно познакомиться с заветами Будды и побудить исполнять их, нужно помочь ему выбрать «то, чему следует быть» (арубэки-ё), т. е. один из возможных

способов должного поведения человека, подходящий именно для него в наст. время, и подкрепить этот выбор соответствующим обрядом.

К. разрабатывал учение школы Кэгон, основанной на «Сутре цветочного убранства» (санскр. «Аватамсака-сутра»; япон. «Кэгон-кё»), дополняя ее учение об обряде, прежде представленное в основном в устной традиции. При этом К. опирался не только на кит. трактаты школы Хуаянь VII–VIII вв., но и на сочинения Гуйфэна Цзун-ми (780–841), малоизвестные в Японии до нач. XIII в.; как и Цзун-ми, К. соединял философские установки Хуаянь с практическими наставлениями Чань (япон. соответственно Кэгон и Дзэн). Иногда К. относят к традиции Дзэн; возможно, он нек-рое время учился у ее основателя Эйсяя, позднее отдельные парадоксальные высказывания К. использовались в качестве *коанов*.

В храме Кодзандзи обстоятельно изучали историю школы Хуаянь и ее корейского извода Хваом. В трактате «О значении зерен веры по Сутре цветочного убранства» (Кэгон синсю-ги) и др. сочинениях К. обобщил опыт почитания «Сутры цветочного убранства» в япон. буддийской общине. В записях его сновидений часто появлялся Судхана (япон. Дзэн-дзай), герой последней главы этой сутры — мальчик, странствующий в поисках наставника, учится у монахов и мирян, мужчин и женщин, людей и богов. Рассматривая соотношение между вселенским буддой Вайрочаной (Бирусяной), чтимым в школе Кэгон, и Великим Солнечным буддой (Махавайрочана; япон. Дайнити), почитаемым в «тайнствах» Сингон, К. возражает Кукаю: хотя учение Кэгон и относится к «явным», однако и в нем, как в «тайнствах», проповедь восходит к «телу Закона» Махавайрочаны.

В соч. «О значении зерен веры» К. связывает вопрос о «внезапном» и «постепенном» достижении просветления с учением о взаимозависимом возникновении, которое является основополагающим для буддизма. Из этого учения следует, что беспричинных событий не бывает, просветление тоже имеет причины, поэтому не может быть «внезапным» (как учат сторонники «тайнств» и Чань/Дзэн). Однако в «Сутре цветочного убранства» утверждается, что непросветленное существо, впервые

узнавая о просветлении, тем самым достигает просветления. Это согласуется с «тайным учением», в котором просветленная мысль вселенского будды присутствует в сознании любого непросветленного существа. Ключевое мгновение, когда человек сознает в себе будду, — это мгновение веры. Оно наступает «внезапно», но веру нужно не просто ощутить, а действительно осуществить: уподобиться будде «великой мудростью» (ей чужда любая односторонность), «великим состраданием» (не отвергающим никого из обитателей непостоянных миров) и «великим обетом» (решимостью спасти всех). Соблюдая заповеди, совершая благие дела ради других, человек постепенно может полностью уподобиться будде.

Как и Дзэкэй, К. выступал против Хонэна (1133–1212), учившего исключительно почитанию Будды Амитабхи (япон. Амида). Он возражал против учения Хонэна о бессмысленности любых самостоятельных усилий человека, кроме молитвы в наступившем веке «конца закона», и верил лишь в спасение «силой другого», т. е. Амиды. В «Колесе опровержения ложных взглядов» (Дзайдзярин) К. упрекает Хонэна за то, что тот, подтасовывая цитаты из книг буддийского канона, выдвигает одно средство спасения как «исключительное» и отвергает «уловки» Будды, отрицает разные пути к освобождению, предназначенные для разных людей. Кроме того, Хонэн, по К., не признает «просветленного сердца» (санскр. «бодхичитта»; япон. «бодайсин»), т. е. той природы человека, к-рая является причиной спасения в самом человеке. «Силу другого» К. признает, но эта сила, с его т. зр., не может быть направлена в никуда, она воздействует на «просветленное сердце» человека. Если подвижник в своих действиях опирается лишь на «силу другого», то непонятно, что же меняется в нем самом, когда он обретает спасение в чистой земле Амиды.

К. разрабатывал учение об обрядах, предназначенное для мирян. Он составил обрядовые руководства, где описывал почитание Будды и его учеников, отпечатков следов Будды и пепла его похоронного костра («Руководство к обряду в четырех собраниях», «Сидза-косики»); также К. принадлежат руководства по обрядам почитания буд. Будды Майтрейи (Мироку), бодхисаттв

Авалокитешвары (Каннон) и Акашагарбхи (Кокудзо), мальчика Судханы и его «мудрых друзей», Бодхидхармы (основателя традиции Чань в Китае), богов ками из святилищ Касуга и Сумиёси и др. К. составил неск. толкований к мантре «лучистого света» (япон. «комё-сингон»), к-рая была известна в Японии со времен Кукая, но до К. применялась нечасто: «Толкование значенной строки мантры лучистого света и окропления головы перед буддой Вайрочаной, чьи силки не пусты» (Фуку кандзяку Бирусяна-буцу кандзё комё-сингон-ку гисяку), «Записки, побуждающие к вере в песок и в мантру лучистого света» (Комё-сингон дося кандзин-ки) и др. Ее чтение сочеталось с обрядом «принятия дара через землю и песок» (дося-кадзи): песком, очищенным с помощью мантры, посыпали тело больного, его ложе или могилу умершего, и тем самым человек «принимал дар» от будды. К. описывает этот обряд как доступный всем людям. Следуя «тайному учению», он соотносит каждое из слов мантры с одной из сторон света, с одним из мировых первоначал, а также с одним из будд: подобно тому как вместе с зернышками соли в еду приходит весь вкус мирового моря, так и вместе с песком и мантрой в обыденную жизнь человека приходит просветление. Исходя из учения школы Кэгон, взаимная обусловленность всех событий в мире объясняется взаимопроникновением 6 их общих признаков: целостности, раздельности, тождества, различия, становления и исчезновения, зашифрованных, по К., в словах мантры. Очищение песком действует даже на грешников, умерших с дурными помыслами: в этом случае грешник спасается силой заслуг тех людей, кто молится за него, читает мантру и рассыпает песок.

Ученик К. Косин (ок. 1193–1263) вскоре после смерти учителя составил сборник изречений и отрывков его проповедей «Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо» (Тоганоо Мёэ-сёнин икун). В этих текстах праведная жизнь по заветам Будды предстает как главная цель, а не как подготовительная ступень для созерцательных упражнений, обретения мудрости и итогового спасения. Учение Будды, по К., предназначено для жизни в мире, среди людей, а не для буд. жизни в «чистой земле». При этом К., как и амидаисты,

говорит о счастье родиться человеком и услышать наставления Будды и о том, как важно не растерять этот дар, не утратить человеческий облик при жизни, чтобы после смерти не возродиться в дурных мирах.

Рассказы о К. вошли в «Собрание старого и нового, известного и услышанного» (Кокон тёмондзю, 1254), «Собрание песка и камней» (Сясэ-кисю, 1279–1283) и др. сборники поучительных рассказов сэцува. В XV в. на основе преданий о К. была написана пьеса для театра Но «Бог-дракон святылища Касуга» (Касуга-рюдзин).

Соч.: Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё. Токио, 1960–1977. Т. 1–100; Т. 61. № 2245; Т. 72. № 2330–2332; Т. 84. № 2731 (на япон. яз.); Последний наказ досточтимого Мёэ из Тогао / Ред.: М. Юсё // Большое собр. памятников классической япон. лит.-ры. Токио, 1964. Т. 83. С. 59–75 (на япон. яз.); Досточтимый Мёэ: Мат.-лы. Токио, 1971, 1978, 1987. 3 т. (на япон. яз.); Колесо опровержения ложных взглядов / Ред.: К. Сигэо, Т. Хисао // Памятники япон. филос. мысли. Токио, 1971. Т. 15. С. 43–106 (на япон. яз.); Дневник досточтимого Мёэ / Пер.: Х. Акира. Токио, 1980 (на япон. яз.); Мёэ-сёнин-сю. Собр. соч. / Ред.: К. Дзюн. Токио, 1981, 2009<sup>3</sup> (на япон. яз.); Letter to the Island / Transl. G. J. Tanabe // Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism / Ed. St. Kaza, K. Kraft. Boston, 2000.

Лит.: Досточтимый Мёэ и храм Кодзандзи. Киото, 1981 (на япон. яз.); Morrell R. E. Early Kamakura Buddhism: A Minority Rep. / Forew. M. Kiyota. Berkeley, 1987; Girard F. Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe (1173–1232) et le «Journal des ses rêves». P., 1990; Kawai H. The Buddhist Priest Myōe: A Life in Dreams. Venice (Calif.), 1992; Tanabe G. J. Myōe the Dreamkeeper: Fantasy and Knowledge in Early Kamakura Buddhism. Camb. (Mass.), 1992; Unno M. T. Recommending Faith in the Sand of the Mantra of Light: Myōe Kōben's Kōmyō Shingon Dosha Kanjinki // Re-Visioning «Kamakura» Buddhism / Ed. R. K. Payne. Honolulu, 1998. P. 167–217; idem. Shingon Refractions: Myōe and the Mantra of Light. Somerville, 2004; Abe R. Mantra, Hinin, and the Feminine: On the Salvational Strategies of Myōe and Eizon // Cahiers d'Extrême-Asie. Kyoto, 2002. Vol. 13. P. 101–125; idem. Swords, Words, and Deformity: On Myōe's Eccentricity // Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism / Ed. R. K. Payne, T. D. Leighton. L.; N. Y., 2006. P. 148–159; Трубникова Н. Н. Монах Мёэ: остаться человеком в пору бедствий (с прил. пер. «Последнего наказа досточтимого Мёэ из Тогао») // Человек. М., 2011. № 2. С. 91–115.

Н. Н. Трубникова

**КОБИ**, св. Георгия муж. мон-рь — см. в ст. *Степанициндско-Хевская епархия*.

**КОБРИНСКИЙ ВО ИМЯ ВСЕМИЛОСТИВОГО СПАСА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Брестской и Кобринской епархии Белорусско-

го Экзархата), находится в г. Кобрине Брестской обл. (Белоруссия). Основан не позднее 2-й трети XV в. Первоначально мужской, К. м. располагался на территории Верхнего замка, которая освоена горожанами еще в XII в. Первые постройки обители в XV в. находились недалеко от



Главный корпус Кобринского во имя Всемилоственного Спаса мон-ря.  
Фотография. 2014 г.

жертвовали монастырской Спасской ц. мельницу на р. Шевне (приток Мухавца) с прудом и землей, игум. Варла-

места, где еще с домонг. времени стояла деревянная башня (Археология Беларуси: Энциклопедия 2 т. Минск, 2009. Т. 1. С. 456). Этот факт дает косвенное основание предполагать, что К. м. основан на земле, принадлежавшей членам местной княжеской семьи. Согласно духовной грамоте владимирово-волинского кн. *Владимира (Иоанна) Васильковича*, в состав его домениальных владений еще до 1287 г. входил «городъ свои Кобрынь, и с людьми и з данью». В 1288 г. Кобрин стал центром вдовьего удела (ПСРЛ. 1908<sup>2</sup>. Т. 2. Стб. 903, 904).

В 1-й пол. XIV в. политическими преемниками Романовичей оказались правители Великого княжества Литовского, обладавшие всей совокупностью владельческих прав на г. Кобрин, Кобринское княжество и всех проживавших здесь людей (Lietuvos Metrika. Vilnius, 2001. Кн. 11. п. 67. Р. 83). Т. о., возможно, главными строителями и ктиторами К. м. могли быть Гедиминовичи.

Правитель Подляшья Литовский вел. кн. Кейстут был язычником, а его сын *Витовт* — католиком. Инициатива основания К. м. принадлежала, видимо, их политическим преемникам. Речь может идти о правосл. правителях Кобринского княжества и вкладчиках Киево-Печерского монастыря: 2-м сыне ратненского кн. Федора Ольгердовича († 1394/1400) Романа Федоровиче († 1431), сыне последнего Семене Романовиче († ок. 1460) и внучке Иване Семе-

новиче († ок. 1490). Кн. Иван Семенович похоронен в монастырской Спасской ц. (АВАК. Т. 3. № 1. С. 2), поэтому К. м. основан не позднее начала его правления.

Впервые в документах К. м. упоминается в окт. 1465 г., когда вдова кобринская кнг. Ульяна Семеновна, внучка киевского наместника кн. Иоанна Ольгимонтовича Гольшанского, а также ее сын кн. Иван Семенович по-

му — 10 сакков меда, священнику и диакону — по 3 сакка меда и 2 капы денег (АЗР. Т. 5. № 2. С. 2–6; *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 35).

В 6-ке Вильнюсского ун-та сохранился оригинал грамоты, датированной 10 июня 1491 г. Согласно предсмертной воле князя, его вдова кнг. Феодора Ивановна (урожд. Рогатинская), которая по матери была правнучкой Киевского вел. кн. *Владимира (Василия) Ольгердовича*, написала к К. м. на поминовение супруга с. Корчицы, десятину от мельницы на р. Кобринке, десятину от хлеба, от яровых и 2 вольные корчмы в Кобрине. Кобринская отмечала, что «муж мой покойный с этого света сошел, а той десятины не успел записать, и, сходя с этого света, князь Иван, покойный муж мой, нам говорил и велел записать». Помимо имущества вкладчица оставила духовную заповедь: «Игумену Спасскому Андрею и потом иным игуменам, которые когда-либо будут служить в мон-ре, чтобы каждый день неопустительно совершалась Божественная служба». Среди свидетелей этого пожалования был Владимирский и Берестейский еп. Вассиан. Позже этот документ неоднократно подтверждался: польск. кор. *Сигизмундом I Старым* — в Кракове 5 окт. 1512 г. игум. Антонию (Крицкому), кор. Боной Сфорца — в Вильно 16 июля 1541 г. и польск. кор. Владиславом IV Вазой — в Кракове 19 февр. 1633 г. (АВАК. Т. 3. № 1. С. 1–3; *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 123).



В 1512 г. игум. Антоний добился от короля подтверждения прав К. м. и на др. владения, а именно на «землю пашную у во Именине; человека в Кустовичах, а другого в Шиповичах; а лесу Костреевского за граними; а субботника у Брилеви и млынец на Шевни речце, который мелет одно по весни, коли вода бывает; а две ведре меду з Данкович и землицу бортную на Щерчеви; а у Соболевых две полци, которых дают одно три гроши» (АВАК. Т. 3. № 1. С. 3). Такого рода княжеские пожалования были характерны для западнорус. мон-рей и соборов 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в. Отсутствие отдельных документов на них, по-видимому, свидетельствует о том, что, напр., К. м. первоначально мог получить их еще до времени правления кн. И. С. Кобринского, при его отце кн. С. Р. Кобринском (ок. 1431 — ок. 1460), одним из сторонников Литовского вел. кн. *Свидригайло*.

В 1491–1512 гг. Кобринским княжеством и правами ктитораства на К. м. владела кнг. Феодора, вышедшая замуж сначала за пана Юрия Пацевича, а ок. 1508 г. — за пана Николая Радзивилла. В 1512 г., после ее смерти, патронат над К. м. перешел к младшей сестре кн. И. Кобринского — Анне Семеновне. В 1519 г., после ее смерти, Кобринское княжество, как вымороченное владение, перешло кор. Сигизмунду I Старому. 6 апр. 1519 г. король пожаловал его в держание мужу умершей Анны Семеновны католику пану Вацлаву Станиславовичу Костевичу (*Lietuvos Metrika. Vilnius, 2001. Кн. 11. п. 67. Р. 83*).

В 1532 г. король подарил кобринские земли кор. Боне Сфорца. В 1549 г. в рамках ее земельной реформы правосл. дворянин Семен Ескович Пришихвостский провел ревизию всех имений и имущества К. м. Благодаря этому сохранились сведения о храмовом устройстве и содержании монастырской ризницы: «Евангелие, оправленное в серебро, позолоченное; крест серебряный позолоченный; келих серебряный; лжица и дискос и звезда серебряные и воздухи оправленные; ризы адамашковые и со златоглавам; ризы другие атласные с аксамитом и с карефом золотым; три ризы; трое стихарей и трое поручей; три епитрахили; палица полуатласная с крестом; стихарей диаконских два; орарь златоглавыи; другой сти-

харь белый простой, окладка чермная; рушника два, один шелковый, а другой простой тканый; два кадила мосяжных». Среди монастырских книг названы учительное Евангелие, «в серебро оправленное», Постная и Цветная Триоди, 2 Октоиха, 12 Миней, 2 Пролога, Требник, Апостол; Устав «в половину дести», Служебник «в десть на золоте, гривенка серебряная витая». Среди икон упомянуты «образ Преображения Господня наместный, при нем гривна серебра, малая и великая витая, а две гривны витых, а гривна плоская невеликая, а другая гривна серебра плоская», др. образ Преображения Господня — «старый, при нем гривен серебряных витых две с камнями, то есть образ один на правом клиросе, и на левом клиросе образ Пресвятой Богородицы с Младенцем, гривен серебра при нем пять витых, а другой образ «О Тебе радуется», при нем три малых витых гривны. А образ Спасов Нерукотворенный». Согласно описи, Деисус был написан «на золоте, а под Деисусом праздников Господских пять образов, а десять невеликих. А врата Царские и с киотом на золоте, за правым клиросом Распятие Господне, в ней на золоте в алтаре Деисус малый на золоте, а образ вечери Господней на золоте; посередине церкви паникадило мосяжное в девять свечей, а четыре подсвечника деревянных позолоченных» (АВАК. Т. 6. № 2. С. 492–494). К сер. XVI в. К. м. владел с. Корчицы и неск. дворами в селах Кустовичи и Брилево, а также имениями Именин и Быстрица.

Переход К. м. под патронат Ягеллонов практически вывел обитель из-под власти епархиальных архиереев. С этого времени К. м. управлялся настоятелями, назначаемыми королем-католиком. В 1576 г. польск. кор. *Стефан Баторий* отдал К. м., к-рый «держал дотоле какой-то Василий Григорьевич, — дворянину Николаю Кирдеевичу в пожизненное управление» (*Макарий. История РЦ. Кн. 5. С. 220*). 7 февр. 1586 г. король передал К. м. волынскому правосл. шляхтичу Ивану Гоголю-Богушевичу при условии, что он примет сан (см. *Иона (Гоголь-Богушевич)*). 11 июля 1590 г. Гоголь-Богушевич, «наречонный игумен Кобринский», подал жалобу земскому подкоморию Берестейского воеводства пану Николаю Пацу на местных землян панов Каспора Чановицкого,

Олехна Ждановича, Петра Якубовича и др. Настоятель К. м. обвинял их при новом обмере земель в захвате «уволоки» в старинном монастырском имении Именин. В жалобе Гоголь-Богушевич отмечал, что ранее «як дей продки его з давних часов тот кгрунт монастырский во Именине держали спокойнее, так и он дей сам в держанью был спокойном» (АВАК. Т. 2. № 7. С. 16–17). В сент. 1592 г. он принял постриг с именем Иона и стал последним правосл. настоятелем обители.

22 сент. 1595 г. от имени польск. кор. Сигизмунда III Вазы была выдана жалованная грамота архим. Ионе на Пинскую епархию, к-рую он получал право занять после кончины еп. Туровского и Пинского Леонтия (Пельчицкого). В будущем настоятель К. м. должен был получить право на жалуемое владычество и на принадлежавшие ему церковные имения. При этом в королевском пожаловании появились 2 статьи, к-рые не были «старинной» и в прежних грамотах не встречались. Во-первых, король «даровал» Ионе Пинское владычество «за поданьем» Киевского митр. *Михаила (Рагозы)* и «за залеценьем» Владимирского и Берестейского еп. *Ипатия Потя* и Луцкого и Острожского еп. *Кирилла (Терлецкого)*. Во-вторых, кор. Сигизмунд III заранее обязывал архим. Иону при замещении Пинской кафедры признать верховную власть папы Римского и навсегда перейти в его послушание. 21 мая 1596 г., несмотря на многочисленные протесты правосл. шляхты, К. м. был отдан кор. Сигизмундом III в пожизненное владение униат. еп. Кириллу (Терлецкому) (см.: *Макарий. История РЦ. Кн. 5. С. 332, 347–349*).

После заключения *Брестской унии 1596 г.* К. м. официально стал униатским, правосл. братия была изгнана, а в монастырских постройках разместились община *базилиан*. 3 июля 1621 г. возный Брестского воеводства Ждан Лясковский представил в суд заявление. Он отмечал, что в присутствии 2 шляхтичей, Григория Славенского и Ивана Лесковского, по требованию священника сгоревшей церкви К. м. он, возный, был 20 мая 1621 г. на месте пожара. Вместо церкви, корпусов и хозяйственных зданий Лясковский увидел пепелище, о чем и свидетельствовал. Во время пожара «до основания сгорела и церковь со звонницей» — древний



храм, при котором была основана обитель (АВАК. Т. 3. № 16. С. 26). Вскоре К. м. был восстановлен. В 1626 г. в обители проходил собор униат. епископов, к-рый начал латинизацию униат. Церкви. Собор был созван униат. митр. Иосифом Рутским и кор. Сигизмундом III. Однако неприятие этой идеи правосл. иерархией и Римской курией сделали невозможным примирение обеих сторон. В сент. 1626 г. в К. м. также проходило собрание греко-католич. клира под председательством митр. Иосифа Рутского (Энциклопедия. 1997. Т. 4. С. 221).

Ок. 1643–1644 гг. от униатов К. м. пострадала братия правосл. *брестского во имя прп. Симеона Столпника мон-ря*. Настоятель прмч. *Афанасий (Филиппович)* направил своих иноков в *Купятицкий в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*. Но по дороге в Кобрин сторонники униат. архим. Павла Овлочинского схватили монахов, отняли у них коней и все имущество, поиздевались над священником и диаконом.

В 1652 г. польск. кор. Ян II Казимир Ваза, «зная ревность и усердие к унии монаха ордена св. Василия Венедикта Глинского», предоставил ему Кобринскую архимандритию с согласия Пахомия Войно-Оранского, еп. Пинского, коадьютора Киевской митрополии и кобринского архимандрита. Венедикт Глинский получил полное право пользоваться данной ему архимандритией с церковью, мон-рем, фольварками, селами, землями, полями, лесами, сенокосами, озерами, реками, прудами, мельницами и др. доходами. Подтверждая пожалование в 1669 г., польск. кор. Михаил Корибут Вишневецкий указал, что передает также Венедикту Глинскому «небольшую мельницу под Кобрином, над рекой Мухавцем, в так называемом урочище Лисовское, с правом ловить рыбу в Мухавце, но так, чтобы церковный невод ходил после замкового, и кроме того предоставляет ему право пользоваться десятою меркою с Кобринских мельниц» (АВАК. Т. 3. № 34. С. 53–55).

Несмотря на королевские пожалования, духовная жизнь в К. м. находилась в упадке. В 1671 г., когда Венедикт Глинский уже занимал униат. епископскую кафедру во Владимире-Волынском (1667–1678), Новоградская конгрегация

силой отняла у него Кобринскую архимандритию. Причиной этому послужил тот факт, что в К. м. проживало большое число светских людей, но не было ни одного монаха (*Щербицкий*. 1868. С. 585).

Вместо К. м. верующие из Кобринщины приходили в мон-рь в Лепесах, расположенный на частных землях правосл. шляхты. Это раздражало униатов. 5 янв. 1690 г. Владимирский еп. Лев Залесский жаловался польск. кор. *Яну III Собескому* на войта, бургомистров, ратманов и вообще на всех кобринских мещан за то, что они, отступая от греко-униат. исповедания, оставляют униат. церкви и обращаются за требами в правосл. мон-рь в Лепесах. При этом вопреки королевским определениям и комиссарскому листу кобринские мещане устраивали для себя особые кладбища. Когда еп. Лев потребовал от них десятину для Спасской ц., кобринские мещане не только не дали ее, но и стали угрожать униат. архиерею. В ответ кор. Ян III приказал администратору Кобринской экономии употребить власть для приведения непослушных к повиновению (АВАК. Т. 3. № 74. С. 112–113).

В XVIII в. началось упорное противостояние между настоятелями К. м. и кобринской шляхтой. 15 июля 1710 г. брестский староста пан Ян Фридрих Сапега укорял архим. Пахомия (Ольшевского), что вместе с монахами он производит «разные насилия» крестьянам в имениях Глинского — Кобельнице и Котове. Он предписывал архимандриту впредь этого не делать под залог в 10 тыс. коп литов. грошей (АВАК. Т. 6. № 17. С. 11). 25 февр. 1711 г. в донесении воевод Брестского воеводства сообщалось об избивании Домбровским и Абрамовичем монахов К. м. Возный Брестского воеводства свидетельствовал, что он осматривал раны, нанесенные этими лицами монахам во время рыбной ловли на Мухавце; раны были видны по всему телу; одни из них были сабельные, другие — огнестрельные (Там же. № 19. С. 521).

28 окт. 1749 г. поступила жалоба на архимандрита К. м. Андрея (Белецкого), захватившего земли местных шляхтичей. Дело рассматривал на месте брацлавский подкоморий, затем его передали в Литовский трибунал, который поручил пинскому маршалку Орешку закончить раз-

бирательство. Но тот, не закончив дела, вскоре уехал, чем ввел дворян «в убытки» (Там же. № 39. С. 546–548). Впосл. архим. Андрей жаловался на шляхтичей Босаяцкого и Пухальских, нанесших побои монастырским крестьянам и ограбивших их. Когда крестьяне везли домой дрова из Верхолевской королевской пуци, шляхтичи захватили у них неск. волов и топоры (Там же. С. 557–559). 2 мая 1750 г. архим. Андрей жаловался на шляхтичей Осипа Славку и Зарембу, что «они уничтожили пограничный знак и наполовину снесли копец, разграничивавший монастырские земли от шляхетских, с целью завладения монастырской землей, несмотря на то что копец этот был подтвержден комиссарами и засвидетельствован 22 свидетелями» (Там же. № 34. С. 549–550).

В авг. 1750 г. брестский официал и архим. Андрей подали жалобу в Брестский городской суд на новоселецкую и ходилицкую шляхту в связи со спорными земельными вопросами. В жалобе отмечалось, что шляхтичи «по обычному своему зложелательству, имея в своем владении некоторые земли одного названия с землями Кобринской архимандрии, вздумали отторгнуть последние от архимандрии через разные происки... Архимандрит опровергает это ложное показание тем, что по каноническим правилам он не вправе был этого сделать. Вследствие определения маршалковского суда, которым назначен был двухнедельный срок к исполнению, со стороны шляхты никто не прибыл на срок. На этом основании архимандрит просит, что если бы шляхта вздумала после упомянутого срока привести чиновника для передачи Кобринской архимандрии шляхте, то не давать никакого законного значения его распоряжениям» (АВАК. Т. 3. № 129. С. 215–216).

21 мая 1753 г. прокуратор К. м. Фома Радкевич «жаловался на комиссара имений князя Огинского, что он под видом интересов своего владельца для собственной надобности забирает у евреев и крестьян подводы и перевозит на них свои собственные предметы; что, перевозя однажды клади, он остановился на монастырской земле и потравил луга и поля; в это же время производил разные угрозы против прокуратора и монастыря» (АВАК. Т. 6. № 35. С. 550–551).

30 июля 1755 г. Фома Радкевич писал, что регент иезуитской бурсы Михаил Ломинский нанес побои монастырским людям. Он прогонял «через монастырские земли чужой скот под видом своего», «не уплачивает монастырю пошлин, чем наносит ему великий ущерб», а также «подговорил комиссара Завадского арестовать в Пинске лошадей, принадлежащих монастырю» (Там же. № 40. С. 559–560). Согласно описанию от 21 янв. 1797 г., К. м. располагал каменными строениями, а церковь названа «деревянной и ветхой».

Во время Отечественной войны 1812 г., когда армия франц. имп. Наполеона I находилась в Кобрине, К. м. стал местом боевых действий между частями 3-й Западной армии под командованием ген. А. П. Тормасова и бригадой саксонцев под командованием ген.-майора Г. Кленгеля, входившей в состав 7-го Саксонского корпуса ген. Жана Ренье. После боя в Кобрине остатки частей саксонцев были вынуждены покинуть горевший в нескольких местах город и укрыться за каменной оградой на территории монастыря. Ген. Тормасов в рапорте имп. Александру I писал: «Неприятель защищался отчаянно как в укреплениях своих, так и за каменную монастырскую оградой и на подъемном мосту», но в течение 9 часов был полностью разбит (Семь столетий Кобрин: Кр. путей. / Кобринский военно-ист. музей. [Кобрин], 2013. С. 11). После боя на крыльце чудом уцелевшего главного здания монастыря ген. Тормасов принял капитуляцию выживших солдат Саксонского корпуса.

Указом имп. Николая I от 28 апр. 1828 г. в С.-Петербурге была учреждена Греко-униатская коллегия под председательством униатского митр. Иосафата *Булгака*. Решения коллегии были направлены на «очищение» униат. богослужения от лат. обрядов и возвращение к постановлениям Брестского Собора 1596 г. Униатской коллегии было поручено провести ревизию всех базилианских мон-рей. В результате упразднению подлежало свыше 60 обителей, в т. ч. и К. м. 1 сент. 1830 г. в стенах мон-ря было открыто уездное ДУ, смотрителем был назначен магистр богословия, профессор Свящ. Писания свящ. Я. Л. Железовский (впосл. *Игнатий*, еп. Брестский).

Свои обязанности он исполнял до кон. 1833 г.

В 1839 г. К. м. был окончательно упразднен, а монахов перевели в Тороканский монастырь близ г. Антополя. В докладе униат. еп. Иосафата Жарского, производившего ревизию униат. монастырей в 1832 г., записано, что среди 313 монахов, находившихся в 37 монастырях, оказалось 134 униата и 129 католиков, которые совершали богослужения по лат. обряду. При этом Жарский указал на упадок дисциплины в базилианском ордене, на множество латинских нововведений в богослужение, а также в облачения и устройство храмов. Это побудило греко-униат. церковные власти к 1835 г.



Кобринский Спасский мон-рь после пожара 1895 г.  
Фотография. Кон. XIX в.

упразднить 36 беднейших мон-рей (*Афанасий (Мартос)*. 2000. С. 255). Монастырские здания остались в распоряжении ДУ. С 25 марта 1839 г., после Полоцкого Собора, упразднившего церковную унию 1596 г., уч-ще перешло в ведение правосл. Церкви.

Кобринское ДУ было одним из 3 учебных заведений Гродненской губ., готовивших мальчиков к поступлению в ДС. Училище подчинялось духовно-учебному управлению в г. Вильно и состояло из 3 отделений. Курс обучения продолжался 3 года. Дети поступали в училище в возрасте от 9 до 11 лет (Литовские ЕВ. 1869. № 23. С. 1365). По окончании СПбДА с 1865 по 1870 г. обязанности инспектора Кобринского ДУ исполнял А. С. Родосский. Выпускником Кобринского ДУ был прот. И. А. Котович. Студентами училища также являлись буд. ученые П. Н. *Жукович*, Л. С. Паевский, В. В. Качановский и др. Из рапорта Пружанского благочинного прот. Андрея Червяковского в духовную консисторию известно, что 2 нояб. 1869 г. при Кобринском уч-ще в сослужении 2 священников была освящена домовая ц. во имя равно-

апостольных Кирилла и Мефодия (Литовские ЕВ. 1869. № 22. С. 1315; № 23. С. 1365).

Указом Синода от 8 сент. 1872 г. уч-ще было переведено в Жировичи. Все недвижимое имущество бывш. мон-ря, а именно: каменный 2-этажный дом с 2 небольшими флигелями, 2 деревянных дома и деревянный сарай, земля (2 дес. и 197 кв. саж.) — поступило во владение Жировичского ДУ. К 1877 г. церковь училища пребывала в крайнем запустении, иконостас представлял собой ширму, обитую простым старым полотном (Там же. 1877. № 47. С. 386). 13 сент. 1886 г. монастырские здания были переданы Казанскому пехотному полку сроком на 2 года, однако их освободили немного ранее указанного в договоре срока в связи с выступ-

лением Казанского полка из города в мае 1888 г. Власти города долго ходатайствовали перед руководством Жировичского ДУ о размещении в этих зданиях городского уч-ща. Но в церкви, располагавшейся в каменном монастырском здании, богослужения продолжали совершать по правосл. чину.

Пожар 1895 г., а также войны XX в. уничтожили монастырские постройки, сохранился лишь полуразрушенный келейный корпус. В сер. 20-х гг. XX в. польск. администрация приняла решение отреставрировать корпус, интерьер которого в результате был существенно перепланирован: полностью исчезли следы бывшего храма, занимавшего некогда центральную часть здания. Согласно исследованию директора кобринского музея А. М. Мартынова, в ходе работ по реконструкции в подвале были найдены остатки захоронений кобринского князя, а также 13 ниш с замурованными в них скелетами в оковах. С 1923 г. в корпусе располагался поветовый суд, с 1939 г. — горкомхоз, с 1962 до 2010 г. — Кобринский РОВД.

19 мая 2010 г. постановлением Совета министров Республики Беларусь сохранившийся 2-этажный корпус с прилегающей территорией



был передан Брестской епархии Белорусской Православной Церкви. 29 июня того же года состоялась официальная церемония передачи. 20 нояб. на заседании Синода Белорусской Православной Церкви было принято решение о возрождении обители как женской, настоятельницей назначена игум. Евфросия



Икона Божией Матери  
«Скоропослушница»  
Кобринского мон-ря

синия (Куракевич). 6 июня 2011 г. в К. м. прибыли первые насельницы — 4 сестры во главе с игуменьей, 10 июня того же года отслужили первую после многолетнего перерыва Божественную литургию, которую возглавил еп. Брестский и Кобринский *Иоанн (Хома)*. 22 нояб. того же года со Св. Горы Афон в К. м. был принесен список с чудотворной иконы Божией Матери «Скоропослушница», написанный специально для обители.

В нач. 2014 г. в К. м. проживало ок. 10 насельниц. На регулярных богослужениях поминаются князья — основатели обители, настоятели, а также воины, погибшие во время битвы 15 июля 1812 г. Каждую пятницу совершается вечерня с акафистом Божией Матери перед иконой «Скоропослушница».

Отремонтирован 2-этажный монастырский корпус, в к-ром разместились домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», а также кельи, б-ка, рукодельная, трапезная, кухня, просфорная. Главный и дворцовый фасады корпуса раскрепованы 2 ризалитами. Центральный ризалит выделен ат-

тиковым фронтоном с лучковым завершением и лепными декоративными элементами. Стены украшены пилястрами, фигурными филёнками вокруг прямоугольных оконных проемов и завершены разбитым карнизом. Перекрытия над этажами балочные, над подвалом и южной частью 1-го этажа — цилиндрический свод. Главный корпус К. м. — памятник архитектуры барокко.

В обители оборудована котельная, проложены коммуникации: газовое отопление, водоснабжение и канализация. Заложены сад, обустроены птичник, пасека, скотный двор; выпекают хлеб, работают мастерские; действует воскресная школа. Ист.: АЮЗР. Т. 1. № 32. С. 23–24; АВАК. 1867. Т. 2. № 7. С. 16–17; № 30. С. 77–79; 1870. Т. 3. № 1. С. 1–3; № 16. С. 26; № 34. С. 53–55; № 43. С. 65; № 54–55. С. 78–79; № 57. С. 81–84; № 72. С. 109–110; № 74. С. 112–113; 1872. Т. 6. № 2. С. 492–494.

Лит.: *Шербицкий О. В.* О западно-русских архимандритах // Литовские Ев. 1868. № 30; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 543; *Wolff J.* Kniaziowie Litewsko-Ruscy od końca XIV w. Warsz., 1895. S. 162–168; *Пашуто В. Т., Флорья Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства. М., 1982. С. 97, 102, 103; *Макарий.* История РЦ. Кн. 5; Энциклапедыя гісторыі Беларусі. Минск, 1997. Т. 4. С. 221–222; *Tęgowski J.* Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów. Poznań; Wrocław, 1999. S. 57–67; *Афанасий (Мартос), архиеп.* Беларусь в ист., гос. и церк. жизни. Минск, 2000; *Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни / Сост.: мон. Марк (Хомич).* М., 2008. Т. 1. С. 495.

Игум. *Евфросиния (Куракевич),*  
*А. В. Кузьмин*

**КОБРИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Полесской и Пинской епархии, названо по г. Кобрину (ныне Брестской обл., Белоруссия), существовало с 15 мая по кон. июля 1944 г. По решению Пинского собора раскольнической *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)* 8 февр. 1942 г. архим. *Георгий (Коренистов)* был поставлен во «епископа Брестского и Кобринского, викария Полесско-Пинской епархии», местопребывание было определено в Кобрине. (В лит-ре часто повторяется ошибочное утверждение митр. *Мануила (Лемешевского)* о том, что Георгий (Коренистов) был хиротонисан во епископа Белостокского, викария Полесской епархии (*Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 302; см., напр.: *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Георгий

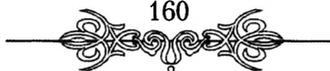
(Коренистов) // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 34). Это неверно, поскольку Белосток никогда не входил в Пинско-Полесскую епархию.) 12 мая 1944 г. «митрополит Полесский и Пинский» *Александр (Иноземцев)*, заместитель первоиерарха УАПЦ, обратился к Собору белорус. епископов с просьбой о приеме его в Белорусскую Православную Церковь (что было обусловлено переходом Полесья из генерал-комиссариата Вольни и Подолья в генерал-комиссариат Белоруссии). Собор белорус. епископов в тот же день постановил принять *Александра (Иноземцева)* и «епископа» *Георгия (Коренистова)* в юрисдикцию митр. *Пантелеимона (Рожновского)*, при условии устранения канонических нарушений и прекращения молитвенного общения с «епископами» УАПЦ. *Александр (Иноземцев)* на это не согласился, его викарий условия принял. Собор белорус. епископов 15 мая принял через покаяние *Георгия (Коренистова)* как епископа Кобринского, викария Полесско-Пинской епархии.

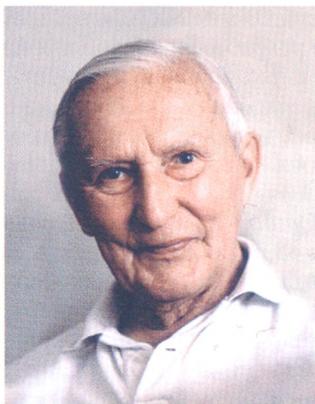
20 июля 1944 г. Кобрин был освобожден советскими войсками. Еп. *Георгий* переехал в Варшаву, в 1944–1946 гг. жил здесь на покое, с 31 дек. 1946 г. был временно управляющим православными приходами на «возвращенных землях» Польши (территория, переданная Польше по условиям Ялтинской и Потсдамской конференций в 1945 и в результате двусторонних договоров Польши с СССР в 1945–1956). Епископский сан *Георгия* ставился под сомнение как полученный в раскольнической УАПЦ. 31 дек. 1947 г. сан признали, на что повлияло, очевидно, принятие еп. *Георгия* в Белорусскую Православную Церковь, каноничность хиротоний в которой в отличие от «хиротоний» в УАПЦ не ставилась под сомнение. С кон. 1947 г. *Георгий* служил как епископ Лодзинский, викарий Варшавской епархии.

Ист.: *Дублянський А., прот.* До двадцятиліття Пінського собору // Рідна Церква. Нов. Ульм, 1962. № 49. С. 6–8; *Мартирологія українських церков / Упоряд. О. Зінкевич.* Торонто, 1987. Т. 1.

Лит.: *Касяк І.* 3 гісторыі праваслаўнай Царквы беларускага народу. Н.-Й., 1959; *Власовський І. Ф.* Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк; Бавнд Брук, 1966. Т. 4. Ч. 1; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX w. Białyostok, 2005. S. 242–248.

*В. Г. Пудгайко*





М. Е. Ковалевский.  
Фотография. 1970-е гг.

**КОВАЛЕВСКИЙ** Максим Евграфович (30.08.1903, С.-Петербург — 13.06.1988, Париж), диак., духовный композитор, музыковед. Род. в семье общественного и церковного деятеля Е. П. Ковалевского (1865–1941). В 1914 г. был определен в Александровский кадетский корпус, а в 1915 г. — в Пажеский корпус. Воспитывали К. и его братьев Петра и Евграфа (впосл. еп. *Иоанн-Нектарий*) в традициях Православной Церкви. Летние месяцы семья проводила в родовом поместье Ютановка Воронежской губ., где в ц. Тихвинской иконы Божией Матери К. приобщился к уставному богослужению и старинным обиходным распевам.

С 1918 г. семья жила в Харькове, где К. и его братья учились в гимназии, а также посещали местную ДС. К. брал уроки фортепиано и теории музыки у И. И. Слатина. Братья прислуживали в *харьковском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре*, среди насельников к-рого было немало учеников митр. *Антония (Храповицкого)*, дальнего родственника Ковалевских, чей авторитет в этой семье был очень высок.

В 1920 г. семья Ковалевских, проведя нек-рое время в Севастополе, выехала через К-поль во Францию, где поселилась сперва на вилле в Больё-сюр-Мер близ Ниццы, затем (с 1923) в пригороде Парижа Мёдон. В 1921 г. К. был посвящен архиеп. *Евлогием (Георгиевским)* во иподиакона и до 1924 г. прислуживал в *Александра Невского соборе в Париже*. Активно участвовал в устройстве рус. церквей в Мёдоне и Кламаре. Неск. лет управлял хором ц. св. Иоанна Воина в Мёдоне, принимал участие в службах на Свято-Сергиевском подворье.

В 1920 г., после сдачи экзаменов и получения от посольства России в Париже степени, эквивалентной франц. степени бакалавра, К. поступил на математический фак-т Сорбонны, к-рый окончил в 1925 г. До 1928 г. обучался в Ин-те статистики Парижского ун-та. В 1929 г. К. поступил на работу в страховую компанию «Ле Солей и Л'Эгль» на должность актуария. К концу 40-летней карьеры он являлся руководителем актуарного департамента и техническим советником Союза франц. компаний по страхованию жизни.

К. активно участвовал в жизни Православной Церкви во Франции. В 1925 г. вместе с братом Евграфом,

В. Н. Лосским и др. К. стал одним из членов — основателей *Фотия святителя правосл. братства в Париже*, целью к-рого было свидетельство о вселенском характере Православия. В 1927/28–1931 гг. К. принимал участие в деятельности основанного по благословению митр. Евлогия франкоязычного прихода в честь Преображения Господня и во имя св. Женеьевы (*Геновефы*) Парижской, для богослужений в котором члены братства делали переводы церковнославянских литургических текстов на франц. язык. К. участвовал в составлении певч. репертуара на французском языке, будучи, как и его брат Евграф, регентом-псаломщиком этого храма. К 1930 г. относится 1-я редакция его муз. соч. «Литургия св. Иоанна Златоуста». К. вспоминал, что сочинял духовную музыку, но не стремился ее сохранить; в результате мн. его композиции были утрачены. В последующие годы К. с братом состояли членами об-ва «Икона» в Париже, в 1930 г. участвовали в выставках как иконописцы.

К. обладал обширными знаниями в области искусства. В 20-х гг. XX в. изучал живопись у художника-символиста и теоретика искусства М. Дени, основавшего в 1919 г. Мастерские церковного искусства (*Ateliers d'art sacré*). В кон. 20-х гг. учился в Русской консерватории в Париже у композитора и пианиста Н. А. Шамие. Одновременно изучал рус. церковное пение у М. М. Осоргина (см. в ст. *Осоргины*) и Н. Н. Кедрова — старшего (см. в ст. *Кедровы*). Последний оказал особенно сильное влияние на К. как композитора. К. обсуждал с Кедровым свои композиции, знакомился с новыми работами учителя и воспринял от него идеи испол-

зования модальных интонационных формул и обработки рус. распевов средствами натурально-ладовой гармонии. После женитьбы в 1929 г. на дочери Кедрова, певице и танцовщице Ирине, К. приобщился к парижской артистической среде. В 1930 г. он стал учеником известного муз. педагога Н. Буланже (в ансамбле которой пела его жена) и неск. лет слушал ее лекции по истории музыки. Благодаря Буланже К. увлекся *григорианским пением*, а также старинной и современной франц. музыкой.

Когда митр. Евлогий и большинство его паствы перешли в юрисдикцию К-польского Патриархата, К. вместе с другими членами братства свт. Фотия остался в юрисдикции Московского Патриархата и в 1931 г. стал прихожанином Трехсвятительского подворья в Париже. В сер. 30-х гг. XX в. оба брата Ковалевские и др. прихожане подворья (В. Н. Лосский, А. Б. Блум (впосл. митр. Сурожский *Антоний*) и др.) были направлены во вновь открытый франкоязычный парижский приход во имя иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость».

В 1937 г. братья Ковалевские приняли участие в деятельности комиссии по делам Западного Православия, образованной при братстве свт. Фотия в связи с присоединением к Православной Церкви епископа независимой Католико-Евангелической церкви Л. Ш. Винарта (впосл. архим. *Иринея*) и его паствы. Участвуя в работе комиссии по составлению чина литургии для правосл. общин зап. обряда (см. ст. *Галликанский обряд в Православной Церкви*), братья Ковалевские работали в русле идеи «литургического обновления» (*renouveau liturgique*), стремясь к тому, чтобы богослужебный обряд не был отрезан от местных корней и в то же время не состоял из «импортированной экзотической практики», противоречащей правосл. учению (*Gayte*. 1998. Р. 20–21). Муз. сторона этой работы заключалась в том, что братья Ковалевские искали способы употребления как адаптированных рус. напевов, так и аутентичного григорианского наследия.

С 1939 г. К. был регентом-псаломщиком во вновь учрежденном франкоязычном приходе западного обряда во имя сщмч. Иринея Лионского в Париже, настоятелем к-рого стал его брат иерей Евграф. Прерванная

в годы нем. оккупации Франции деятельность западноправославной миссии была возобновлена в 1943 г., после возвращения из плена иерея Евграфа: был образован литургический центр св. Ирины Лионского, к 1945 г. была составлена «литургия согласно св. Герману Парижскому». В 1944 г. литургический центр был преобразован во Французский православный ин-т св. Дионисия в Париже, где К. долгое время преподавал литургику и литургическое искусство (гл. обр. церковное пение). Позднее К. также читал отдельные лекции в *Православном богословском ин-те прп. Сергия Радонежского* и в межконфессиональных духовных учебных заведениях.

В 1945–1947 гг. К. служил регентом в приходе ц. во имя иконы «Всех Скорбящих Радость» и св. Женевиэвы. Под его управлением рус. хор храма выступал на благотворительных вечерах, концертах, в частности перед посетившим приход 1 сент. 1945 г. митр. Крутицким *Николаем (Ярушевичем)*. 24 янв. 1947 г. хор под управлением К. пел на первом молитвенном собрании 3 христ. вероисповеданий: православных, католиков, лютеран; 8 марта 1947 г. — на панихиде во время перезахоронения на кладбище Сент-Женевиэв-де-Буа русских, погибших во Франции в годы второй мировой войны. В 1947 г. (в историографии также встречается 1937) К. был рукоположен во диакона.

Вся последующая церковная деятельность К. была связана с приходом зап. православного обряда во имя сщмч. Ирины Лионского, который, будучи возглавляем прот. Е. Ковалевским, в 1953 г. вместе с др. приходскими зап. обряда вышел из юрисдикции Московского Патриархата.

К 1950 г. относится создание цикла «Литургия согласно св. Герману Парижскому» (изд.: *La Sainte Messe*. 1973 и др.). По всей видимости, эти песнопения исполнялись в 1960 г. на литургиях по галликанскому обряду в ц. сщмч. Ирины Лионского в Париже и в ц. во имя иконы Божией Матери «Знамение» в Нью-Йорке (юрисдикция РПЦЗ). В то время ряд правосл. приходов зап. обряда был принят под омофор РПЦЗ, где галликанский обряд нашел поддержку архиеп. Брюссельского и Западноевропейского свт. *Иоанна (Максимовича)*.

В нач. 60-х гг. XX в. К. принял участие в разработке правосл. репертуара на церковнослав. языке, став членом редколлегии и одним из редакторов 1-го тома «Нотного сборника православного русского церковного пения» (см. в ст. «*Издательства и издания духовно-музыкальные*», разд. «За пределами России»). Это издание, созданное с целью обеспечить качественным репертуаром рус. правосл. церкви за границей и в СССР, финансировали Англиканская церковь и Русская Православная Церковь Московского Патриархата. В нем были впервые опубликованы многие духовно-музыкальные сочинения К. для литургии св. Иоанна Златоуста.

В обработках правосл. распевов К. предстает как композитор, стилистически примыкающий к Новому направлению в рус. церковной музыке (он с большим уважением относился к муз. идеям и творчеству А. Д. *Кастальского*). В отличие от мн. сочинений Нового направления композиции К. рассчитаны на небольшие церковные хоры, в них проявляется установка на «простоту» в использовании выразительных средств, на литургическую дисциплину и аскетичность наряду со стремлением к разнообразию литургико-музыкальных форм и гармонической вертикали. Из высказываний К. следует, что он ценил живую устную традицию, тяготел к монастырским репертуару и стилю пения, для которого, по его мнению, характерна опора на церковные распевы, свобода голосоведения, импровизационность и вместе с тем отсутствие виртуозности, «фольклоризма». Как полагал К., музыка должна «успокоить чувственность и пробудить душу». Подобные идеи нашли отражение в творчестве как самого К., так и др. авторов парижской муз. школы «литургического обновления», сформировавшейся после 1945 г. (к ней К. причисляет Н. Н. Кедрова — младшего, Н. М. и С. М. Осоргиных и др.).

К. проявил себя как музыковед, публицист, муз. деятель. Наряду с И. А. *Гарднером* он был наиболее авторитетным на Западе специалистом по рус. церковной музыке, компетентным также в области литургики.

С нач. 60-х гг. XX в. К. являлся президентом-основателем Ассоциации по изучению слав. литургичес-

кой музыки визант. обряда (в нее входили Гарднер, А. Сван, Г. Пикарда и др.). С нач. 70-х гг. К. был почетным членом комитета Об-ва ревнителеей православного церковного пения и многократно выступал с докладами перед концертами Общества (напр., о Д. С. *Бортнянском*, А. А. *Архангельском*, Г. Ф. *Львовском*, П. Г. *Чеснокове* и др.). На заседаниях Общества в 70-х гг. звучали доклады К. «О церковности церковного пения», «О значении в литургии церковно-музыкального элемента» и др. Наряду с Е. И. Евцом, Н. М. Осоргиным и др. К. принимал участие в организованных Об-вом курсах церковного пения и чтения. Он также делал доклады на международных конференциях, писал статьи о рус. церковной музыке и ее композиторах для парижской газ. «Русская мысль». С 1973 г. К. являлся председателем Русского муз. об-ва за границей, читал лекции по истории музыки в Русской консерватории им. С. В. Рахманинова.

До конца жизни К. управлял хором парижской ц. сщмч. Ирины Лионского. Этот хор давал концерты, записал неск. дисков.

К. работал над пополнением репертуара на французском языке для правосл. богослужения зап. обряда. В 1987 г. в Париже вышел самый полный на наст. время сборник таких песнопений, обобщивший его труды за неск. десятилетий (*Chants et prières*. 1987). В 13 разделах сборника представлено свыше 100 песнопений господским и богородичным праздникам, чтимым святым (св. Дионисию Ареопагиту, сщмч. Иринею и др.), на тексты НЗ и др. Большую часть сборника составляют выполненные К. обработки средневековых рус. и франц. церковных распевов (знаменного, григорианского), обиходных мелодий более позднего времени, мелодий прот. Евграфа Ковалевского. Кроме того, в сборнике представлены неск. авторских композиций К. и переложенные им на французский язык известные сочинения Бортнянского и А. Ф. *Львова*. Высокое качество хоровых обработок К. свидетельствует о его муз. компетентности и прекрасном знании хора. Наиболее часто употребляемая им форма композиций — вступление «головщика», запевающего начало песнопения (форма, усвоенная К., по его словам, еще в молодые годы в мон-ре в Харькове).



К. также сочинял духовную музыку на нем. языке для протестант. приходов Швейцарии и Германии. Кассеты, грампластинки и ноты с музыкой К. издавались в Германии. Одной из последних крупных музыкально-литургических работ К. стала экуменическая «Лимская литургия», которая была заказана ему комиссией «Вера и церковное устройство» Всемирного совета церквей.

При жизни К. его духовно-муз. композиции неоднократно исполнялись в концертах Об-ва ревнителей русского церковного пения в Париже. В 1988 г., на юбилейном концерте по случаю 1000-летия Крещения Руси, совпавшим с днем погребения К., звучали и его сочинения. Похоронен на кладбище в Бюльон под Парижем. В наст. время песнопения К. вошли в репертуар многих правосл. и инославных церковных и светских хоров разных стран.

Муз. соч. и гармонизации: La Sainte messe selon l'ancien rite des Gaules, ou Liturgie selon St. Germain de Paris. P. Éd. orth. St. Irénée, 1956, 1965; Нотный сборник православного рус. церк. пения. Лондон, 1962. Т. 1: Божественная литургия. № 6, 18, 29, 30, 38, 46, 49, 55, 59, 77, 78, 81, 83, 87, 114, 116, 120, 121, 176, 195, 204–210, 215–218, 258, 263, 269, 275; 1975. Т. 2. Ч. 1: Всенощная: Неизменяемые песнопения. № 59; Livre d'heures: Offices complets avec chants: [À 1 et 4 voix]. P., 1972, 1979<sup>2</sup>; La Sainte messe selon St. Germain de Paris et le chant des fidèles. P., 1973<sup>2</sup>; La Sainte messe selon St. Germain de Paris: Ordinaire de la liturgie dominicale (dimanches et fêtes). P., 1974 (переизд., изм. загл.: La Divine liturgie selon St. Germain de Paris: Ordinaire de la messe dominicale. P., 1979<sup>3</sup>); Psalmen: Ausführungen und Formeln der mehrstimmigen, gregorianischen Psalmodien. Hünfelden; Gnadenthal, 1976; Le Livre des couronnes: Chants variables des vêpres et laudes du dimanche: Textes et musique suivant les 8 tons ecclésiastiques (octoëchos): Complément du Livre d'heures: [À 4 voix]. P., 1977; La Divine liturgie selon St. Germain de Paris: Cycle liturgique. 2 vol.; [Divine liturgie selon St. Germain de Paris, Divine liturgie de St. Jean Chrysostome]; [Extraits des sacrements]. P., 1982; Chants et prières de la vie chrétienne: Atelier St. Roman et St. Grégoire. P., 1984, 1987; Lima-Liturgie / Hrsg. K. Meyer vor Utrup, M. Jungo (OSB). Stuttg., 1990.

Соч.: 25-летие храма прп. Сергия Радонежского в Париже // Рус. мысль. П., 1950. № 219, 1 марта; La musique liturgique orthodoxe russe: [Rapport au] Congrès de la Musique d'Église. Berne, 1962; Die russisch-orthodoxe liturgische Musik // Kyrios: Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. N. F. 1968. Bd. 7. N. 3/4. S. 146–163; Structures musicales et verbales des offices de rite byzantin // Encyclopédie des musiques sacrées / Sous la dir. de J. Porte. P., 1969. Vol. 2. P. 139–144; Le formulisme dans la musique liturgique chrétienne // Ibid. 1970.

Vol. 3. P. 479–487; Théologie et structure de l'office divin. P., 1971. Vol. 1: Introd. au livre d'heures, schéma des structures (préparation des heures et des liturgies), introd. à la psalmodie, selon les célébrations de l'Église catholique orthodoxe de France; Д. С. Бортнянский // Рус. мысль. 1973. № 2945, 3 мая; Le chant de la liturgie chrétienne: pérennité de ses principes dans la diversité de ses manifestations // Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle: Conf. Saint-Serge, XXIIe semaine d'études liturgiques (Paris, 30 juin – 1 juillet 1975). R., 1976. P. 183–194; Le rôle du chœur dans la liturgie chrétienne // L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée: Conf. Saint-Serge, XXIIIe semaine d'études liturgiques. R., 1977. P. 225–237; La Liturgie: Écoute et assimilation: Cours par correspondance / Inst. de Théologie Orthodoxe St. Denys. P., 1980 (переизд.: Écoute et assimilation: Liturgie / Inst. orthodoxe français. P., 1997); Концерт парижского хора св. Александра Невского собора // Рус. мысль. 1981. № 3390, 10 дек.; Переложение древних церк. распевок // Там же. 1983. № 3494, 8 дек.; Retrouver la source oubliée. P., 1984; Le compositeur liturgiste, le musicologue et le chef de chœur: Entretien avec C. Goettman (Buenos Aires, avril 1983) // Présence Orthodoxe. 1989. N 1/2(80/81). P. 31–42; Orthodoxie et Occident: Renaissance d'une Église locale. Suresnes; P., 1994; Art liturgique: Le verbe, son expression sonore et plastique / Inst. de théologie orthodoxe St. Denys l'Aréopagite, année 1975/1976. P., 1997; Origine et développement de la liturgie chrétienne / Inst. orthodoxe français. P., 1997. 2 vol. Лит.: Д. Б. М. Е. Ковалевский – математик и композитор: К его 70-летию // Рус. мысль. 1973. № 2963, 6 сент.; Андрей Л[ишке]. Новые классы в рус. консерватории // Там же. 1985. № 3595, 15 нояб.; Germain, évêque de Saint-Denis, Matzreff G. Maxime Kovalevsky (1903–1988): homme du siècle et fils de l'Église // Présence Orthodoxe. 1989. N 1/2 (80/81). P. 3–7; Kovalevsky, Madeleine. Maxime Kovalevsky: l'homme qui chantait Dieu. P., 1994; Gayte F. Le modèle slavo-grégorien de M. Kovalevsky. Poitiers, 1998; Houwer B., diacre. Maxime, image de la Tradition // Présence Orthodoxe. 1998. N 1(112). P. 48–56; Ковалевский П. Е. Дневники: 1918–1922 / Подгот. текста, предисл. и коммент.: Н. П. Копанева. СПб., 2001. Т. 1; Ницвер. Деятели рус. эмиграции. 2007. С. 263; Российское зарубежье во Франции, 1919–2000: Биогр. слов.: В 3 т. / Ред.: Л. Мнухин, М. Авриль, В. Лосская. М., 2008. Т. 1. С. 704; Рахманова М. П. М. Ковалевский: особый путь // Рус. зарубежье: Музыка и Православие: Междунар. науч. конф.: Москва, 17–19 сент. 2008 г. / Ред.: С. Г. Зверева, М. А. Васильева. М., 2013. С. 92–113. (Дом рус. зарубежья им. А. Солженицына: Мат-лы...; 13); Фортунато М., прот. Наблюдения и мысли старого регента // Там же. С. 506–516.

С. Г. Зверева

**КОВАЛЁВСКИЙ ВО ИМЯ ПРЕПОДОБНОЙ АНАСТАСИИ КИЕВСКОЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Киевской епархии УПЦ), находится в с. Ковалёвка Васильковского р-на Киевской обл. (Украина). К. м., учрежденный решением Свящ. Синода УПЦ от 24 нояб.

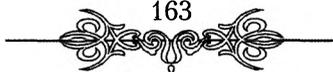
2009 г., посвящен прп. Анастасии (в миру вел. кнг. Александра Петровна, супруга вел. кн. Николая Николаевича – брата имп. Александра II Николаевича).

25 янв. 2010 г. строящийся мон-рь посетил митр. Киевский и всея Украины Владимир (Сабодан). В К. м. возведен храм во имя мц. Татианы (2007–2013), освященный 25 апр. 2014 г. по благословию местоблгостителя Киевской митрополии Черновицкого и Буковинского митр. Онуфрия (Березовского). Чин освящения совершил митр. Переяслав-Хмельницкий и Вишневский Александр (Драбинко) в сослужении митрополитов Белоцерковского и Богуславского Августина (Маркевича), Винницкого и Барского Симеона (Шостацкого), архиепископов Луганского и Алчевского Митрофана (Юрчука), Уманского и Звенигородского Пантелеимона (Бащук), Житомирского и Новоград-Волынского Никодима (Горенко), епископов Львовского и Галицкого Филарета (Кучерова), Кременчугского и Лубенского Николая (Капустина), Бродянского Варсонофия (Столяра). На территории обители расположены также деревянная часовня над св. источником и сестринский корпус, освященный 4 мая 2012 г. викарием Киевской митрополии еп. Васильковским Пантелеимоном (Поворозником) в сослужении духовенства.

Среди святынь К. м. – икона с частицей мощей прп. Анастасии Киевской, ковчег с частицами мощей преподобных отцов Киево-Печерских. В 2014 г. митр. Переяслав-Хмельницкий Александр передал в дар мон-рю икону Божией Матери. В К. м. особо празднуются дни памяти прп. Анастасии Киевской (четверг Светлой седмицы и 20 окт.) и мц. Татианы (12 янв.).

К апр. 2014 г. в обители проживали настоятельница игум. Анастасия (Гуцол) и неск. сестер. Арх.: ЦНЦ.

**КОВАСНЫ И ХАРГИТЫ ЕПИСКОПИЯ** [румын. Covasnei și Harghitei episcopio] Румынской Православной Церкви, входит в Трансильванскую митрополию. Кафедра расположена в г. Мьеркуря-Чук (собор во имя свт. Николая Чудотворца). Правящий архиерей – архиеп. Иоанн (Сележан). К. и Х. е. объединяет правосл. румын. приходы и монастыри





на территории 2 одноименных жудецов Трансильвании. Образованная в 1994 г. К. и Х. е. разделена на 4 протопопиата (благочиния): Мьеркуря-Чук, Ынторсура-Бузэулуй, Сфынту-Георге, Топлица.

Вопрос об учреждении правосл. миссионерского викариатства для румын на территории совр. жудецов Ковасна и Харгита с преимущественно венг. населением поднимался еще в марте 1937 г. на епархиальном собрании Вадской, Феляжской и Клужской епископии под председательством правящего еп. *Николая (Колана)*. Необходимость образования подобной структуры объяснялась задачей сохранения национальной идентичности и веры местных румын. Однако на заседании в мае 1937 г. под председательством митр. Трансильванского *Николая (Бэлана)* церковное руководство сочло преждевременной постановку вопроса об организации правосл. миссионерской структуры. После революционных событий дек. 1989 г. Румынская Православная Церковь вернулась к рассмотрению данного вопроса. Христианские организации — лига «Андрей Шагуна» из Сфынту-Георге и фонд «Мирон Кристя» из Мьеркуря-Чука — выдвинули предложение об учреждении епархии. В результате широкого народного обсуждения в 1990–1994 гг., в котором приняли участие священники и прихожане правосл. приходов, Национальное Церковное собрание на заседании 11 янв. 1994 г. приняло решение об организации новой епископии в жудецах Ковасна и Харгита. Уже 14–16 янв. в Алба-Юлии и Сибиу состоялись внеочередные заседания епархиальных собраний епископии Алба-Юлии, в которую входил жудец Харгита и Сибиуской архиепископии, включавшей жудец Ковасна. На них было решено выделить оба жудеца из этих епархий для образования К. и Х. е. 22–23 марта 1944 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви поддержал решение епархиальных собраний об образовании новой епархии с центром в г. Мьеркуря-Чук и о демаркации ее границ (ок. 100 тыс. правосл. верующих; 25% всего населения жудеца Ковасна и 15% населения жудеца Харгита). 31 мая 1994 г. в кафедральном соборе в присутствии митр. Трансильванского Антония (Плэмэдялэ) состоялось собрание К. и Х. е. 12 июля на заседании Цер-

ковной избирательной коллегии правящим архиереем вновь учрежденной епархии был избран архим. Иоанн (Сележан), глава румын. духовной миссии на Св. земле. 20 июля 1994 г. в мон-ре прор. Илии в Топлице (жудец Харгита) была совершена хиротония архим. Иоанна во епископа Ковасны и Харгиты, 25 сент. того же года — его интронизация в г. Мьеркуря-Чук. Литургию служили Патриарх Румынский Феоктист (Арэпашу) и Патриарх Александрийский Парфений III с собором митрополитов, епископов, священников и диаконов.

В К. и Х. е. правосл. Церковь проводит активную миссионерскую работу (в 1996 в Сфынту-Георге был основан центр церковной документации «Николай Колан», а в 2001 г. в Мьеркуря-Чуке создан центр культуры «Мирон Кристя»), развивает издательскую деятельность (в 2001 организовано издательство «Grai Românesc», к-рое наряду с церковной лит-рой издает одноименный журнал — офиц. орган епархии). В 2014 г. было зарегистрировано 153 правосл. прихода; реставрируются старые и строятся новые церкви.

Действующие мон-ри: в честь Успения Божией Матери (жен.) в Извору-Мурешулуй, во имя прор. Иоанна Предтечи (муж.) в Фэджецеле, во имя прор. Илии (муж.) в Топлице, в честь Рождества Пресв. Богородицы (жен.) в Моглэнешти, во имя свт. Николая Чудотворца (жен.) в Мьеркуря-Чуке, в честь Рождества прор. Иоанна Предтечи (муж.) в Валя-Маре, в честь Преображения Господня (жен.) в Сита-Бузэулуй, в честь Покрова Божией Матери (жен.) в Мэркуше, скит во имя Всех святых (муж.) в Гура-Изворулуй, скит во имя арх. Михаила и Гавриила (муж.) в Думбрэвиоаре.

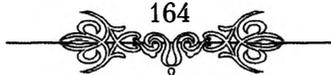
Лит.: *Lăcătușu I., Ploșnea N.* O Candelă în Carpați: Episcopia Ortodoxă Română a Covasnei și Hargitei: Cincisprezece ani de la înființare. Miercurea Ciuc, 2010; *Duicu S. S.* Mărturii de artă și cultură ortodoxă din Episcopia Covasnei și Hargitei. Craiova, 2011; *Lăcătușu I.* Ședința de lucru a Adunării Eparhiale a Episcopiei Ortodoxe a Covasnei și Harghitei // *Mesagerul de Covasna*. 2014. 13 Ian.

**КОВАЧЕВИЧ** [серб. Ковачевић] Любомир (4(16).01.1848, Петница близ Валева — 19.11(2.12).1918, Врнячка-Баня), серб. историк, один из родоначальников критической серб. историографии. Род. в семье священника. Начальную школу окон-

чил в Петнице, гимназию — в г. Шабац, философский фак-т в Великой школе (впосл. ун-т) — в Белграде (1867–1870). Во время обучения занимался исследованием белградских архивов. Участвовал в сербско-турецкой войне 1876–1877 гг. Работал преподавателем гимназии, директором Учительской школы в Крагуеваце, преподавал историю серб. народа, общую историю и сербский язык в Высшей женской школе и Военной академии в Белграде (1878–1882, 1889–1893). С 1894 г. профессор истории в Великой школе. В 1895–1896 гг. и 1901–1902 гг. был министром просвещения Сербского княжества и не мог совмещать гос. службу с преподавательской деятельностью, поэтому 3 периода он был секретарем отдела общественных наук (1892–1896, 1900–1906 и 1913–1914), временным (1905–1912) и постоянным (1912–1913) главным секретарем Сербской королевской АН. Член Сербской королевской АН (с 1887). Награжден орденами кн. Милоша Великого 5-й степени и св. Саввы Сербского 4-й степени.

К. был сторонником критического подхода к оценке исторических событий и основное внимание уделял анализу исторических источников. Собрал и подготовил к изданию грамоты (повели) афонских монастырей, но большая часть материалов пропала в годы первой мировой войны, сохранившиеся документы опубликовал С. *Новакович* (Законски споменици српских државо средњег века / Приред.: С. *Новаковић*. Београд, 1912). Одновременно с В. Ягичем опубликовал хрисовул кор. Милутина монастырю Баньска (Светостефанска хрисовуља // Споменик / САНУ. Београд, 1890. Књ. 4). Опроверг легенды о предательстве Вуком Бранковичем кн. Лазаря во время Косовской битвы (Вук Бранковић // Годишњица Н. Чупића. Београд, 1888. Књ. 10. С. 215–301). Вместе с Л. Йовановичем составлял «Историю сербского народа», но довел хронологию только до 1020 г. (Историја српског народа. Београд, 1890. Св. 1; 1891. Св. 2; Историја српског народа: Најстарија историја. Београд, 2000).

В Государственном архиве Сербии есть фонд К., который содержит его личные документы, рукописи, сделанные им копии с различных серб. средневек. грамот и надписей, богатую переписку (с архим. Иларио-





ном (Руварацем), Ягичем, Новаковичем, Й. Скерличем, митр. Белградским Михаилом (Йовановичем), Дж. Даничичем и др.), к-рые являются ценными источниками по серб. историографии, нумизматике и филологии.

3 дек. 2008 г. в отделении общественных наук Сербской академии наук и искусств состоялся круглый стол, посвященный теме «Л. Ковачевич: Жизнь и деятельность» (публикации докладов см.: Глас / САНУ. Београд, 2010. Год. 164. Кн. 15).

Библиогр.: *Лолит А.* Библиографија радова Љ. Ковачевића // Историјски гласник. Београд, 1977. Кн. 1/2. С. 272–282.

Лит.: *Михальчић Р.* Ковачевић Љ. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 440–441; *Живојиновић М.* Рад Љ. Ковачевића на издавању докумената // Глас / САНУ. 2010. Год. 164. Кн. 15. С. 23–28; *Поповић Љ.* Архив Србије (државна архива) и Љ. Ковачевић // Там же. С. 87–93; *Ђурковић С.* Допринос Љ. Ковачевића хронологији српских повеља // Там же. С. 17–21; *Новаков А.* Ковачевић Љ. // Српски биографски речник. Нови Сад, 2011. Кн. 5. С. 130–132.

*Н. Радосавлевић*

**КОВЕЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Волынской и Житомирской епархии (см. *Луцкая и Волынская епархия*), существовало с 9 дек. 1941 по авг. 1942 г., названо по г. Ковелю (ныне Волынской обл., Украина). По решению священноначалия РПЦ от 28 окт. 1940 г. в Ковель из Камня-Каширского была перенесена резиденция *Антония (Марценко)*, еп. Камень-Каширского, 1-го викария Волынского-Луцкой епархии (титул архиерея был сохранен). Еп. Антоний переехал в Ковель в кон. 1940 г. 28 марта следующего года он был возведен в сан архиепископа, возглавляемое им *Камень-Каширское викариатство* Волынского-Луцкой епархии получило статус полусамостоятельного, архиерей подчинялся экзарху зап. областей Украины и Белоруссии Волынского-Луцкому митр. *Николаю (Ярушевичу)*. Архиеп. Антоний управлял приходами Ковеля и прилегающих районов Волынского Полесья.

После оккупации Волыни нем. войсками здесь распространился автокефалистский раскол. Сторонников укр. автокефалии в Ковельском окр. в дек. 1941 г. возглавили приходские священники Иоанн Губа и Владимир Вишневский, организовавшие «Ковельскую украинскую церковную раду». Впосл. они вошли в созданную еп. *Поликарпом*

(*Сикорским*) при поддержке Варшавского митр. *Дионисия (Валединского)* раскольническую *Украинскую автокефальную православную церковь* (УАПЦ), учрежденную на соборе духовенства в Пинске в февр. 1942 г. Представители укр. националистически настроенного духовенства, которое выступало за переход в юрисдикцию Поликарпа (Сикорского) и Дионисия (Валединского), сначала объединились вокруг Камня-Каширского еп. Антония (Марценко), объявившего себя в авг. 1941 г. по согласованию с Поликарпом (Сикорским) самостоятельным архиепископом Камень-Каширским и Полесским. Антоний попытался распространить свою юрисдикцию также на Ковель, но в главном храме города — Воскресенском соборе местное духовенство во главе с архим. *Иоанном (Лавриненко)* его не приняло, епископ уехал из Ковеля в Камень-Каширский, где жил при Ильинском соборе. Антоний признал самочинное провозглашение Поликарпом (Сикорским) себя в авг. 1941 г. «архиепископом Луцким и Ковельским», уступив ему приходы Ковеля. Вскоре еп. Антоний отказался от поддержки Поликарпа и 18 авг. 1941 г. принял участие в совещании православных епископов в *Почаевской лавре*, на котором было решено сохранять связь с Московским Патриархатом и передать временное исполнение обязанностей экзарха Украины Волынскому и Житомирскому митр. *Алексию (Громадскому)*.

Сторонники сохранения единства с Московским Патриархатом в противовес автокефалистам создали Ковельский церковный совет во главе с вернувшимся в Ковель к осени 1941 г. Черновицким и Хотинским еп. *Дамаскином (Малютой)*, который был изгнан из Буковины румын. духовенством. Ковельский церковный совет состоял в юрисдикции автономной Украинской Православной Церкви (УПЦ) во главе с митр. Алексием (Громадским). Дамаскин (Малюта) получил титул «епископ Ковельский и Любомльский» не позднее сент. 1941 г. (1-е документальное упоминание), 8 дек. 1941 г. был переведен на Каменец-Подольскую кафедру. Еп. Дамаскин, архим. Иоанн (Лавриненко), ковельский благочинный прот. Ипатий Червинский и др. духовные

лица остановили распространение автокефалистского раскола в Ковельском окр.

9 дек. 1941 г. на очередном Соборе автономной УПЦ в Почаевской лавре архим. Иоанн (Лавриненко) был хиротонисан во епископа Ковельского, викария Волынского-Житомирской епархии. Хиротонию совершили митр. Алексей (Громадский), архиепископы Антоний (Марценко) и *Симон (Ивановский)*, еп. *Вениамин (Новицкий)*. Прот. Ипатий Червинский был избран главой Ковельского церковного совета. Местные украинские националистические деятели, в частности прот. Иоанн Губа, в янв.—февр. 1942 г. организовали травлю еп. Иоанна в прессе.

В марте 1942 г. по рекомендации бывш. Брестского еп. *Венедикта (Бобковского)*, переведенного в Гродно, на соборе духовенства Брестской епархии еп. Иоанн (Лавриненко) был избран на Брестскую кафедру. Избрание было утверждено на очередном Соборе автономной УПЦ в Почаевской лавре 30 апр. 1942 г. При этом за еп. Иоанном была оставлена также Ковельская кафедра, он имел титул «епископ Ковельский и Брестский», оставаясь викарием Волынского-Житомирской епархии. В авг. 1942 г. Иоанн стал правящим архиереем и получил титул «епископ Брестский и Кобринский» в связи с передачей приходов Ковельского окр. под управление *Иова (Кресовича)*, хиротонисанного 24 июля 1942 г. во епископа Луцкого, викария Волынской епархии.

8 окт. 1942 г. митр. Алексей (Громадский) и представители УАПЦ подписали в Почаевской лавре «акт объединения». Еп. Иов (Кресович) в числе немногих архиереев вначале поддержал данное соглашение, надеясь, что оно поможет преодолеть раскол в укр. Православии. Однако глава УАПЦ Поликарп (Сикорский) вскоре вынудил настоятеля Покровской ц. в Луцке прот. Иоанна Давидовича перейти в его юрисдикцию (еп. Иов жил при Покровском храме — единственном храме в Луцке, сохранившем верность канонической Церкви). Еп. Иов уехал в Ковель, где ковельский благочинный прот. Ипатий Червинский выделил ему архиерейскую резиденцию. В связи с этим перемещением еп. Иов некоторое время имел титул «Луцкий и Ковельский». В письме Луцкому гегбитскомиссару от 3 дек. 1942 г.



еп. Иов отмечал, что Поликарп (Сикорский) незаконно подчинил себе Луцкий и Ковельский округа и окончательно нарушил «Почаевское соглашение» (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 118. Л. 163). Впосл. прот. Иоанн Давидович вернулся в юрисдикцию еп. Иова, и в нач. 1943 г. епископ приехал в Луцк. С того времени Ковель перестал быть его 2-й кафедрой. По решению Собора автономной УПЦ, прошедшего в Ковеле 6–7 июня 1943 г., Ковельское благочиние перешло под управление еп. Владимир-Волынского и Ковельского *Мануила (Тарнавского)*.

В марте 1944 г. Брестский и Пинский округа были переданы из рейхскомиссариата Украина в генералкомиссариат Белоруссия. В связи с этим в нач. апр. 1944 г. Полесский и Брестский архиеп. Иоанн (Лавриненко) подал прошение Собору белорус. епископов о принятии его в Белорусскую Православную Церковь. Прошение было удовлетворено. В постановлении Собора епископов Белорусской Православной Церкви от 15 мая 1944 г. указывалось, что в ведение Брестского и Ковельского архиеп. Иоанна (Лавриненко) были переданы Камень-Каширский, Ковельский и Любомльский округа. 8 июля 1944 г. архиеп. Иоанн был эвакуирован немцами в Польшу, затем жил в Мариенбаде (ныне Марианске-Лазне, Чехия), в 1946 г. приехал в СССР, назначен епископом Молотовским (Пермским) и Соликамским.

16–29 июля 1992 г. епископом Ковельским, викарием Волынской и Луцкой епархии, являлся *Николай (Грох)*, бывш. «епископ» УАПЦ, принятый через покаяние в УПЦ. После перевода его на Ивано-Франковскую кафедру К. в. не замещалось. После образования 3 мая 1996 г. *Владимир-Волынской и Ковельской епархии* УПЦ Ковель стал 2-м кафедральным городом епархии.

Лит.: *Касяк І.* 3 гісторыі праваслаўнай Царквы беларускага народу. Н.-Й., 1959; *Дяковскі А., прот.* Высокопреосв. архиеп. Иоанн (Лавриненко): [Некр.] // ЖМП. 1986. № 2. С. 22; *Митрофан (Зноско-Боровский), еп.* Хроника одной жизни: Восп., проповеди: [К 60-летию пастырского служения (1935–1995)]. М., 2006.

*В. Г. Пидгайко*

**КОВЕНАНТЕРЫ** [от англ. covenant — завет, торжественная клятва, договор], участники религ. движения в Шотландии, выступившие

против введения в стране епископальной системы управления Церковью и одобренные «Национальный Завет» (National Covenant, 1638) и «Славную Лигу и Завет» (Solemn League and Covenant, 1643), которые закрепляли пресвитерианскую форму управления Церковью. Приняв идею ограничения королевской власти, движение К. приобрело ре-



*Дж. Нокс.*  
Скульптура в соборе Сент-Джайлс  
в Эдинбурге. 1904 г.  
Скульптор Дж. П. Макгилливерей

лигиозно-политический характер. Религиозно-политические соглашения (Заветы) являлись отличительной чертой Церкви Шотландии, основоположники реформатской Церкви Дж. Нокс (ок. 1514–1572) и Э. Мелвилл (1545–1622) взяли за образец ветхозаветные прецеденты — Заветы с Богом, к-рые заключали *Авраам, Моисей* и др. пророки. В Шотландии принятие «Заветов» служило делу защиты реформатской Церкви и происходило, как правило, в периоды объединения национальных и религ. устремлений шотландцев.

Реформация в Шотландии началась довольно поздно, что было связано со слабой централизацией власти и постоянным соперничеством между протестант. Англией и католич. Францией за влияние на территории страны. Шотл. король Яков III Стюарт (1460–1488) присвоил себе право назначения епископов без их избрания собранием каноников и без папского одобрения. При Якове V Стюарте (1513–1542) процветала симония, большую часть высших церковных должностей получали королевские бастарды и фавориты, не только не достигшие совершеннолетия, но и не имевшие духовного сана. Т. о., доходы Церкви уходили семьям знати. В период правления Якова V в Шотландии впервые по-

явились проповедники протестант. вероучения и начались преследования его сторонников. Так, 29 февр. 1528 г. на костре инквизиции был сожжен П. Гамильтон, ученик М. Лютера. Разрыв *Генриха VIII* Тюдора (1509–1547) с Римом и династический союз Шотландии и Франции (Яков V был женат на дочери Франциска I Мадлен Валуа, а затем на Марии де Гиз) сделали отношения между Шотландией и Англией довольно напряженными. В авг. 1542 г. Генрих VIII вторгся в Шотландию, но его войско было разбито Дж. Гордоном, графом Хантли, при Хаддон-Риге. Однако 24 нояб. шотл. отряд, посланный королем Яковом, потерпел поражение от англичан при Солуэй-Моссе, а сам король умер спустя несколько дней и через 6 дней после рождения дочери Марии. Регентом при малолетней королеве стал Дж. Гамильтон, граф Арранский, проводивший проангл. политику. Он прекратил преследования протестантов и начал переговоры о браке Марии Стюарт с наследником англ. престола принцем Эдуардом. Был подписан Гринвичский договор, по к-рому после заключения брака должно было состояться объединение королевств. Однако требование Генриха VIII отдать ему малолетнюю королеву привело к протестам шотл. дворянства и приходу к власти профранц. партии во главе с королевой-матерью Марией де Гиз и кард. Д. Битоном. В ответ в 1544–1545 гг. англ. отряды Э. Сеймура, графа Хартфорда, регулярно вторгались на шотл. земли. В сент. 1547 г. шотландцы потерпели поражение от англичан при Пинки и потеряли основные крепости на востоке страны. Мария де Гиз подписала договор о браке Марии Стюарт с франц. дофином Франциском, и в Шотландию были отправлены франц. войска. К 1550 г. англичане были изгнаны. Свадьба Марии Стюарт и дофина Франциска состоялась 24 апр. 1558 г. в соборе Парижской Богоматери. Согласно секретному приложению к брачному договору, в случае отсутствия детей от этого брака Шотландия переходила под скипетр франц. монарха. В кон. 1558 г. на англ. престол взошла кор. *Елизавета I* Тюдор, которая поддерживала шотл. протестантов. С т. зр. католич. Церкви Елизавета являлась незаконнорожденной, а Мария Стюарт как правнучка Генриха VII Тю-

дора обладала всеми правами на престол. Поэтому Мария Стюарт также объявила себя королевой Англии. В 1559 г. муж Марии Стюарт вззошел на франц. престол под именем Франциска II, а Мария стала королевой Франции. 11 июня 1560 г. в Шотландии скончалась Мария де Гиз, а 6 июля был заключен Эдинбургский договор, закрепивший победу протестантов, по к-рому Шотландию покинули франц. и англ. войска.

Хотя лютеране были первыми протестантами, в Шотландии шире распространились идеи кальвинизма. На раннем этапе большую роль сыграли попавшие под влияние женеvских реформаторов эмигранты Дж. Уишарт (ок. 1513–1546), который был сожжен на костре, и Нокс. Вскоре после изгнания Нокс написал «Увещевание»: главная идея трактата заключалась в том, что «верующие должны быть в завете с Богом», к-рый основан на том, что «только Он наш Бог, а мы — Его народ... мы будем обращаться к Нему и избегать чуждых богов» (*Greaves R. L. Theology and Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the Thought of J. Knox. Grand Rapids (Mich.), 1980. P. 116*), а также сопротивляться «папскому идолопоклонству». В работах 1556–1558 гг. Нокс систематизировал свои представления о завете, понимая и толкуя его в терминах ВЗ, через него объясняя связь и обязанности правительства и народа на основании Закона Божия. Нокс ссылается на призыв царя Иосии к израильтянам «соблюдать заповеди (Господни) и откровения Его и уставы Его... чтобы выполнить слова завета сего, написанные в книге» (4 Цар 23). С его т. з., правители должны проводить необходимые религ. реформы и искоренять идолопоклонство. Он полагал, что ветхозаветные принципы иудейской теократии вполне способны работать в современном ему европ. гос-ве. В «Письме к народу Шотландии» Нокс, разочарованный поведением шотландского дворянства, практически предвосхищает более позднее учение о гражданском сопротивлении. Простой народ, полагал он, обязан следить за правильностью проповедования учения Христа и уничтожением идолопоклонства в случае, если дворянство и др. сословия уклоняются от выполнения этой обязанности. Основной его аргумента-

цией стали примеры библейских заветов между Богом и всем Его народом (а не только с правителями, напр. Исх 34). Нокс утверждал, что те, кто отказываются бороться с властями, поддерживающими идолопоклонство, рискуют «потерять свою бессмертную душу». 3 дек. 1557 г. группа шотл. дворян (А. Кэмпбелл, граф Аргайл, Дж. Дуглас, граф Мортон, А. Кэмпбелл, лорд Лорн, и др.) подписали в Эдинбурге 1-й Ковенант (First band), в к-ром поклялись поддерживать распространение идей реформации и защищать их от сторонников папства («идолопоклон-



Ковенанткль.  
1830 г. Худож. Дж. Ф. Харви  
(частная коллекция)

ства») с оружием в руках; подобный Ковенант был заключен также в 1559 г. в Перте.

В Шотландский парламент, созванный 1 авг. 1560 г. в Эдинбурге, была направлена петиция об упразднении папства, восстановлении чистоты богослужения, церковной дисциплины, о направлении церковных доходов на поддержку духовенства, развития образования и помощи бедным. В «Постановлении о папской юрисдикции», в гл. 2 парламент отменил полномочия папы в Шотландии, в 3-й — упразднилось идолопоклонство, в 4-й — месса была объявлена вне закона. Парламент учредил комитет во главе с Ноксом для подготовки текста нового Исповедания веры. «Шотландское исповедание» было написано всего за 4 дня «шестью Джонами»: Ноксом, Уинрамом, Уиллоком, Споттисвудом, Дугласом и Роу. Документ был зачитан и утвержден в парламенте 3 сословиями 17 авг. 1560 г. Основанное на библейской истории Искупления от Адама до Христа, оно формулирует классическое протестант. учение о знаках и символах

«истинной Церкви»: «Мы утверждаем, что знамения, признаки и верные знаки, по которым беспорочная Невеста Христова отличается от злоеющей блудницы — ложной церкви, — это не древность, незаконно полученный титул, линия наследования, назначаемое место и количество людей, одобряющих заблуждения... [но] истинная проповедь Слова Божиего... правильное отправление Таинства... церковная дисциплина» (*The Scots Confession, 1560 / Ed., introd. G. D. Henderson, I. Bulloch. Edinb., 1960. Article 18*). В принятом парламентом постановлении об Исповедании веры 1560 г. говорилось, что оно должно быть (Article 1): «Исповеданием веры, открыто заявляемым и признаваемым протестантами

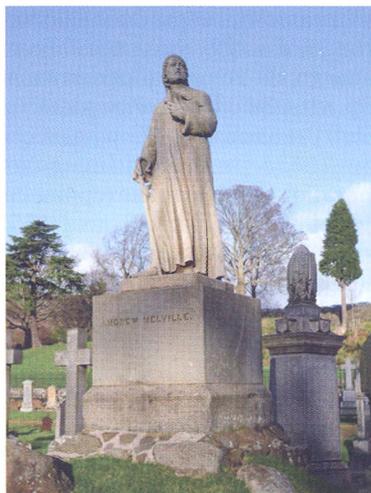
в пределах государства Шотландии, обнародованным ими в Шотландии, и условиями, которые утвердили и одобрили его как полезное и

здоровое учение, основанное на непогрешимой истине Слова Божиего». Гражданская власть (парламент) только утверждает и одобряет Исповедание, т. е. утверждается, что оно не может быть предписано гражданской властью Церкви для исполнения (*Lyall. P. 1980. 13–14*). Комитет под рук. Нокса также составил конституцию для церкви, к-рая получила название «Первой книги порядка» (*The First Book of Discipline*). В дек. 1560 г. на 1-й Генеральной ассамблее Шотландской Церкви эта книга была одобрена и в посл. активно использовалась Церковью, но парламентского одобрения и легализации так и не получила из-за включенных в нее методов решения финансовых проблем. В книге сформулирована система церковного управления, основанная на христ. содружестве Церкви и гос-ва, но Церковь отвечает за благосостояние людей, а правительство управляет ими. Церковь должна заниматься образованием и помощью бедным, а также проповедованием и наказанием. Такая схема была неприемлема для лордов, т. к. в ней предполагалась

передача наследия Римско-католической Церкви вновь созданной реформатской, а мн. лорды уже захватили церковную собственность или получали доходы от церковных имений.

«Первая книга порядка» определяет идолопоклонство как «все, почитающее Бога, но не содержащееся в Его Слове», поэтому шотл. пресвитериане исключили празднование «святых дней» (Рождества, Пасхи и др.), потому что «в Божием Писании они не имеют ни заповеди, ни уверенного заявления». В 1566 г., когда швейцар. кальвинисты попросили шотландцев одобрить 2-е *Гельветическое исповедание*, они сделали это, исключив отрывок, «касающийся праздника Рождества нашего Господа, обрезания, страстей, воскресения, вознесения и сошествия Св. Духа на Его учеников». События в Шотландии 1559–1560 гг. позднее стали называть 1-й протестант. революцией.

После вынужденного отречения Марии Стюарт от престола (24 июля 1567) в пользу сына Якова VI регентом был назначен Дж. Стюарт, граф Морей. Мария бежала в Англию и просила помощи у Елизаветы I, которая после проведенного расследования признала низложение Марии справедливым. Парламент в 1567 г. вновь подтвердил свой отказ от папства и «Шотландское исповедание». Затем он приступил к учреждению Реформатской церкви. В 6-й главе постановления, к-рое с комментариями было вновь ратифицировано в 1579 г., утверждалось: «Наш всевышний Господь и Пресвятая Троица... заявлял и заявляет... что Его народ, открыто признающий Иисуса Христа, о котором возвещается в Евангелии, и причащающийся Святым Таинствам, которые преподаются в протестантских церквях этого королевства в согласии с Исповеданием веры, является единственной истинной и святой Церковью Иисуса Христа в пределах данного королевства (Ibid. P. 15). Т. о., в соответствии с данным законом Реформатская церковь стала единственной признанной Церковью Шотландии. В 12-й гл. Закона о юрисдикции Церкви 1567 г. объявлялось, что корона «признает и дарует юрисдикцию вышеуказанной Церкви, [которая] состоит в проповедовании истинного слова Иисуса Христа, исправлении нравов и проведении Святых



Э. Мелвилл.  
Скульптура на Старом кладбище  
в г. Седане. XIX в.

Таинств... Нет иной сущности Церкви и религии, чем представление Божиего Спасителя, признаваемого в этом королевстве (Ibid. P. 16). Тем не менее специальные законодательные акты не определяли, какой именно тип управления Церковью должен существовать в Шотландии. В зависимости от внешних и внутренних факторов система церковного управления Шотландии в течение 25 лет переходила от полупресвитерианской формы к полупресвитерианской и обратно. Окончательная победа пресвитерианской формы управления в Шотландии во многом связана с именем преемника Нокса — Мелвилла, в 1574 г. вернувшегося из Женевы и обнаружившего, что «епископальная система, существовавшая в то время, использовалась короной для контроля над Церковью и знатью, дабы присваивать церковные фонды в свою казну» (Ibid. P. 17). Он сделал вывод, что корень всех зол — это епископальная форма церковного управления, к-рую необходимо заменить пресвитерианской, наподобие той, что существовала у франц. гугенотов. Ни Ж. Кальвин, ни Нокс не были против функций епископа, хотя и отрицали идею апостольского преемства. Мелвилл выступил против епископата, который, с его т. зр., умолял исключительность власти Христа и наносил ущерб свободе людей, в поддержку правления пресвитеров в Церкви на различных уровнях: от консистории местной Церкви до регионального Синода и национальной Генеральной ассамблеи. Мелвилл составил «Вторую книгу по-

рядка», к-рая была принята Генеральной ассамблеей в 1578 г. В ней была осуждена епископальная форма управления Церковью и излагалось пресвитерианское учение об управлении Церковью на основании завета. Во «Второй книге» подтверждалась независимость Церкви от гражданских властей и тот факт, что права и власть Церкви происходят непосредственно от Бога. Христос, согласно НЗ, является главой Церкви и правит с помощью Своего Слова и Св. Духа, поэтому Церковь получила свои полномочия от Бога, без посредничества государя, как это утвердилось в Англии, где любая власть, духовная или гражданская, происходила от монарха. Т. о. было определено, что существуют 2 параллельные сферы полномочий (понятие «двух царств» подразумевалось, но не упоминалось).

В 1570 г., после убийства графа Морей, в Шотландии началась гражданская война между сторонниками Марии Стюарт и Якова VI, через 3 года при посредничестве Елизаветы I стороны подписали Пертское примирение (23 февр. 1573), по которому королем Шотландии признавался Яков VI. На неск. лет воцарился мир, к-рый удавалось поддерживать регенту короля графу Мортону. В 1578 г. радикально настроенные Дж. Стюарт, граф Атолл, и К. Кэмпбелл, граф Аргайл, захватили Якова и объявили его совершеннолетним, тем самым положив конец регентству графа Мортонна. В 1579 г. шотландский парламент восстановил пресвитерианскую форму правления. В 1581 г. Дж. Крейг, последователь идей Нокса, составил документ, к-рый получил неск. названий: «Второе шотландское исповедание», «Королевское исповедание», «Негативное исповедание» и «Национальный завет». В нем подтверждалось Исповедание веры 1560 г. и вновь был выражен протест против папизма: «...тирании римского антихриста над Священным Писанием, над Церковью, гражданским магистратом и совестью людей; против всех его тиранических законов, направленных на свержение христианской свободы... против пяти его поддельных таинств со всеми их обрядами, церемониями и ложными учениями, добавленных к истинным Таинствам, но не имеющих подтверждения в Слове Божием; против его жестокого осуждения младенцев, ли-

шенных Таинства крещения; против его учения об абсолютной необходимости крещения; против его богохульного взгляда на пресуществление; против его дьявольской мессы, богохульного священства, нечестивого жертвоприношения за грехи мертвых и живых... против его земной монархии и греховной иерархии; против трех его торжественных обетов, ошибочных и кровавых декретов, принятых на Тридентском Соборе, со всеми принадлежащими этой жестокой и кровавой организации подписавшими и одобрявшими все это вопреки Церкви Божией» (цит. по: *Shaff*. 1877. P. 687). 28 янв. 1581 г. в Эдинбурге документ подписали Яков VI, его двор и многие дворяне и служители Церкви, а в марте того же года — утвердили Генеральная ассамблея и представители 3 сословий.

В июне 1583 г. Яков поставил во главе правительства умеренного консерватора Джеймса Стюарта, графа Арранского (с 1584 лорд-канцлер Шотландии), не поддерживавшего идей пресвитерианства о выводе церкви из-под контроля государства и заключившего союз с Англией. В мае 1584 г. был издан «Черные акты», к-рыми утверждалась верховная власть короля в церковной сфере, осуждалась практика создания пресвитериев и подтверждались прерогативы епископов. В 1585 г. королю удалось объединить в Гос. совете консерваторов и пресвитериан. В 1586 г. с Англией был подписан договор о союзе и взаимопомощи. В 1589 г. Яков женился на Анне Датской, представительнице европ. протестант. дома. В дальнейшем он проводил крайне суровую политику в отношении как пресвитериан, так и католиков, подавив неск. мятежей. В 1592 г. парламент издал указ, получивший известность как «Золотой закон» (в историографии его часто называют «Великая хартия вольностей шотландского пресвитерианства» или «Великая хартия Церкви»). Этот закон с одобрения короля утвердил пресвитерианскую форму управления Церковью. Были признаны «Вторая книга порядка», институт пресвитерианства и церковные суды (Генеральная ассамблея, провинциальный синод, пресвитерия, церковная сессия), но епископат формально отменен не был. Важную роль в управлении церковными делами играли гос. ин-

спекторы и уполномоченные. Корона также оставляла за собой право определять место и время созыва Генеральной ассамблеи (*Зверева*. 1995. С. 143). С 1596 г. Яков начал еще более активно вмешиваться в религ. ситуацию в стране. Он восстановил епископат и его право занимать места в парламенте, а также право короля назначать служителей в важнейшие приходы. После смерти Елизаветы I пресеклась линия Генриха VIII, и 25 июля 1603 г. Яков VI стал королем Англии с именем Яков I. После восстановления в Церкви Шотландии епископата и подчинения церковной иерархии королю Яков приступил к реформированию пресвитерианского богослужения, стараясь приблизить его к практике англикан. церкви. В 1617 г., во время поездки по Шотландии, он предложил ввести коленопреклонение при принятии причастия, частное причащение больных и немощных, крещение не только в т. н. День Господень, но и в любой другой, если это необходимо (напр. при угрозе смерти младенца), право епископов проводить конфирмацию и «соблюдение святых дней»: празднование Рождества, Страстной пятницы, Пасхи, Вознесения и Троицы. Нововведения короля были восприняты шотландцами как попытка реставрации католичества и вызвали волнение в обществе. В нояб. 1617 г. Генеральная ассамблея Церкви Шотландии отказалась принять королевские предложения и король созвал в Перте новую «национальную ассамблею», которая состояла в основном из его сторонников и утвердила законопроект, получивший название «Пять пертских статей». В 1621 г. парламент утвердил статьи, но король не стал настаивать на их строгом соблюдении, т. к. в стране уже ширилось новое протестант. оппозиционное движение. Осторожная политика, идеологом к-рой стал архиеп. Сент-Андрусский Дж. Споттисвуд, позволила временно удерживать равновесие в шотл. обществе. Реформы Якова VI кон. XVI — нач. XVII вв. обеспечили достижение в шотл. пресвитерианской церкви определенного равновесия, удовлетворявшего и королевскую власть, и протестант. духовенство. Основные принципы и церковная иерархия пресвитерианства, заложенные Ноксом и Мелвиллом, были сохранены, однако усилилась власть короля,

прежде всего в сферах назначения на должности духовенства и его финансового обеспечения. Так же был восстановлен епископат. Сложилась система «якобитского компромисса», главным идеологом к-рой стал архиеп. Дж. Споттисвуд. После вступления в 1625 г. на престолы Англии и Шотландии короля Карла I Стюарта влияние архиепископа усилилось. В 1633 г. он короновал Карла I шотл. королем, а в 1635 г. был назначен лорд-канцлером Шотландии. Карл I стал первым шотл. королем, постоянно отсутствовавшим в стране. Если Яков I пытался ввести новые порядки, в т. ч. епископат, действуя через традиц. органы управления страной, парламент и Генеральную ассамблею, то все нововведения Карла I были прямыми и не учитывали шотл. политических и религ. реалий. В 1625 г. король издал «Акт о ревокации», отменявший все королевские земельные пожалования, начиная с 1540 г. В основном это касалось бывш. церковных земель, к-рые дворяне могли сохранить в собственности при условии выплаты денежной компенсации в поддержку церкви. Этот указ затронул большую часть шотл. дворян и вызвал массовое недовольство, но король отказался рассматривать их письменный протест. В 1626 г. король прекратил созывы парламента и Генеральных ассамблей Церкви Шотландии и возобновил их лишь в 1633 г. для санкционирования королевских реформ в сфере богослужения. Но на парламенте 1633 г. король натолкнулся на решительное сопротивление своей политике со стороны оппозиции, потребовавшей восстановления прав и свобод парламента.

Религ. политика Карла I связана с именем архиеп. Кентерберийского Уильяма Лода, к-рый стремился к унификации англикан. доктрины в соответствии с написанной им «Книгой общих молитв». Особое внимание уделялось борьбе с призывами к отмене епископата и переходу к пресвитерианским способам управления церковью. Лод в «Книге развлечений» (*Book of Sports*) запрещал пуританское соблюдение субботы и перечислял развлечения, позволенные в воскресный день. В 1637 г. введение «Книги общих молитв» на территории Шотландии спровоцировало восстание в Эдинбурге и затем охватило всю страну. Шотл. общество объединилось для

оказания отпора королевскому абсолютизму и посягательствам на национальную религию. 28 февр. 1638 г. в Эдинбурге, в церкви Грей-фрайрс, был подписан «Национальный Завет» (ковенант), к-рый призывал шотландцев объединиться и выступить в защиту реформатской веры, против королевской тирании. Первыми подписи поставили дворяне, лидеры восстания, а затем остальные присутствовавшие. Копии документа были разсланы и подписывались по всей стране; по некоторым данным, было собрано более 300 тыс. подписей, подписавших стали называть «Ковенантеры». Строго говоря, это было обновление Завета 1581 г. Документ, составленный А. Хендерсоном и А. Джонстоном, лордом Уорристоном, включал текст Исповедания 1581 г., акты парламента, осуждавшие папство, и протесты против епископального управления Церковью, а также порицание тех действий короля Карла I, которые «...стремятся к воссозданию папской религии и тирании и к свержению и краху Реформатской веры, наших свобод, законов и сословий».

Переговоры короля с шотландцами результата не принесли, в нояб. 1638 г. в Глазго Генеральная ассамблея Церкви Шотландии приняла решение об отмене «Пяти пертских статей», Высокой комиссии и ликвидации епископата как несовместимого с пресвитерианской верой. Попытка королевского комиссара лорда Дж. Гамильтона распустить ассамблею потерпела полную неудачу. Карл I, убежденный в необходимости существования епископата для осуществления королем контроля над церковью и как глава епископальной Церкви Англии, не признал решения Генеральной ассамблеи. Манифестом восставших стали решения Национального ковенанта 1638 г., идеи к-рого нашли широкий отклик у шотл. народа. Вся страна, за исключением немногих убежденных роялистов в Абердиншире, объединилась против посягательств короля. К. удалось закупить в континентальной Европе вооружение и обмундирование. Была также налажена система набора в шотл. армию, во главе которой встали вернувшиеся в страну командиры наемных отрядов, участвовавшие в Тридцатилетней войне (напр., А. Лесли). К. получили поддержку



*Уильям Лод, архиеп. Кентерберийский.  
Гравюра. XVII в. Мастер В. Холлар  
(Б-ка редких книг им. Т. Фишера  
в Торонто)*

шотл. поселенцев в Ольстере и англ. пуритан, также борющихся с усилением королевского абсолютизма и религ. реформой архиеп. У. Лода. Малочисленные сторонники короля в Шотландии объединились вокруг Дж. Гордона, маркиза Хантли, и Абердинского ун-та. Король не смог собрать большую армию, т. к. в казне не было денег, поэтому он мог опираться только на англ. подразделения, находившиеся в сев. англ. графствах. Однако и эти части были ненадежны, мн. солдаты симпатизировали шотл. пресвитерианам.

В нач. 1639 г., в ходе т. н. Первой епископской войны К. овладели королевскими замками Далкит и Дамбартон; Дж. Грэхем, маркиз Монтроз, захватил Абердин, А. Кэмпбелл, граф Аргайл, отбил попытку вторжения в Кинтайр, Лесли остановил королевскую армию, попытавшуюся форсировать р. Туид. 19 июня 1639 г. в Берике было подписано перемирие между королем и К.: обе стороны пообещали сложить оружие, а король дал клятву передать все спорные религ. вопросы на рассмотрение парламента. Карл I начал переговоры с умеренными К. (включая маркиза Монтроза), но т. к. он продолжал настаивать на сохранении епископата, переговоры успеха не имели. Король вернулся в Лондон, отказавшись участвовать в работе шотл. парламента и Генеральной ассамблеи Церкви Шотландии. Ассамблея приступила к работе 12 авг. в Эдинбурге и подтвердила ликвидацию

епископальной формы управления Церковью. 31 авг. 1639 г. парламент законодательно закрепил решения Генеральной ассамблеи.

Весной 1640 г. Карл I был вынужден созвать английский парламент, чтобы получить деньги для продолжения войны с Шотландией, но т. н. Короткий парламент, заседавший 13 апр. — 5 мая. 1640 г., отказал королю. В авг. того же года началась Вторая епископская война. 20 авг. войска К. под командованием Лесли вступили на территорию Англии, прошли Нортамберленд и одержали победу над английской армией в битве при Ньюбери, а 30 авг. захватили Ньюкасл. В королевской армии, где было много пуритан, начались волнения. Карл I был вынужден пойти на переговоры с шотландцами. 26 окт. 1640 г. воюющие стороны заключили Рипонское перемирие, по к-рому король обязался выплатить деньги шотл. войскам, занявшим 6 североангл. графств. Карл I созвал парламент для получения одобрения на введение нового налога, чтобы собрать деньги для выплаты шотландцам. Парламент, получивший название «Долгий», отказал королю, обвинил в гос. измене королевских советников и поддержал требования шотландских К. 21 июня 1641 г. между Англией и Шотландией был заключен Лондонский мир. Карл I обязался утвердить все постановления шотландского парламента, принятые с начала восстания в 1637 г., объявить амнистию участникам мятежа, армия К. должна была получить денежную компенсацию в размере 300 тыс. ф. ст., и до ее выплаты оставаться на территории занятых североанглийских графств.

Парламент Шотландии исключил из своего состава представителей духовенства, ликвидировал Комитет статей, а ковенант был объявлен обязательным к подписанию для всех граждан страны. На фоне начавшейся в Англии революции Карл I был вынужден утвердить решения шотландского парламента и цели, к-рые ставили перед собой К., были достигнуты.

Однако уже в парламенте 1639 г. проявились противоречия между 2 направлениями ковенантского движения: умеренного (маркиз Монтроз и лорд Гамильтон, выступившие за предоставление королю права назначить своих представителей



в Комитете статей) и радикального во главе с графом Аргайлом, добивавшимся равного представительства всех сословий в комитете. После упразднения Комитета статей и исключения из парламента духовенства в Шотландии по примеру Англии был утвержден т. н. Трехгодичный акт: парламент должен был собираться не реже 1 раза в 3 года, а король лишался права на его роспуск; высшие должностные лица становились под отчетными парламенту. Т. о. в нач. 1641 г. в Шотландии образовалась парламентская монархия. Влияние умеренных К. (Дж. Лесли, графа Ротса, Дж. Элфинстона, лорда Балмерино, маркиза Монтроза) постепенно уменьшилось, и на 1-й план вышли радикалы во главе с графом Аргайлом. Визит короля в Шотландию осенью 1641 г. и его переговоры с К. не привели к увеличению числа его сторонников, хотя он и назначил Дж. Кэмпбелла, графа Лаудона, канцлером, графа Аргайла — казначеем, командующий А. Лесли получил титул графа Ливен. Гражданская война в Англии поставила К. перед выбором: принять сторону парламента или короля.

Предпосылки для сближения англ. и шотл. Церквей возникли в ходе развития Английской революции и движения К. в Шотландии. В Долгом парламенте Англии большинство перешло к пуританам, чьи религ. воззрения были близки к пресвитерианству. Начавшаяся в 1642 г. гражданская война между сторонниками короля и парламента и первые победы роялистов, помощь к-рым оказали ирл. католики, заставила англ. парламент обратиться за поддержкой к Шотландии. Значительная часть шотл. общества, прежде всего духовенство и радикально настроенная часть дворянства и горожан, симпатизировала борьбе англ. парламента против королевского абсолютизма. Кроме того, в отличие от национального по преимуществу характера англиканства пресвитерианское вероисповедание имело ярко выраженную универсалистскую окраску. Одним из центральных догматов шотл. пресвитерианства, заложенных в «Национальном завете» 1638 г., являлся тезис о мессианстве шотл. народа, призванного нести «истинную веру» миру. Поэтому обещания комиссаров англ. парламента об осуществлении в Англии пресвитерианских реформ были с восторгом

восприняты в Шотландии. 17 авг. 1643 г. Хендерсон, один из авторов Завета 1638 г. и признанный лидер пресвитерианской церкви, представил на рассмотрение Генеральной ассамблеи Шотландии и членов английского парламента разработанный им проект англо-шотл. договора, получивший название «Торжественная Лига и Завет в защиту Реформации и религии, чести и счастья короля, а также мира и безопасности в трех королевствах Шотландии, Англии и Ирландии» («Торжественная Лига и Завет»). Этот документ представляет собой как бы связующее звено между шотл. пресвитерианством и англ. пуританством, между Генеральной ассамблеей и *Вестминстерской ассамблеей*, между шотландским парламентом и Долгим парламентом. Его целью было обеспечение единообразия религии в объединенных королевствах, тогда как «Национальный завет», как и Исповедание 1560 г., был сугубо шотландским. «Мы, пэры, бароны, рыцари, дворяне, граждане, члены парламента, служители Евангелия и простые люди королевств Шотландии, Англии и Ирландии, провидением Божиим, живя под властью одного Царя и исповедуя одну реформатскую веру... после долгого размышления решили вступить в совместную и Торжественную Лигу и Завет, под которым все подписываемся, каждый сам за себя, и, вознеся руки к Всевышнему, клянемся, что «каждый из нас... будет стремиться к сохранению в Церкви Шотландии реформатской веры, выражающейся в догматическом учении, богослужении, дисциплине и управлении. И мы будем прилагать все усилия для того, чтобы в согласии со Словом Божиим и примером лучших Реформатских Церквей в королевствах Англии и Ирландии преобразовать религию в ее вероучении, богослужении, дисциплине и управлении. Мы будем стараться привести Церкви Божии в этих трех королевствах к самому тесному союзу и единообразию в религии, исповедании веры, форме церковного управления, служебнике и катехизисе, дабы мы и последующие поколения могли жить как братья в вере и любви, и Господь был бы рад пребывать среди нас»; стремиться к «искоренению папства и прелатства (т. е. церковного правления архиепископов, епископов, их советников и предста-

вителей, деканов и каноников, архидаконов и всех остальных церковных должностей в зависимости от иерархии); к «сохранению прав и привилегий парламента и свобод королевств, защите личности и власти Его королевского Величества, охране истинной религии и свобод королевств, чтобы мир стал свидетелем нашей верности, а мы сами ни в коей мере не замыслили принизить власть и силу Его Величества»; будем «стремиться к раскрытию всех, кто является инструментом для действия зла, препятствуя преобразованию религии, отделяя короля от его народа, а одно государство от другого»; каждый из нас «будет стараться сохранять тесный мир и единство для последующих поколений и будем «помогать всем тем и защищать всех тех, кто входит в Лигу и Завет, поддерживает ее и неотступно следует ей, и не позволим себе прямо или косвенно, вследствие каких-либо объединений, убеждений или страхов, разделиться или отойти от этого благословенного союза»; в заключении говорится, что поскольку «эти королевства виновны во многих грехах и прегрешениях против Бога и Его Сына Иисуса Христа, о чём явно свидетельствуют плоды этого — наши сегодняшние беды и опасности, перед Богом и всем миром мы заявляем, что самым искренним образом желаем смириться за свои грехи и за грехи этих королевств; особенно же за то, что мы недооценивали, как следовало бы, бесценное благо Евангелия, не добивались его чистоты и силы и не стремились иметь Христа в своем сердце и подражать Ему в наших жизнях...» (цит. по: *Shaff*. 1877. P. 690–691). Быстрое возникновение этого интернационального религиозно-политического завета было результатом совместных усилий Английского парламента, находившегося тогда в состоянии войны с королем Карлом I, и Вестминстерской ассамблеи богословов. Их усилия были направлены на то, чтобы заручиться действенной помощью шотландцев, в основном придерживавшихся нейтралитета. Шестеро уполномоченных, 4 от парламента и 2 от Вестминстерской ассамблеи (С. Маршалл и Ф. Най) прибыли в Эдинбург в авг. 1643 г. с офиц. и личными письмами к парламенту и Генеральной ассамблее. Англичане хотели создать гражданскую

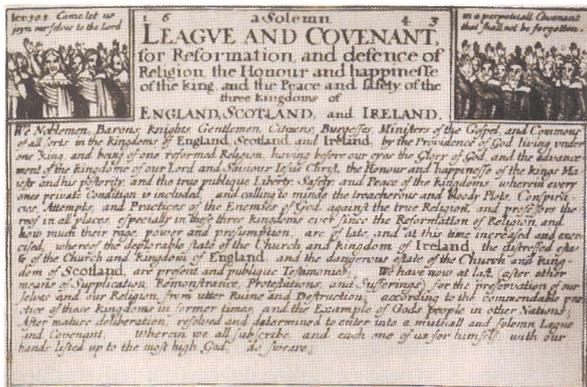




лигу, шотландцы же — религиозный завет; последнее они сделали условием первого. Англичане предложили некоторые изменения, придавая большее значение политиче-

ский член, вставая или поднимая правую руку вверх, давал клятву, а затем ставил подпись. 15 окт. подписи поставили члены палаты лордов и вскоре Завет подписали во всех городах и приходях, где была установлена власть парламента. 14 окт. 1643 г. в Эдинбурге большая часть дворян,

тегическим и тактическим планированием военных кампаний парламентских армий против роялистов. Координация комитетом деятельности шотл. и англ. войск стала одной из причин разгрома роялистов в битве при Марстон-Муре в 1644 г. и освобождения от войск короля сев. части Англии. Комитетом были разработаны новые принципы комплектования и обучения вооруженных сил и в 1645 г. создания армии нового образца, что принесло английскому парламенту к кон. 1646 г. победу в гражданской войне.



ской стороне дела. Черновой вариант был единогласно принят Генеральной ассамблеей и шотландским парламентом 17 авг. 1643 г. Затем последовало назначение шотл. представителей на Вестминстерскую ассамблею, где они сыграли важную роль в подготовке Вестминстерских стандартов в учении, богослужении и церковной дисциплине. На Вестминстерской ассамблее обсуждение «Торжественной Лиги и Завета» проходило в течение 3–4 дней, а затем с некоторыми устными изменениями документ был одобрен всеми ее членами, за исключением англикан. 21 сент. парламент издал указ о его публикации и распорядился, чтобы он был подписан по всей Англии. 25 сент. члены палаты общин (228 человек) и участники Вестминстерской ассамблеи первыми поставили подпи-

*Торжественная Лига и Завет.  
Гаврура. 1643 г.*

включая 18 членов Тайного совета, также торжественно подписала Завет, а затем в течение нескольких месяцев проходила «всеобщая присяга» Завету по всей Шотландии (*Shaff.* 1877. P. 693).

«Торжественная Лига и Ковенант» 1643 г. имела двойную направленность. С одной стороны, это был договор о военно-политическом союзе Шотландии и английского парламента, с другой — религ. манифест, направленный на утверждение пресвитерианства в обоих государствах, а также в Ирландии. В политической сфере между Англией и Шотландией устанавливались союзнические отношения с обязательством совместных действий в защиту «истинной религии» против роялистов и короля. Надежда на англо-шотл. объединение на основе пресвитерианской веры надолго стала главной движущей силой национального движения в Шотландии.

Военно-политическая составляющая «Торжественной Лиги и Конвента» имела большее значение для Англии, чем для Шотландии, к-рая должна была предоставить в

Переход части умеренных К. во главе с маркизом Монтрозом на сторону короля позволил роялистам в 1644 г. возобновить военные действия против парламента Шотландии и К. Восстание графа Хантли в Абердиншире и вторжение англо-шотл. армии маркиза Монтроза в юж. регионы страны весной 1644 г. провалились, но уже в авг. 1644 г. армия Аласдера Макдоналда по прозвищу Макколла, прибывшая из Ирландии, соединилась с отрядами Монтроза и под руководством последнего одержала победу над войсками К. в битве при Типпермуре 1 сент. 1644 г. Вскоре перед роялистами капитулировали Перт и Абердин. Затем армия Монтроза направилась в Аргайл, но армия К. заставила роялистов отступить на север. 2 февр. 1645 г. Монтроз разгромил армию К. в битве при Инверлохи, после чего на его сторону перешли кланы Макензи и Гордон. 15 авг. 1645 г. Монтроз разгромил последнюю, оставшуюся в Шотландии армию К. в сражении при Килсайте. Роялисты вошли в Глазго и объявили о созыве нового парламента. Однако Монтрозу не удалось добиться значительной поддержки своих действий, и, когда в сент. 1645 г. он двинулся на юг, на соединение с войсками Карла I, его армия насчитывала всего ок. тысячи солдат. Этим воспользовались К. 13 сент. 1645 г. отозванный из Англии Д. Лесли неожиданно атаковал роялистов при Филипхо и одержал победу над войском маркиза Монтроза. Эта победа решила исход гражданской войны в Шотландии. Постепенно на всей территории страны была восстановлена власть парламента и К.

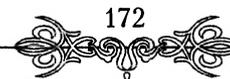
В мае 1646 г. Карл I был вынужден сдаться в плен шотл. армии графа Ливена, в июне парламент Шотландии выработал требования, со-



с в ц. св. Маргариты в Вестминстерском аббатстве. После молитвы и речей Дж. Уайта, Ная и Хендерсона с кафедры был зачитан документ, статья за статьей, и каж-

*Копия флага ковенантеров.  
XVII в.  
(Национальный музей  
Шотландии  
в Эдинбурге)*

распоряжение парламента Англии армию (18 тыс. чел. пехоты и 2 тыс. чел. кавалерии). Для координации военных операций в нач. 1644 г. был создан Комитет обоих королевств, в к-рый вошли представители английского и шотландского парламента. Комитет обоих королевств занимался стра-



гласно к-рым король должен был утвердить «Торжественную Лигу и Завет» и передать контроль над вооруженными силами обоих королевств их парламентам. После отказа короля от выполнения этих требований и опасения лидеров К., что пребывание Карла I в Шотландии вызовет восстание роялистов, 30 янв. 1647 г. король был передан английскому парламенту.

В 1647 г. к власти в Англии пришли индипенденты во главе с О. Кромвелем, к-рые подчинили себе парламент, арестовали короля и остановили пресвитерианские преобразования в стране. В результате часть К. решила пойти на сближение с Карлом I. 26 дек. посланцы парламента Шотландии граф Лаудон, У. Гамильтон, граф Ланарк, и Дж. Мейтленд, граф Лодердейл, заключили соглашение, вошедшее в историю под названием «Ингейджмент». Король обещал обеспечить введение в Англии пресвитерианства на пробный период в 3 года, а Шотландия брала на себя обязательство оказать поддержку в восстановлении королевской власти в Англии. В поддержку соглашения высказалось большинство членов парламента, однако Генеральная ассамблея и радикальная часть лордов и горожан выступили против. Впервые за многие годы шотл. общество оказалось разделенным практически поровну на 2 враждующих лагеря — ингейджеров и резолуционистов.

Власть Карла I оказалась под угрозой. Ингейджеры собрали армию, к-рую возглавил герц. Дж. Гамильтон, 8 июля 1648 г. она перешла границу, начав т. о. вторую гражданскую войну в Англии. 17 авг. 1648 г. в сражении при Престоне шотландцы были разбиты войсками Кромвеля, а герцог Гамильтон был схвачен и казнен в Лондоне.

Поражение умеренных К. открыло возможность для выступления радикалов. В Кайле и Каннингеме вспыхнуло восстание во главе с пресвитерианскими проповедниками, поддерживавшими маркиза Аргайла. Восставшие, получившие от дворян презрительное прозвище «виггаморы» (скотокрады), практически безоружные, захватили Эдинбург. Новое правительство Шотландии возглавил маркиз Аргайл, и оно сразу же обратилось за помощью к Кромвелю. 4 окт. 1648 г. войска Кромвеля вступили в столицу Шот-

ландии. После его ухода в стране остался англ. экспедиционный корпус Дж. Ламберта. 23 янв. 1649 г. по соглашению с ним парламент Шотландии утвердил «Акт о классах», в соответствии с которым гос. и военные должности запрещалось занимать лидерам «ингейджеров» и участникам восстания маркиза Монтроза пожизненно; «ингейджерам» и роялистам на 10 лет; лицам, не выступившим против «Ингейджмента», на 5 лет; лицам, осужденным за аморальное поведение или пренебрегающим церковными службами, на год. Каждое назначение на государственную должность нуждалось в обязательном одобрении Церковью.

Казнь Карла I в Англии 30 янв. 1649 г. потрясла шотландцев, которые в большинстве своем не отвергали идею монархии. Шотландия была готова признать новым королем старшего сына казненного монарха Карла, находившегося в эмиграции. Однако правительство Аргайла, не возражавшее против сохранения монархии, потребовало от Карла II в качестве предварительного условия утвердить все завоевания революции и отказаться от сотрудничества с роялистами и «ингейджерами». Принц первоначально

не соглашался, утвердить все акты Шотландского парламента, принятые после 1641 г. Карл II также денонсировал все соглашения, заключенные им с ирл. католиками, и заявлял об осуждении экспедиции Монтроза. Лидеры К. в ответ на это обещали реставрацию монархии в Шотландии и провозглашение Карла II королем. Прибытие Карла II в Шотландию не привело к отставке правительства радикальных пресвитериан, и король оказался фактически под его контролем. Из армии были уволены офицеры «ингейджеры», в нее не принимали роялистов. Шотландскими войсками командовал Д. Лесли, который укрепился между Эдинбургом и Литом и успешно уклонялся от сражений с армией Кромвеля. 3 сент. 1650 г. в сражении при Данбаре Кромвель разгромил шотландскую армию, взяв в плен ок. 10 тыс. чел.

Поражение армии К. усилило позиции короля, что позволило набрать новую роялистскую армию во главе с Дж. Миддлтоном. Аргайл, осознавший недостаток сил у радикалов для отражения англ. угрозы, решил пойти на сближение с королем. Это вызвало возмущение экстремистского крыла, по-прежнему доминирующего в Генеральной

ассамблее. 17 окт. в Дамфрисе была издана «ремонстранция», в которой осуждались попытки нарушения «Акта о клас-



*Победа О. Кромвеля  
в битве при Данбаре в 1650 г.  
Ок. 1886 г.  
Худож. Э. К. Гау (Тэйт)*

сах» и возлагалась надежда на победу новой армии, формируемой из истинных К. Сторонники этой позиции, пред-

ставлявшие собой крайнее крыло радикалов, получили название ремонстрантов. Им противостояло более реалистично настроенная фракция резолуционистов, которая составляла большинство в парламенте и доминировала в правительстве. В резолюции правительства 14 дек. было дано разрешение принимать в армию «ингейджеров» и иных лиц, не являвшихся кровными врагами «Торжественной Лиги и Националь-

ставившие собой крайнее крыло радикалов, получили название ремонстрантов. Им противостояло более реалистично настроенная фракция резолуционистов, которая составляла большинство в парламенте и доминировала в правительстве. В резолюции правительства 14 дек. было дано разрешение принимать в армию «ингейджеров» и иных лиц, не являвшихся кровными врагами «Торжественной Лиги и Завета».

В результате страна оказалась расколотой. На территории Шотландии одновременно находились 4 армии: армия резолюционистов во главе с Лесли, «священная армия» ремонтрантов, отряды роялистов Миддлтона и англ. корпус Ламберта. В дек. 1650 г. «священная армия» была разбита англичанами. 1 янв. 1651 г. в Сконе Карл II был коронован королем Шотландии, причем корону на него возложил маркиз Аргайл. 4 июня 1651 г. Генеральная ассамблея аннулировала «Акт о классах», и это позволило сформировать единую армию резолюционистов, «ингейджеров» и роялистов, во главе к-рой встал король. В июле 1651 г. англичане одержали победу над шотландцами у Инверкитинга и 2 авг. взяли Перт. 3 сент. 1651 г. в битве при Вустере шотландцы были разбиты полностью, а король бежал в Голландию. К весне 1652 г. вся Шотландия была захвачена войсками Кромвеля. В этом же году английским парламентом был принят и «Закон об устройении Шотландии» (дополненный в 1654 ордонансом об объединении Англии и Шотландии). Согласно этому закону, в Шотландии упразднился независимый парламент, но ей было дано право посылать 30 депутатов в Английский парламент. Упразднились все таможенные барьеры между Англией и Шотландией, вводилась англ. система судопроизводства и налогообложения. Конфискованные у шотл. роялистов земли передавались в руки англ. нового дворянства (офицеров армии Кромвеля), а оставшаяся часть распродавалась на аукционах. В 1653 г. была упразднена Генеральная ассамблея.

Реставрация Стюартов (1660) ставила целью достижение в Шотландии религ. компромисса, как при Якове VI. Карл II, придя к власти, отказался от подтверждения клятвы «Торжественной Лиге и Национальному Завету», однако возобновил деятельность шотландского парламента. Вновь избранный парламент страны начал работу 8 мая 1661 г. Комитет статей был восстановлен в том виде, к-рый он приобрел при Карле I, вновь вступили в силу «Пять Пертских статей», восстановлены светские права епископов. Джеймс Шарп был назначен архиепископом Сент-Андрусе и Примасом Шотландии. Законодательство времен движения К. было

аннулировано. В мае 1662 г. были изданы Акты единообразия (Acts of Uniformity), к-рые делали принадлежность к англикан. Церкви необходимым условием для права на



ре разногласий. 22 июня 1680 г. наиболее радикально настроенные К. приняли Санкарскую декларацию. Движение возглавили Р. Камерон, его последователи получили известность как камерониане. До этого времени многие К. сохраняли внешнюю лояльность по отноше-

*Ковенантеры.  
1889 г. Худож. У. Х. Уэдерхед  
(Художественная галерея  
Олдхэм)*

пасторское служение и получение доходов с церковных владений; ок. 2 тыс. пресвитерианских пасторов были вынуждены покинуть свои приходы. Хотя реставрация и была принята в стране, недовольство зрело среди К., выступавших за неукоснительное выполнение положений «Торжественной Лиги и Национального Завета».

Пресвитерианские служители начали проповедовать для К. на специальных тайных собраниях, т. н. конвентиклях, проводившихся обычно за чертой городов и сельских поселений. Власти жестоко преследовали их участников (конвентиклеров). Конвентикли рассматривались как действия, направленные против властей или считались подготовкой мятежа. Произвол властей привел к восстанию в Галловее (1666), которое было подавлено, а его участники казнены или отправлены на плантации о-ва Барбадос. Политика чередования репрессий и послаблений, особенно «Письма снисхождения», которые Карл I издал в 1669, 1672, 1679 гг., сократили количество К.-радикалов. Король позволил выселенным из приходов пасторам вернуться к семьям и проповедям, если они обещали воздерживаться от обличительных или спорных заявлений.

В 1679 г. К. был убит архиеп. Дж. Шарп и вспыхнуло новое восстание К. во главе с Д. Грэхемом из Клейверхауса. Восставшие одержали победу в сражении при Драмклогге, но через неск. недель были разгромлены в битве при Ботуэлл-Бридж (Ботуэлл-Бриг; недалеко от Глазго) из-за возникших в их лаге-

нию к королю, несмотря на их противодействие религ. политике шотл. правительства. Камерон прервал традицию лояльного отношения, обличая Карла II и его брата Якова как папистов и призывая короля отречься от престола. Его соратник Д. Каргилл на одном из тайных собраний отлучил короля и его брата от Церкви. Камерониане призывали к восстановлению «истинного» пресвитерианства и призывали к активным выступлениям против королевской тирании и к неповиновению гражданским и церковным властям. Правительство ужесточило репрессии, начались казни (позднее этот период в истории К. получил название «Смертоносные времена»).

Камерон был убит в июле 1680 г. в стычке с правительственными войсками в Эйрдс Мосс, но его последователи, хотя и немногочисленные, были известны еще и в 1-й пол. XVIII в. Всего же, по некоторым данным, в 1660–1681 гг. погибло ок. 18 тыс. К.

Англ. «Славная революция» 1688–1689 гг. была положительно встречена и поддержана большинством шотл. пресвитериан, в т. ч. и умеренными К. После заключения англо-шотл. династической унии Вильгельм III Оранский (1689–1702) и Мария II Стюарт (1689–1694) стали соправителями Англии (13 февр. 1689) и Шотландии (11 апр. 1689). В 1690 г. был принят закон о восстановлении Пресвитерианской Церкви Шотландии со всеми правами и привилегиями, данными «Золотым законом» 1592 г. Церковь Шотландии была обязана придерживаться «Вестминстерского исповедания веры» 1644 г. Высшим органом власти провозглашалась Генеральная ассамблея, но главой Церкви являлся монарх. Изменения в церковной



организации становились законом только после соответствующей ратификации парламентом. Церковные власти вели решительную борьбу против сторонников епископата, выступавших в рядах якобитского движения, и против радикальных К. После смерти Вильгельма III в Шотландии возник конституционный кризис, закончившийся парламентской унией 1707 г., к-рая объединила Англию и Шотландию в единое гос-во с общим парламентом. «Акт о безопасности Церкви Шотландии» подтверждал ее пресвитерианское устройство. Хотя основная масса К. вошла в состав офиц. Церкви Шотландии, неск. радикальных групп, в т. ч. камерониане, остались за ее пределами. В 1743 г. они объединились в Реформированную пресвитерианскую церковь (*Зверева*. 1995. С. 145).

В кон. XVII — нач. XVIII в. К. переселялись в Ирландию (Ольстер), а оттуда — в Сев. Америку. Первым переселенцем-К. принято считать проповедника У. Теннанта, к-рый приехал с семьей в Филадельфию в 1717 г. Политические события в Ирландии, такие как восстание 1798 г., также привели к массовой эмиграции К. в Сев. Америку. Хотя К. и не поддерживали ни одну из сторон, они отказались принести клятву верности, и брит. власти стали преследовать их как мятежников. К., эмигрировавшие из Шотландии и Ирландии, создали в Сев. Америке Реформированную пресвитерианскую церковь. Они были ярыми сторонниками отделения Шотландии от Великобритании, и многие из К. стали добровольцами революционной армии. В наст. время Реформированная пресвитерианская церковь в Америке насчитывает ок. 4000 тыс. членов.

Лит.: *Wodrow R.* The History of the Sufferings of the Church of Scotland from the Restoration to the Revolution. Glasgow; Edinb., 1828–1830. 4 vol.; *Schaff P.* The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes. N. Y., 1877<sup>2</sup>. Vol. 1; *Mathieson W. L.* Politics and Religion: A Study in Scottish History from the Reformation to the Revolution. Glasgow, 1902. 2 vol.; *Terry C. S.* The Pentland Rising and Rullion Green. Glasgow, 1905; *Hewison J. K.* The Covenanters. Glasgow, 1913. 2 vol.; *Donaldson G.* Scotland: James V to James VII. Edinb., 1965; *Cowan I. B.* The Covenanters: A Revision Article // The Scottish Historical Rev. 1968. Vol. 47. N 143. Pt. 1. P. 35–52; *idem.* The Scottish Covenanters, 1660–1688. L., 1976; *Stevenson D.* The Scottish Revolution, 1637–1644. Newton Abbot, 1973; *Buckroyd J.* Church and State in Scotland, 1660–1681. Edinb., 1980;

*Lyall F.* Of Presbyters and Kings: Church and State in the Law of Scotland. Aberdeen, 1980; *Kiernan V. G.* The Covenanters: A Problem of Creed and Class // History from Below / Ed. F. Krantz. Montréal, 1985. P. 95–115; *idem.* A Banner with a Strange Device: The Later Covenanters // Covenant, Charter, and Party: Traditions of Revolt and Protest in Modern Scottish History / Ed. T. Brotherstone. [Aberdeen], 1989. P. 25–49; *Cowan E. J.* The Solemn League and Covenant // Scotland and England, 1286–1815 / Ed. R. A. Mason. Edinb., 1987. P. 182–202; *Love D.* Scottish Kirkyards. L., 1989; *Fissel M. Ch.* The Bishops' Wars: Charles I's Campaigns against Scotland, 1638–1640. Camb., 1994; *Зверева Г. И.* Протестантская церковь Шотландии // Очерки истории западного протестантизма. М., 1995. С. 141–168; *Paterson R. C.* A Land Afflicted: Scotland and the Covenanter Wars, 1638–1690. Edinb., 1998; *Kerr J.* The Covenants and the Covenanters. [Charleston (South Carolina)], 2008.

*И. Р. Л.*

**КОВЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Виленской и Литовской епархии, существовало в 1843–1921, 1942–1946 гг., названо по г. Ковно (с 1918 Каунас, Литва). К. в. было образовано в 1843 г. в связи с учреждением Ковенской губ. по ходатайству Литовского еп. *Иосифа (Семашко)*. Настоятель виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-рь*) архим. *Платон (Городецкий)* был хиротонисан во епископа Ковенского, 2-го vicария Литовской епархии. Первоначально епископы Ковенские жили в Пожайском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре в 9 верстах от Ковно, настоятелями к-рого они являлись. Епископы заботились не только о Пожайском мон-ре, в их обязанности входило также попечение о др. небольших обителях Ковенской губ.: Сурдэгском муж. мон-ре в Вильнюсском у. и Антолепском жен. мон-ре в Новоалександровском у. Кафедрами епископов Ковенских до первой мировой войны были Никольский и Петропавловский храмы в Ковно.

6 дек. 1864 г. Ковенский еп. *Александр (Добрынин)* по благословению митр. *Иосифа (Семашко)* учредил Никольское миссионерское и благотворительное братство. Первым главой братства стал ковенский губернатор Н. М. Муравьев. В 1908 г. Никольское братство объединилось с Петропавловским военным братством, действовавшим при полковой Петропавловской ц. в Ковно, и стало называться Никольско-Петропавловским. На средства Ковенских епископов и братства в Ковен-

ской губ. проводилась миссионерская деятельность среди старообрядцев, к нач. XX в. были открыты единоверческие приходы: Андреевский на Зелёной горе в Ковно, Новоалександровский в г. Новоалександровске (ныне Зарасай, Литва), Каролишский в с. Каролишки Вилькомирского у. С 1881 г. Ковенский еп. *Донат (Бабинский-Соколов)* упоминается как 1-й vicарий Литовской епархии.

С 1911 г. на средства Ковенского еп. *Елевферия (Богоявленского)* при Никольско-Петропавловском братстве издавалась единственная в Ковно рус. газ. «Литовская Русь». Также силами Ковенских епископов и Ковенского братства до 1915 г. содержались братский приют на 25 сирот и школа на 70 чел. Ковенское братство прекратило существование в сент.—окт. 1915 г., сразу после оккупации Ковно нем. войсками; братство было возобновлено в 1926 г., действовало до 1940 г.

3 авг. 1915 г. еп. *Елевферий* организовал эвакуацию Пожайского и Сурдэгского мон-рей и вскоре выехал в Москву. 28 июня 1917 г. в связи с избранием 21 июня на Московскую кафедру Литовского архиеп. св. *Тихона (Беллавина)*; с нояб. 1917 патриарх Московский и всея России) еп. *Елевферий* был назначен временно управляющим Литовской епархией. В кон. 1917 г. епископ прибыл в Дисну (ныне на территории Белоруссии), единственную часть Литовской епархии, не занятую нем. войсками. В нояб. 1918 г. переехал в Вильну (Вильнюс). Позднее было учреждено Каунасское православное духовное правление. Постановлением патриарха *Тихона* и Синода от 28 июня 1921 г. еп. *Елевферий* был возведен в сан архиепископа и назначен на Виленскую кафедру правящим архиереем.

С 14 окт. 1922 г. до нач. февр. 1923 г. архиеп. *Елевферий* находился под арестом по приказу польск. властей (Виленский край официально был присоединен к Польше в марте 1922). После освобождения архиерей был выслан из Польши, 6 февр. он прибыл в Каунас — временную столицу Литовской республики. В связи с тем что кафедральный Петропавловский собор в Каунасе еще в 1919 г. был отобран у верующих, кафедральным храмом стала кладбищенская Воскресенская ц. В 1932 г. был заложен



каунасский кафедральный Благовещенский собор (освящен в 1935). В окт. 1939 г. Виленский край был передан Литве, митр. Елевферий вернулся в Вильнюс.

26 апр. 1942 г. Виленский митр. *Сергий (Воскресенский)* возглавил хиротонию архим. *Данила (Юзвюка)* во епископа Ковенского (Каунасского), викария Литовской епархии. После убийства 23 апр. 1944 г. митр. Сергия еп. Даниил стал первым кандидатом на должность экзарха согласно завещанию покойного. 8 мая еп. Даниил объявил о вступлении в должность временно управляющего Виленской и Литовской епархией с правами заместителя Патриаршего экзарха Прибалтики, тогда же он был возведен в сан архиепископа Ковенского. В июле 1944 г. смещен с кафедры оккупационными властями и арестован, освобожден в мае 1945 г. Жил в Чехословакии, в кон. 1945 г. вернулся в СССР, в янв. 1946 г. (по др. данным, 30 дек. 1945) назначен на Пинскую и Брестскую кафедру. К. в. вполн. не замещалось.

**Епископы:** Платон (Городецкий; 8.09.1843 – 6.11.1848), *Евсевий (Ильинский)*; 1.01.1849 – 29.03.1851), Филарет (Малышевский; 28.05.1851 – 13.09.1860), Александр (Добрынин; 21.11.1860 – 14.08.1868), Иосиф (Дроздов; 11.09.1868 – 7.12.1874), Евгений (Шерешилов; 10.02.1875 – 16.05.1877), *Владимир (Никольский)*; 16.05.1877 – 14.05.1881), Донат (Бабинский-Соколов; 14.05.1881 – 6.03.1882), *Сергий (Спаский)*; 30.05.1882 – 7.06.1885), Смарагд (Троицкий; 15.09.1885 – 2.10.1886), *Антонин (Державин)*; 18.10.1886 – 14.03.1889), *Кирилл (Орлов)*; 13.05.1889 – 26.12.1890), *Григорий (Полетаев)*; 3.02.1891 – 21.11.1892), Христофор (Смирнов; 19.12.1892 – 6.06.1897), Михаил (Темнорусов; 6.08.1897 – 22.09.1899), *Михаил (Ермаков)*; 20.10.1899 – 6.09.1903), *Сергий (Петров)*; 6.09.1903 – 25.01.1907), Кирион (Садзаглишвили (см. *Кирион III*); 25.01.1907 – 15.02.1908), *Владимир (Филантропов)*; 22.02.1908 – 25.06.1911), Елевферий (Богоявленский; 21.08.1911 – 15.06.1921), архиеп. Даниил (Юзвюк; 26.04.1942 – янв. 1946 г. (30.12.1945 ?); в сане архиепископа с мая 1944).

Ист.: Устав православного Свято-Никольского Ковенского братства // Вестн. Зап. России. Вильна, 1865. № 11. С. 245–249. Лит.: 50-летие Ковенского братства // Литовские Ев. 1915. № 7. С. 110–111; *Серапинос В., свящ.* Православная Церковь в Литве в межвоенный период (1918–1939). Вильнюс, 2004 // old.orthodoxy.lt/index.php/where/histogy/submezvoen [Электр. ресурс]; *Новинский В., прот.* Очерк истории Православия в Литве. Вильнюс, 2005.

**В. Г. Пидгайко**

**КОВЕРДЭЙЛ** [англ. Coverdale] Майлз (ок. 1488, Йоркшир – 20.01.1569, Лондон), англ. переводчик Библии. Изучал теологию в Кембриджском ун-те, по окончании которого в 1513 г. со степенью бакалавра церковного права стал пастором и проповедником. С 1528 по 1534 г. К. жил в Германии. Причиной отъезда из Англии, вероятно, послужило его сочувствие Реформации. Второй раз К. был вынужден эмигрировать в 1540 г., когда был казнен его покровитель Т. Кромвель. В 1548 г. К. вернулся на родину, а в 1551 г. был назначен епископом Эксетерским, однако после восшествия на престол Марии Тюдор был смещен и эмигрировал в 3-й раз. Этот отъезд длился до 1559 г.

К. перевел на английский язык большое число религиозных произведений. Главным трудом К. стал англ. перевод Свящ. Писания (опубл. в 1535, предположительно в Цюрихе). Предшественником К. в этом отношении выступил У. Тиндал, к-рый подготовил 1-й полный перевод НЗ на англ. язык и работал над переводом ВЗ (были изданы переводы *Пятикнижия* и *Книги прор. Ионы*). Ряд богословских представлений Тиндала, реализованных в смелых переводческих решениях (напр., передача слова *ἐκκλησία* как «община», *πρεσβύτερος* – как «старейшина», чтобы избежать к.-л. ассоциаций с догматическим учением и литургической практикой *католицизма*), стал причиной запрета на распространение его перевода в Англии. Вместе с тем именно последний использовал К., полностью задействовав новозаветную часть и дополнив недостающие разделы ветхозаветной части по Вулгате с учетом нем. перевода М. Лютера. К. не знал древнеевр. языка, и его перевод, т. о., был компилятивным и вторичным. Несмотря на этот очевидный недостаток, перевод К. получил популярность благодаря своим художественным достоинствам. В 1539 г. по инициативе Кромвеля К. издал на основе своего перевода «Большую Библию», к-рая указом кор. Генриха VIII была введена в обязательное, как приходское, так и частное, употребление в Англии (см. также ст. *Библия*, разд. «Переводы на германские языки. Английский язык»). Перевод Псалтири, выполненный К. для этого издания, стал использоваться в англикан. богослужении;

версия Псалтири по «Библии короля Иакова» (1611) не смогла заменить его. Кроме того, в «Библию короля Иакова» был включен ряд текстов из Свящ. Писания в переводе К.

Лит.: *Herbert A. S.* Historical Catalogue of Printed Editions of the English Bible, 1525–1961. L.; N. Y., 1968; *Latré G.* The 1535 Coverdale Bible and its Antwerp Origins // The Bible as Book: The Reformation / Ed. O. O'Sullivan. L., 2000. P. 89–102.

**М. Г. Калинин**

**КОВИЛЕ** [серб. Ковиле], жен. мон-рь во имя святых архангелов Михаила и Гавриила Жичской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в долине р. Ношницы в с. Ковиле близ г. Иваница (Сербия). Согласно легенде, мон-рь был задужбиной серб. кн. св. Лазаря и кнг. св. Милицы (2-я пол. XIV в.). Как действующий мон-рь К. впервые упоминается в Крушевском помяннике 1606 г. Небольшая монастырская испосница во имя святых архангелов датируется XIII или 2-й пол. XIV в. Церковь во имя свт. Николая Чудотворца была возведена на фундаменте древнего храма в 1644 г. митр. Нови-Пазарским и Рашским *Гавриилом I (Раичем)*; позже патриарх Печский). В XVIII в. в К. действовала школа для священников и монахов. После 1813 г. храмы стали приходскими. Опись церквей и мон-рей Ужицкой епархии 1836 г. сообщает, что при «бывшем монастыре» проживает монах, оба храма находятся в хорошем состоянии и покрыты новой деревянной крышей. Как монастырь К. возобновлен в авг. 2005 г. В 2007–2009 гг. был возведен келейный корпус. В 2010 г. мон-рь преобразован в женский: в нем поселились 6 монахинь из мон-ря Врачевница во главе с игум. Агриппиной. С 1970 г. в обеих церквях осуществляются работы по консервации фресок, датируемых периодом возведения храмов.

Арх.: Архив Србије. Државни савет. II Бф. I. N 30/836: Списац цркве находео се у Окружју ужичком, и описаније сваке цркве понаособ у цјелом јеном состојању. Ј. 251–252.

Лит.: *Новоковић С.* Српски поменици XV–XVIII в. // ГСУД. 1875. Књ. 42. С. 134; *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 147–148; *Станић Р.* Манастир Ковиле // 36. радова Народног музеја Чачка. Чачак, 1969. Књ. 1. С. 33–54; *он же.* Новооткривене фреске у Ковилу // Там же. 1971. Књ. 2. С. 27–36; *Зиројевић О.* Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 118.

**Н. Радосавлевић**



**КОВИЛЬ** [серб. Ковиль], муж. монастырь во имя св. архангелов Михаила и Гавриила Бачской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в одноименном селе близ г. Нови-Сад (Сербия). Согласно преданиям, К. был основан в XIII в. архиеп. Сербским свт. *Саввой I* на месте заключения мирного союза между Сербией и венг. кор. Андрашем II (1235) или серб. кор. Драгутином (см. *Феоктист*, прп.). Впервые упоминается в османских реестрах в 1578/79 г. Возведение храма датируют 2-й пол. XV или XVI в.: в 1651 г., при Бачском митр. Михаиле и игум. Дамиане, он был расписан. Вскоре К. был разорен турками; в 1654 г. игум. Иоанникий и в 1675 г. архим. Гаврил посетили Россию для сбора пожертвований. После повторного разорения (1705) К. восстановил игум. Спиридон к 1707 г., при храме был устроен притвор и возведена звонница (в 1848 храм сожгли венгры, в 1850 его развалины были разобраны). В 1741–1749 гг., при еп. Бачском Виссарионе (Павловиче), мастера Теодор Коста и Николай Кра-



пич из пригорода Фессалоники на средства Петра Андреевича из Сремски-Карловци возвели по образцу собора в мон-ре *Манасия* (Ресава) 3-нефный каменный храм под полукруглым сводом, совмещающий византийский и барочные стили. Над его средним нефом возвышается большой купол, круглый изнутри и 8-угольный снаружи; меньший купол расположен над алтарем. Фасады облицованы камнем с Фрушка-Горы и украшены слепыми арками и окнами-бифорами. Иконостас работы Теодора Чешляра сгорел в 1848 г., новый иконостас в 70-х гг. XIX в. вырезал Йован Кистнер, иконы написал Аксентий Мародич.

Неск. записей в рукописях свидетельствуют о монашеской жизни в К.: запись 1742 г. сообщает, что игу-

мен К. архим. Агапий (Попович) подарил Пентикостарион иером. Гавриилу, настоятелю мон-ря вмч. Георгия (*Стојановић*. Записи. Књ. 3. С. 82. Бр. 7809); запись 1783 г. иерея Софрония — о предстоящем приходе в обитель свящ. Цветко (Там же. С. 211. Бр. 8606); запись XVIII в. — о 7 проживающих монахах при игум. Данииле (Там же. Књ. 4. С. 45. Бр. 9655).

С 1772 по 1801 г. настоятелем К. был архим. *Иоанн (Раич)*, написавший «Историю разных славянских народов, наипаче Болгар, Хорватов и Сербов» (1795) и считающийся родоначальником серб. историографии. Архим. Иоанн собрал в К. богатую б-ку. В кон. XX в. в обители был открыт музей, посвященный его жизни и деятельности.

Многие настоятели К. в посл. стали церковными иерархами: Афанасий (Живкович; управлял К. в 1756–1769) — епископом Бачским; *Андрей (Шагуна)*; управлял К. в 1845–1846) — митрополитом Сибиуским; Стефан (Попович; управлял К. в 1835–1839) — епископом Вршацким; Порфирий (Перич; управлял К. в 1990–2014) — митрополитом Загребско-Люблянским. Еще неск. иерархов приняли в К. монашеский по-

*Монастырь Ковиль, Сербия. Фотография. 2013 г.*

стриг: в 1771 г. — буд. епископ Буковинский Даниил (Влахович), в 1893 г. — буд. епископ Горно-Карловацкий *Иларион (Земский)*, в 1882 г. — буд. патриарх Сербский *Георгий (Бранкович)* в 1990 г. — буд. епископ Далматинский Фотий (Сладович).

На монастырском кладбище похоронены видные серб. церковные и общественные деятели: архим. Иоанн, епископы Бачские Григорий (Димитриевич) и Софроний (Томашевич) и др.

С 1949 г. К. объявлен памятником архитектуры. После перерыва монашеская жизнь в К. возобновилась в кон. 90-х гг. XX в., при еп. Бачском Иринее (Буловиче). В 2005–2006 гг. в К. прошли реставрационные работы, с 2007 г. идет обновление внутреннего убранства храма. В братском корпусе устроена часовня, возводится жилой корпус. При мон-ре действует иконописная мастерская и центр реабилитации наркозависимых.

Лит.: *Борђевић М.* Историја светосавског манастира Ковиља. Нови Сад, 1891; *Милошевић М.* Стари планове манастира Фенека и Ковиља // Грађа за проучавање споменика култура Војводине. Нови Сад, 1957. Књ. 1. С. 27–31; *Велат Л.* Извештаји о имовном стању манастира Ковиља и Фенека у славонско-сремској граници из 1777 г. // Рад Војвођанских музеја. Нови Сад, 1964. Год. 12/13. С. 161–165; *Бикар Ф.* Манастир Ковил и архим. Јован Рајић: Кратак историјски преглед // Годишњак друштва историчара Војводине. Нови Сад, 1981. С. 91–98; *Милеуснић С.* Манастири Србије: Велика илустрована енциклопедија. Нови Сад, 2002. С. 484–489; *Кьшић Л.* Манастир Ковил. Нови Сад, 2004; *Бањац Е.* Манастир Ковил. Нови Сад, 2013.

**КОВИН** Николай Михайлович (11.11.1877, с. Диевы-Городища, ныне Диево-Городище Некрасовского р-на Ярославской обл. — май 1936, Ярославль), регент, педагог, автор работ по церковному пению. В 1891–1896 гг. обучался в московском *Синодальном училище церковного пения*, его имя было занесено на «золотую доску» этого учебного заведения. В 1896–1908 гг. жил в Харькове, учился в муз. классах Русского музыкального об-ва, преподавал церковное пение в Харьковской ДС. В 1908 г. переехал в С.-Петербург, где стал преподавать управление церковным хором, церковное пение и методику пения в Регентском уч-ще, учрежденном С. В. Смоленским. Был активным участником съездов хоро-вых деятелей. Вел ряд предметов на летних регентско-учительских курсах в 1909–1910 гг. в Москве и в 1911–1916 гг. в С.-Петербурге (Петрограде). По воспоминаниям слушателей, К. обладал широкой эрудицией, незаурядными педагогическими способностями, его лекции отличались доступностью и практической ценностью (см.: ХРД. 1913. № 12. С. 206–208). В 1915 г. он был включен в комиссию по рассмотрению и оценке учебных пособий и руководств для Товарищеского хорового изд-ва в Петрограде (см.: Там же. 1915. № 10. С. 191). С нач. 20-х гг. жил в Ярославле, преподавал в муз. техникуме.

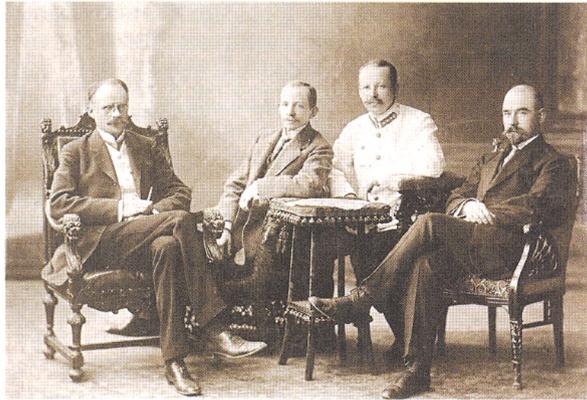
В своих публикациях К. предлагал меры по улучшению муз. образования регентов и певчих, исполнительского искусства церковных хоров, преподавания пения в школе.

В ст. «Где же «тормоз»?» (ХРД. 1909. № 2) К. защищает регентов и их педагогов из регентского класса *Придворной певческой капеллы* и Синодального училища церковного пения от обвинений в плохой





подготовке к церковнопевч. практике, опубликованных в ж. «Баян» (1908. № 3. С. 7–9) автором, подписавшимся «свящ. И-ий». По мнению К., главная причина сложившегося положения — «в некомпетентности... тех, кто фактически верховодит церковным пением», т. е. духовенства и синодальных чиновников. В близ-



кой по содержанию заметке «К вопросам церковного пения» (Там же. 1909. № 5) К. защищает Смоленского и его Регентское уч-ще от несправедливых нападок Н. И. *Компанейского* в газ. «Новое время» (1909. № 11897, 27 апр.).

В ст. «Регентское образование» (ХРД. 1911. № 3–5), отметив историческое преимущество в России церковного хорового пения перед светским, К. рассматривает программы муз. подготовки регентов в гос. и частных учебных орг-циях. Как наиболее полную он выделяет утвержденную в 1910 г. программу Синодального уч-ща церковного пения (10-летний курс муз. образования), содержащую общемуз., дирижерские и регентские предметы. К. выделяет наличие в ней курсов богослужебного чтения и уставного пения, упоминание о необходимости применения к богослужебным песнопениям различных муз. форм, «подбора пьес по характеру и тональностям» и использования полных авторских циклов литургии и всенощной. К. критикует требование использовать в качестве тем для задач по гармонии и контрапункту (западным в своей основе) рус. обиходные мелодии и народные песни, как могущее отвести буд. церковных музыкантов «от начавшегося было намечаться пути созидания русского, народного стиля», и программу методики церковного и школьно-хорового пения как поверхностную и неполную. О программе 5-летнего

курса регентского класса Придворной певческой капеллы К. пишет как об утратившей «все связи с церковно-певческой жизнью» и сведенной «к узко-практическому изучению... некоторых частных нескольких предметов». Это проявилось, напр., в изучении в капелле гл. обр. мелодий придворного Обихода и концертов Д. С. *Бортнянского*, в излишней краткости и схематичности курсов истории церковного пе-

*Н. М. Ковин,  
П. А. Петров-Бояринов,  
А. В. Преображенский,  
П. Г. Чесноков.  
Фотография. 10-е гг. XX в.*

ния и музыки, а также богослужебного устава, в том, что не изучались разнообразная хоровая лит-ра, хороведение, методика обучения и дирижирования, постановка голоса, рус. народная песня и особенности рус. церковной музыки (в курсе теории музыки). Положительную оценку К. в программе капеллы получил курс сольфеджио. Из частных организаций К. выделяет с.-петербургское Регентское уч-ще (5-летний курс) и появившиеся во мн. городах летние регентско-певч. курсы. К. считал необходимым ввести регентское образование для женщин.

Решение проблем обучения регентов и певчих К. видел в создании предметных учебных пособий. В «Курсе теории хорового церковного пения в примерах и образцах» (1904), предназначенном для духовных семинарий, второклассных и церковно-учительских школ, он представил различные аспекты муз. теории — от элементарного знания нот и длительностей до полифонии. В работе приводятся многочисленные нотные примеры из певч. книг синодального издания и из переложений и сочинений *Бортнянского*, *А. Ф. Львова*, *И. С. Дворецкого*, прот. *М. А. Виноградова*, *А. Д. Кастальского*, *А. Т. Гречанинова* и др., раскрываются специфические приемы голосоведения, даются правила разучивания произведений. «Курс теории...» получил высокую оценку в печати как прививающий регентам навыки самостоятельной работы (см. заметки и рецензии в изд.: *Церковно-приходская школа. 1905. Кн. 4.*

*С. 277–278 (П. Калачинский); ХРД. 1909. № 4. С. 119; Музыка. М., 1915. № 217. С. 230–231 (Б. В. Асафьев под псевд. «В'ас»).* Смоленский в письме 1905 г. охарактеризовал эту работу К. как «учебник церковного пения очень хороший, с курсом гармонии достаточным» (см.: *ХРД. 1915. № 12. С. 219*).

В учебном пособии «Подготовка голоса и слуха хоровых певцов» (1915; изд.: М., б. г. [Ч. 1]: Партитура; [Ч. 2]: Голоса) К. ставит вопрос о повышении вокально-технических требований к церковным хорам вслед. усложнения церковнопевч. репертуара. По его мнению, от совр. церковных певчих требуется комплекс вокальных знаний и умений: гибкий, хорошо поставленный голос, тональное и гармоническое чувство, «развитое, послушное воле певца дыхание» (особенно в исполнении медленных произведений), отчетливая дикция. Для развития этих качеств К. предложил сгруппированные в 4 раздела вокальные упражнения, развивающие гибкость голоса, «манеру давать звук», позволяющие укреплять голос и др. Рассмотрение вопросов вокального обучения певчих было продолжено К. в работе «Голос и слух хорового певца: Методическое руководство по школьно-хоровому пению» (1916).

В пособии «Управление хором» (1915), являющемся расширенным вариантом серии статей «Заметки регента» (1909), К. излагает основы хороведения по темам: виды хора, диапазоны голосов, численное соотношение голосов, исполнительская техника певцов, строй, ансамбль хора. Исходя из собственного опыта регента, К. дает практические советы по работе с хором (гл. обр. в разд. «Регент и его значение в хоре»). Рассматриваются особенности задания тона и связи между тональностями песнопений; впервые описываются регентские приемы движения рук с приведением наглядных схем, в т. ч. для несимметричных размеров; освещаются приемы разучивания церковных произведений, вопросы подбора певч. репертуара.

Пособие К. «Обычный распев» (СПб., 1910. Вып. 1), посвященное памяти «учителя-друга» Смоленского, составлено для привлечения внимания к правильному исполнению обиходного пения. По наблюдению автора, в обиходной практике в большинстве случаев «плохо, неверно пе-



редаются напевы, грубо, часто неосмысленно выпевается текст». Путь к искоренению небрежности в простом пении К. видел в т. ч. в углублении знания церковнопевч. старины. Для этого в начале работы приводятся сведения по истории церковных распевов — *знаменного, киевского, греческого* и др. К неточностям в мелодии распева, по мнению К., ведут ошибки из церковнопевч. прошлого: малоопытные певцы могли переносить строки из одного гласа в другой или части строк сопровождающих голосов (баса, тенора) — в мелодию. Такие ошибки следует отличать от естественных изменений гласового напева в результате продолжающегося процесса творчества. В основной части работы подробно рассматривается структура киевского распева «Господи, воззвах» по гласам. В приложении К. поместил варианты «Господи, воззвах» местных распевов (Уфимской епархии, Казанской и нек-рых поволжских губерний; нередко они являются сокращением знаменного, а не киевского распева) и *придворного напева*. Работа «Обычный распев» использовалась в качестве учебного пособия в регентских классах Придворной певческой капеллы, входила в программу музыкальных предметов для испытания на звание регента частного хора, проводившихся в Синодальном училище (см.: ХРД. 1911. № 9. С. 202), была рекомендована (наряду с пособиями К. «Курс теории...» и «Пение в школе») слушателям летних регентско-учительских курсов в С.-Петербурге (см.: Там же. 1911. № 3. С. 17; 1914. № 3. С. 62–63).

Методическое руководство «Пение в школе» К. предполагал построить на образцах церковного пения, народной песни и классической музыки, но из 3 задуманных выпусков были напечатаны 1-й (1910) — общие и частные положения метода и 2-й (1913–1914) — «несколько примерных уроков с детальными пояснениями»; 3-й вып. должен был содержать систематически подобранный муз. материал для всего курса. Провозглашая принцип «от чувства к интеллекту», К. делит процесс начального обучения пению на 4 этапа: пение по слуху; знакомство с письменной формой музыкальной речи; освоение теории; курс муз. энциклопедии (т. е. изучение церковной хоровой лит-ры). Даются сове-

ты по работе над дыханием, по манере «давать» звук, по дикции, по развиту голоса.

Неск. публикаций разных лет посвящено проблемам съездов хороших деятелей и регентских съездов. В заметке «О 2-м съезде хороших деятелей» (ХРД. 1909. № 7/8) К., отмечая, что главной проблемой церковнопевч. дела является беспорядочное положение его деятелей, предлагает внести в программу следующего съезда такие вопросы, как создание организаций регентов, певчих, учителей пения, улучшение их служебного и материального положения, открытие для них доступа к муз. образованию, удешевление певч. литературы, учреждение б-к. В ст. «Литературные нравы» (Там же. 1910. № 11) он полемизирует с автором заметки в ж. «Музыка и жизнь», критикующим 3-й съезд хороших деятелей. В ст. «Бег на месте» (Там же. 1914. № 7/8) К. порицает регентские съезды за отсутствие практической работы и разработок на местах.

Из муз. переложений К. известен посвященный памяти Смоленского ексапостиларий «Плотию уснув» греч. распева (Там же. 1911. № 3. Нотное прил.; переизд.: Ексапостиларий и светильны / Сост.: Е. С. Кустовский. М., 2000. С. 77) с развитым голосоведением дискантов и теноровой партий, впервые исполненный Синодальным хором под упр. Н. М. Данилина 6 нояб. 1911 г. на концерте в честь 25-летия Синодального уч-ща (ХРД. 1911. № 11. С. 237).

Арх.: РГБ ОР. М. 10794. Ед. хр. 16. Письма Н. М. Ковина к прот. В. М. Металлову от 22 мая 1896 г. и от 3 марта 1897 г.; РГИА. Ф. 1019. Оп. 1. № 142. Письма Н. М. Ковина к С. В. Смоленскому.

Соч.: «В добрый час!»: О летних [регентско-учительских] курсах // ХРД. 1909. С. 196–197; Подумать бы: [О проектах устава Всероссийского об-ва хороших деятелей и устава кассы взаимопомощи при нем] // Там же. № 11. С. 270–272; Заметки регента // ХРД. 1909. № 1. С. 13–16; № 2. С. 44–48; № 3. С. 76–79; № 4. С. 109–110; № 5. С. 137–138; № 9. С. 222–226; № 10. С. 244–248; Курс теории хорового церковного пения в примерах и образцах. Х., 1904; То же: Как пособие для духовных семинарий с одобрения Учеб. комитета при Св. Синоде. М.: П. Юргенсон, 1905<sup>2</sup> (переизд.: СПб., 2002). Х., 1909. М., 1914; Пение в школе: [Вып. 1] // ХРД. 1910. № 1. С. 13–17; № 2. С. 30–38; № 4. С. 90–97; № 5/6. С. 121–128; № 7/8. С. 191–199; № 9. С. 214–223; № 10. С. 237–248; То же: Опыт руководства по методике преподавания. СПб.: Регентское уч-ще, 1910. Вып. 1; Пение в школе: [Вып. 2]: Примерные уроки // Там же. 1913. № 1. С. 4–10; № 3. С. 43–48; № 5/6. С. 85–93; 1914. № 1. С. 3–6; № 3. С. 41–45; То же: Муз. примеры // Там же. Нотное прил. 1913. № 2; 1914. № 1, 4; Управление хором //

Там же. 1915. № 1. С. 7–15; № 2. С. 39–44; № 4. С. 81–92; № 5/6. С. 108–120; № 7/8. С. 129–140 (переизд., изм. загл.: Управление церковным хором. М.: Живоносный источник, 2000); То же: Пособие для регентов. Пг.: Изд. ж. ХРД, 1915.

Лит.: ХРД. 1909. № 3. С. 85; № 7/8. С. 206–207; № 9. С. 226–233; 1910. № 4. С. 103–104; № 5/6. С. 146–147, 148–149; № 10. С. 233–235, 250–256; № 11. С. 275–276; № 12. С. 311–315; 1911. № 1. С. 15–20, 22; № 2. С. 45; № 12. С. 275–276; 1913. № 11. С. 186–187; 1913. № 12. С. 211; 1914. № 1. С. 20; № 10/11. С. 202–203; № 12. С. 232; 1915. № 12. С. 227; 1916. № 7/8. С. 175; *Апраксина О. А.* Музыкальное воспитание в русской общеобразовательной школе. М.; Л., 1948. С. 81–83, 86, 94, 99; *Локшин Д. Л.* Хоровое пение в рус. школе. М., 1957. С. 171–173; Синодальный хор и уч-ще церк. пения / Сост.: С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. М., 2002–2004. 2 кн. (РДМДМ; Т. 2) (по указ.); С. В. Смоленский и его корреспонденты / Ред.-сост.: М. П. Рахманова, науч. консультант: А. А. Наумов. М., 2008–2010. 2 кн. (РДМДМ; Т. 6) (по указ.).

Т. М. Зацетина

**КОВНИР** Степан (Стефан) Демьянович (1709, мест. Воронков Переяславского полка; по др. данным, 1695, с. Гвоздов Киевского полка — 1786, Киев), каменных дел мастер Киево-Печерского мон-ря. Наст. фамилия — Кришталевский (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 послушническ. Д. 16-к. Л. 1 об.). Прозвище Ковнир (в документах XVIII в. — «Ковнѣр», «Ковнев») получил от укр. «ковнір» или «ковмір» (воротник). Утвердившиеся в XX в. биографические сведения о К. как об архитекторе, крепостном Киево-Печерской лавры, подверглись значительной корректировке исследователем В. А. Шиденко на базе материалов ЦГИАК (Шиденко. 1990). Оригинальные документы содержат хронологические и фактические расхождения, т. к. часто составлены на основе устных свидетельств. Дата рождения (1709) установлена по самому раннему из них. В 1766 г., во время генеральной переписи населения в Киеве, К. утверждал, что род. в Воронкове в семье «посполитого»; в «доношениях» 1783 и 1785 гг. показывал, что отец его «польский шляхтич», а место рождения — с. Гвоздов (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 послушническ. Д. 16-к. Л. 1). Шиденко предполагал, что в с. Гвоздов семья К. переехала вскоре после его рождения, и когда требовались документы о происхождении и вероисповедании (напр., при поступлении в мон-рь), К. проще было получить их у священника по месту последнего долгосрочного проживания. В возрасте ок. 30 лет К.

поселился у своей сестры Анны среди мастеров-каменщиков в Печерском местечке Киева, на земле Киево-Печерской лавры, и добровольно записался в лаврские подданные. До него на Печерске обосновались его родственники-«муровщики» — зять Гаврила Фёдорович и младший брат Олифер (Елиферий) (принимал участие в строительстве Большой лаврской колокольни, Андреевской ц. в Киеве, Успенского собора в брянском Свенском мон-ре).

Сведения о том, что брат, зятья, 1-й тесть К. были строителями, вместе с упоминаниями о совместной работе на ряде объектов убедительно показывают, что азы профессии мастер получил в семье, а оттачивал навыки под руководством лучших архитекторов Киева (И. Г. Шеделя, И. Г. Григоровича-Барского, И. Ф. Мичурина, П. И. Неелова). По его утверждению, «прибучивши себя при строениях лаврских каменщицкому мастерству, производил оное елико мог с усердием к лавре святой. Был в строениях большой колокольни, ключни, трапезной кухни, Клова, на Дальней и Ближней пещерах колоколен, в Китаевской пустыне и в местечку Василкове божиих церквей, в поправлении от бывшего пожара типографии и все прочие многоразличные внутри и вне лавры строения ж каменные по указанию от ее исправлял, будучи настоящим мастером. В каковых трудах от молодых лет всю жизнь мою, даже до конечной и видимой несостоятельности провоздал, о чем и лавре не безызвестно есть» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 послушническ. Д. 16-к. Л. 4). На основании документов Шиденко опроверг участие мастера в возведении лаврских строений, появившихся до 1740 г., когда К. еще не поселился в Печерском местечке (в списках жителей за 1737 и 1738 гг. его имя отсутствует). В ряду значительных сооружений в стиле барокко, «поправленных» К., была Вознесенская ц. бывш. девичьего мон-ря возле Киево-Печерской лавры, ставшая гарнизонной после сооружения Печерской крепости; построена в 1701–1705 гг., отреставрирована при участии К. в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVIII в. (Там же. Оп. 1 общ. Д. 62. Л. 133, 138; *Крайня*. 2012. С. 68, 73). К восстановлению церкви был привлечен архит. Мичурин (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 62. Л. 98–99 об., 108). В 40-х гг. XVIII в. он руководил строительством киевской Андреев-

ской ц. (проект архит. Б. Ф. Растрелли), в котором также принимал участие К. (Там же. Ф. 59. Оп. 1. Д. 1567. Л. 42 об.; Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 90. Л. 63, 67; Оп. 2 общ. Д. 4. Л. 2). Среди «прочих» строений следует упомянуть лаврские погреба.

Почерк мастера красноречиво раскрывается в сохранившемся здании братской кухни, примыкающем к трапезной палате кон. XIX в. в юго-вост. части Соборной пл. Киево-Печерской лавры. Ведущими ар-



«Ковнировский» корпус  
Киево-Печерской лавры.  
Сер. XVIII в.  
Фотография. 2013 г.

хитектурными мотивами в отделке стен кухни являются сильно выступающие лопатки и раскрепованный карниз. Расположение лопаток на углах здания подчеркивает его объем. Эти особенности Б. А. Крицкий отмечал в большинстве приписываемых К. построек и считал одними из главных средств архитектурной выразительности, к-рые использовал мастер (*Крицкий*. 1954. С. 13). В декоре оконных проемов братской кухни были использованы лучковые сандрики и массивные непрофилированные обрамления (в 1952–1957 гг. здание было восстановлено после пожара во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.).

Авторству К. приписывают фронтоны, а часто и все здание бывш. пекарни с просфорней в вост. части Соборной пл. Верхней лавры. С 30-х гг. XX в. корпус получил название «Ковнировский»; тогда же под изображением колокольни на Дальних пещерах в путеводителе «Киев» появилась надпись: «Архитект-кріпак Стефан Ковнір» (Київ: Провідник / Ред.: Ф. Ернст. К., 1930. С. 518). Это каменное сооружение было возведено вскоре после пожара 1718 г.; К. участвовал в его реконструкции 1744–1745 гг. Зап. фасад здания завершают 5 фигурных фронтонов, различных по форме и декору; вост. фасад — 4 треугольных фронтона. Их отличитель-

ными чертами являются постановка (кроме фронтона пекарни) вдоль длинной стороны здания и свободное расположение относительно основного объема. Живописность композиций фронтонов достигается пластикой архитектурных деталей и растительным орнаментом, линии которого подчеркивают тектоническую основу и архитектурные формы сооружения. По мнению Крицкого, в декоре Ковнировского корпуса прослеживается влияние резьбы по дереву, а истоки творчества К. исследователь видит в народном зодчестве (*Крицкий*. 1954. С. 14). Чередо-

вание лопаток с дверными и оконными проемами и оконные обрамления здания перекликаются с архитектурными

решениями корпусов лавры № 3 и № 4 (*Он же*. 1959. С. 114). В 1958–1963 гг. корпус был восстановлен по проекту архитекторов М. М. Говденко и Е. М. Пламеницкой после пожара, происшедшего во время Великой Отечественной войны.

К востоку от Ковнировского корпуса расположен флигель переплетной мастерской, строительство которого доподлинно осуществлял К. (предположительно под рук. архит. Шеделя), — кирпичное одноэтажное здание на высоком цоколе, с декором из пилястр и оконных наличников. Как и мн. здания лавры, было восстановлено в 1953–1954 гг. после пожара.

Документы свидетельствуют об авторитете мастера, к-рого Духовный собор Киево-Печерской лавры привлекал для наиболее сложных строительных работ, и опровергают распространенное мнение о его крепостной зависимости. Так, в 60-х гг. XVIII в., во время укрепления оползневых склонов в районе лаврских пещер (проект военного инженера Д. де Боскета), Духовный собор определил: «...для izdelки на том месте, на котором начато копать ров каменного фундамента, сискать живущего на местечку Печерском Стефана Ковнера, который по его в каменном деле искусству к подкреплению показанной опасности



надежен, а поелику он (хотя жительством находится на земле Лавры Киево-Печерской в числе подданных) по малороссийским волностям не крепостной, но свободный человек, для того его, Ковнера, отправить к помянутому князю Челакаеву при письменном сообщении для надлежащего с ним об оной работе добровольна твердых и до укрепления горы пристойных и полезных кондиций договору» (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 30. Ч. 2. Л. 209).

Согласно автобиографической справке (записана со слов К., который был неграмотен), в 1760 г. Степан К. «прихожанами святопреображенской в Печерской крепости состоящей церкви [Спаса на Берестове] выбран и от Лавры упатентован ктитором [старостой] до оной церкви, якую должность поколь возмogl исправлял беспорочно» 23 года (Шиденко. 1990). Священник и прихожане справедливо рассчитывали, что помимо исполнения обязанностей старосты К. будет производить необходимые текущие работы по «каменщицкому» профилю. Мастер в свою очередь также сознательно добивался этой должности, поскольку она освобождала его от «подданных повинностей» и проч. «мирских тягостей». Когда же К. пожелал стать послушником с надеждой на скорый постриг в монахи, ему пришлось выплатить подушный оклад на 20 лет вперед («до будущей ревизии»). Видимо, улаживание этого вопроса было причиной того, что К. получил разрешительную резолюцию Духовного собора не после 1-го своего обращения в 1783 г., а в 1785 г.

В автобиографической справке, данной при поступлении на послушание в лавру, К. указал, что трижды был женат. Поступая в монастырь, К. указал, что его дети, как и внуки, от него «надлежаще распоряжены». В письменных обращениях к Духовному собору Киево-Печерской лавры встречаются подписи, сделанные за Степана К., «неумеющего писать», сыновьями Матвеем (с 1769 он арендовал лавку в мясницком ряду в Печерске) и Василием (отставным прапорщиком киевской рейтарской команды, также занимавшимся торговлей на Печерском рынке) (ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 послушническ. Д. 16-к. Л. 1).

В 1785 г. К. был определен на послушание в Троицкий Больничный мон-рь Киево-Печерской лавры (Там

же. Оп. 1 общ. Д. 669. Л. 23 об., 33 об.). Это произошло накануне секуляризационных реформ 1786 г., когда Троицкий мон-рь был упразднен, часть его братии включена в основной штат Киево-Печерской лавры, послушникам предлагалось вернуться к светской жизни. След К. на этом этапе теряется, и в большинстве биографических справок упомянутая дата приводится как время кончины мастера.

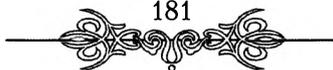
Арх.: Шиденко В. А. Стефан Ковнер: (Биогр. разведка). К., 1990. Ч. 1 // НБ НКПКИЗ. Ф. Ркп.; ЦГИАК. Ф. 59. Оп. 1. Д. 1567, 3025, 5769, 8611; Ф. 128. Оп. 1 общ. Д. 4, 7, 30. Ч. 2. Л. 209; Д. 62, 88, 90, 306. Ч. 1; Д. 669, 692; Оп. 2 общ. Д. 4; Оп. 1 послушническ. Д. 16-к. Лит.: Кузьмин Е. М. Несколько соображений по поводу уничтоженных и уцелевших памятников в Киево-Печерской лавре // Искусство и худож. промышленность. СПб., 1900. № 17. С. 223–240; Ерст Ф. Л. Київські архітекти XVIII в. К., 1918; Шербина В. І. Головні будівлі Печерської лаври: (За мат-лами лаврського архіву) // Он же. Нові студії з історії Києва. К., 1926. С. 67–104; Державний заповідник «Киево-Печерська лавра»: Фронтони ковнірівського корпусу. Ансамбль ковнірівського корпусу // Вісник Академії архітектури УРСР. 1947. № 3. С. 38; Игнаткин И. А. Исторические связи украинских и рус. зодчих XVII–XIX вв. // Зодчество Украины: Сб. К., 1954. С. 159–180; Ковнировский корпус Киево-Печерской лавры // Памятники архитектуры Украины. К., 1954. С. 26. Табл. 86–87; Крицкий Б. А. Народные мастера архитектуры XVIII в. на Украине: Степан Ковнир: Архитектурно-строительная деятельность: АКД. К., 1954; он же (Крицкий Б. О.). Архитектурно-будівельна діяльність Степана Ковніра // Питання історії архітектури та будівельної техніки України. К., 1959. С. 95–137; Безсонов С. В., Тельтевский П. А. Архитектура Украины XIV–XIX вв. // Всеобщая история архитектуры: В 2 т. М., 1963. Т. 2. С. 407–422; Говденко М. Ковнірівський корпус відроджено // Наука і життя. К., 1964. № 12. С. 12–15; Асеев Ю. Степан Ковнір // Образотворче мистецтво. К., 1971. № 1. С. 10; Матвієнко М. Г. Архитектурный ансамбль Киево-Печерского заповідника. К., 1981; Історія Києва / Ред.: Ю. Ю. Кондуфор та ін. К., 1986. Т. 2. С. 101–104; Пивоваренко Л. А. Кухня трапезной палаты – памятник архитектуры XVIII в. // Проблемы охраны, изучения и реставрации архитектурных памятников Киево-Печерской лавры. К., 1991. С. 22–35; Реутов А. В. Подземные сооружения Верхней Лавры // Проблемы охраны, изучения и реставрации архит. памятников Киево-Печерской лавры. 1991. С. 35–44; Кілессо Т. С. Камінного строєнія майстер // Хрещатик. 1995. № 141. С. 5; Кудрявцев Л. Архитектурный почерк Степана Ковніра // Демократична Україна. 1999. 18 листоп. С. 4; Кудрявцев Л. О. Двадцять архітекторів, які будували Київ. К., 2003. С. 11–14; Ізотов А. О. Китаївський комплекс у Києві в світлі державного законодавства України з охорони пам'яток історії та культури // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. К., 2004. Вип. 3. С. 71–75; он же. Історико-містобудівне формування Китаївського комплексу в контексті розвитку Києва X – початку XXI ст.: Дис. К.,

2008. С. 162; Крайняя О. О. Киево-Печерский жіночий мон-р XVI – початку XVIII ст. і доля його пам'яток. К., 2012.

О. А. Крайняя

**КОВРОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЗНАМЕНИЕ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Владимирской и Суздальской епархии Владимирской митрополии) находится в г. Ковров Владимирской обл. Основан решением Святейшего Синода от 27 июля 1899 г. как жен. община. Устроительницей общины считается Стефанида Перфильева, дочь крестьянина Московского у. По ее просьбе в 1886 г. городская дума отвела 1 дес. земли для сооружения часовни и небольшого корпуса. К 1891 г. Перфильева выстроила дом, в котором проживала с прислугой. К нач. XX в. община располагалась при небольшой часовне в местности Прудки, где, по преданию, в 1771 г. явилась чтимая икона Божией Матери «Знамение». По молитвам перед святыней местные жители избавились от эпидемии чумы. 26 авг. 1900 г. в деревянном келейном корпусе была освящена домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение», и новая часовня. В том же году общине было отведено 5 дес. усадебной земли, а в 1905 г. «прирезан из земли купцов и мещан участок мерою две десятины».

В 1899 г. при учреждении К. м. Синод назначил «такое число сестер, какое община в состоянии будет содержать на свои средства». В 1890 г. в общине проживали 52 чел., в 1916 г. – 76 чел. из 12 губерний. В июне 1904 г. насельниц возглавила мон. Мария (Белаго Александра Владимировна; 24 марта 1851 – 3 июня 1915), прибывшая в Ковров из владимирского Княгинина в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря вместе с помощницей, рясофорной послушницей Анной Либеровской (1864–1937). По инициативе мон. Марии было построено неск. келейных домов, колокольня, созданы рукодельные классы вязания, вышивания и строчки. В 1904 г. открыта церковноприходская школа для девочек. Образцом послужила школа владимирского Княгинина мон-ря. Ученицы получали не только общее образование, но и навыки в шитье, вышивании и др. видах рукоделия (неск. вышивок знаменских учениц нач. XX в., в т. ч. бисером, хранятся в фондах



Ковровского историко-мемориального музея). Первой учительницей новой школы стала Анна Либеровская. Вскоре мон. Мария была возведена в сан игумении и переведена настоятельницей *муромского во имя Св. Троицы жен. мон-ря*. С апр. 1906 г. обитель возглавляла постриженица Княгинина мон-ря мон. София. При ней были построены кельи и хозяйственные службы, возведено 2-этажное здание церковноприходской школы (1907), сооружен водопровод (1911). 21 июля 1913 г. был заложен, а к 1918 г. под рук. владимирского епархиального архит. Л. М. Шерера возведен кирпичный собор во имя Св. Троицы с 3 приделами, установлен крест. Считается, что по форме и деталям Троицкий храм близок к Вознесенской ц. в г. Камешково Владимирской обл., спроектированной Н. Д. Корицким. По преданию, когда ковровские послушницы обратились к прот. прав. *Иоанну Кронштадтскому* за благословением на строительство Троицкой соборной ц., чтимый пастырь сказал: «Храм-то вы построите, а вот служить вам в нем не придется». Действительно, церковь не была освящена, богослужения в ней не совершались.

Община славилась подсобным хозяйством, молочной фермой, продукция к-рой считалась лучшей в Ковровском у. Ежегодные доходы общины составляли 12 тыс. р.

В июле 1920 г. Ковровский уездный исполком принял решение о национализации всех построек Знаменской общины, рекомендовав разместить в них дом для призрения престарелых. В 1922 г. все имущество общины было национализировано, монастырские здания переданы располагавшемуся рядом Ковровскому пулеметному заводу. Некоторые постройки, часовня, приусадебное хозяйство были разорены. Судьба сестер неизвестна. К кон. 90-х гг. XX в. бывш. Троицкий храм и др. постройки находились в ведении ОАО «Завод им. В. А. Дегтярёва», корпус монастырской школы занимал наркологический диспансер.

В 2006 г. Свято-Троицкий храм был возвращен РПЦ. 3 окт. того же года указом архиеп. Владимирского *Евлогия (Смирнова)* в Ковров были направлены 3 насельницы из муромского Свято-Троицкого мон-ря. Решением Свящ. Синода от 22 марта 2011 г. ковровская монашеская община была преобразована в обще-

жительный мон-рь, 10 апр. того же года настоятельница Афанасия (Воловик) возведена в сан игумении. К июню 2014 г. в К. м. проживало ок. 15 насельниц. Богослужения совершаются в Троицком храме, на который установили купол и крест. В обители имеется звонница (2009), действует воскресная школа и монастырская б-ка.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Д. 1841. Оп. 180. № 363а; ГА Владимирской обл. Ф. 40. Оп. 1. Д. 22066. Лит.: *Никольский М.* Письма из Коврова // Моск. вед. 1862. № 180, 183, 187; Определения Св. Синода // ЦВед. 1899. № 32. С. 281; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. описание г. Коврова (Владимирской губ.) с уездом. М., 1903; *Денисов. С.* 110; *Фролов Н. В., Фролова Э. В.* Ковров православный. Ковров, 1999; *Монякова О. А.* Ист. заметки о Коврове. Ковров, 2003; *Анастасия (Буянова), инокиня.* Настоятельница Ковровской Знаменской жен. общины мон. Мария Белого // Рождественский сб. Ковров, 2007. Вып. 14. С. 82–86; она же. Последняя настоятельница суздальского Покровского мон-ря игум. Мария (Либеровская) // Там же. 2008. Вып. 15. С. 84–89; *Купряхина О. Л.* Архитектура Коврова: Прошлое и настоящее // Там же. С. 119–123; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 5. С. 6–13.

**КОВРОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Владимирской епархии названо по г. Коврову (ныне Владимирской обл.), существовало в 1920–1927 гг. Образовано 9 июля 1920 г., в 1920–1921 гг. К. в. возглавлял еп. *Леонид (Скобеев)*. С 10 июля 1921 по 15 янв. 1927 г. епископом Ковровским был священноисп. *Афанасий (Сахаров)*, в этот период неоднократно подвергавшийся арестам.

В 1923–1925 гг. Ковров являлся одним из центров *обновленчества*. 5 марта 1923 г. обновленческим Ковровским епископом был назначен Александр Лавров, он же одновременно управлял др. раскольническими кафедрами: с кой. 1923 г. — Рыбинской, с 16 сент. 1924 г. — Нижегородской. После того как обновленческий «Владимирский и Суздальский архиепископ» *Серафим (Руженцов)* в окт. 1924 г. был избран «Московским митрополитом», Александр Лавров фактически возглавил Владимирскую епархию как 1-й викарий. Заместителем Александра ввиду его частых отъездов в Н. Новгород был секретарь Ковровского викариального управления протоиак. Иоанн Кантов, к-рый инициировал обращение собора благочинных Владимирской епархии к духовенству «тихоновской ориентации» с призывом перейти в обновленчество (Церков-

ная жизнь. Владимир, 1924. № 3/4. С. 18–19). 6 февр. 1925 г. обновленческое К. в. было упразднено, Александра Лаврова перевели на Нижегородскую кафедру. Обновленчество в регионе стало приходить в упадок, свидетельством тому была неудачная попытка властей передать обновленческой общине Христорождественский собор в Коврове. В 1925 г. решение местного совета о передаче обновленцам собора было отменено, постановлением ВЦИК храм был оставлен за общиной «староцерковников» (ГАРФ. Ф. Р–1235. Оп. 60. Д. 90). Недолговечность обновленческого движения в крае во многом стала результатом активной деятельности канонического Ковровского еп. Афанасия (Сахарова).

Ист.: Церковная жизнь. Владимир, 1924. № 2. С. 11; ВССПРЦ. 1926. № 7. С. 8.

Лит.: *Губонин.* История иерархии. С. 231.

*В. Г. Пидгайко*

**КОВЧЕГ АРХИЕПИСКОПА ДИОНИСИЯ СУЗДАЛЬСКОГО**, самая крупная из сохранившихся ставротек эпохи средних веков (в летописях упоминается как «Страсти большие»); имеет вид равноконечного креста с квадратом (30×30 см) и 4 полукружиями (квадрифолий); сделана из дерева и покрыта серебряным позолоченным окладом. Центральный квадрат ковчега разделен крестом на 4 малых. В центре — крестообразное углубление с частью древа Животворящего Креста, по сторонам — 16 круглых окошек для мощей, закрытых слюдой, 14 из которых содержат реликвии, связанные со Страстями Спасителя. Вокруг каждого окошка — пространные надписи, составленные, очевидно, архиеп. Дионисием, незаурядным книжником своего времени. Первоначальный оклад, выполненный в технике эмали по оброну (по резьбе с углубленным фоном), сохранился на лицевой стороне. Фон и детали изображений, надписей и орнаментов заполнены черной непрозрачной и зеленой полупрозрачной эмалью (частично утрачена). Изображения на ковчеге составляют достаточно полный Страстной цикл, к-рый начинается с композиции «Вход Господень в Иерусалим» (в левом полукружии), продолжается (по часовой стрелке) в 4 квадратах по сторонам Животворящего Креста — «Ведение на крест», «Распятие», «Снятие с креста», «Положение во гроб» (*Маясова*).

1990. Ил. 246; *Стерлигова*. 2000. С. 49) и завершается композиция «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Сошествие во ад», «Вознесение Господне». Сюжеты в полукруглых выступах квадрифолия выполнены в более крупном масштабе и обрамлены полосами со сканью и с камнями (добавлены позднее). Преобладает мнение, что все изображения на основном квадрате и на выступах выполнены одновременно (*Николаева*. 1976. С. 23–25; *Постникова-Лосева, Мишуков*. 1962. С. 348; *Стерлигова*. 1999; *Она же*. 2000), также высказывалась т. зр., что они созданы в разное время (*Маясова*. 1990. С. 96. Примеч. 97).

История создания ковчега изложена во вкладной надписи, размещенной по периметру центрального квадрата (опубл.: *Рыбаков*. 1964. С. 16–17. № 54. Табл. XXXVI–XXXVII; *Стерлигова*. 1999. С. 283; *Она же*. 2000. Кат. 5. С. 45–47). В надписи упоминаются патриарх К-польский Нил и вел. кн. Суздальский и Нижегородский Димитрий Константинович. Реликвии были принесены в 1381 г., о чем сохранились сведения в рус. летописях (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 147–148; Т. 18. Л. 263 об.; Т. 23. С. 129; Т. 25. С. 210–211). Б. А. Рыбаков, анализируя исторические источники, обосновал дату создания памятника как период янв.—июнь 1383 г. После смерти архиеп. Дионисия и вел. кн. Димитрия Константиновича в ходе междоусобной борьбы его наследников ковчег мог быть в 1392 г. перенесен в Суздаль и «задан в стене» кафедрального собора в честь Рождества Пресв. Богородицы. Возможно, стараясь скрыть мощевик такого размера и значения в церковном здании, князья полагались не только на надежность укрытия, но и следовали к-польской практике поклонения Страстям Господним. По свидетельству паломника Антония Новгородца, в К-поле реликвии Страстей были вмонтированы в стену алтаря Св. Софии (*Айналов Д. В.* Примечание к тексту книги «Паломник» Антония Новгородца // *ЖМНП*. Н. с. 1906. Ч. 3. № 6. С. 259). В XIV–XV вв. запечатанные имп. печатью Страстные реликвии использовали в богослужениях Великого четверга в Св. Софии К-польской, куда их приносили из ц. вмч. Георгия в Манганах, позднее — из ц. прор. Иоанна Предтечи в Петре (*Majeska G. P.* *Russian Travelers to*



Ковчег  
архиеп. Дионисия Суздальского.  
1383 г. (ГММК)

Constantinople in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent. Wash., 1984. P. 342, 369. (DOS; 19)). Обладание святыней подобного рода сближало храмы Нижегородско-Суздальского княжества с визант. столицей, освящало власть епископа и князя, создание новой кафедры и укрепляло статус столицы великого княжения. В 1401 г. ковчег был обретен и торжественно перенесен в Москву — столицу вел. княжества, где стал одним из главных сокровищ государевой казны, передаваемых в правящей семье по наследству (ДДГ. С. 59. № 121).

В Благовещенском соборе Московского Кремля в XVII–XVIII вв. ковчег находился на особом постаменте у горнего места. Его описание в самой ранней из сохранившихся описей храма (за 1680) позволяет представить нек-рые утраченные детали. Киот на торцах и оборотной сторо-



Воскресение Христово.  
Сошествие во ад.  
Фрагмент ковчега архиеп.  
Дионисия Суздальского  
(ГММК)

не был гладкий, отверстия на лицевой панели закрыты стеклами (или плоскими хрустальными вставками), сканые «плащи» вокруг древа Креста были украшены рубинами. В период позднего средневековья было осуществлено неск. поновлений и мелких ремонтов ковчега. Поновление в 1856 г. значительно искажило старинный вид мощевика (*Стерлигова*. 1999. С. 289). В XIX в. ковчег перенесли в ризницу собора; для участия в богослужении и для поклонения его выносили 3 раза

в год: 31 авг., в празднование Положения пояса Пресв. Богородицы в Халкопатриях, 13 сент., накануне Воздвижения Креста Господня, и во время Великого поста, в канун Крестопоклонной недели (*Извеков Н. Д., прот.* Московский придворный Благовещенский собор. М., 1911. С. 97).

Сведения надписей о реликвиях в ковчеге важны для изучения истории к-польских реликвий в палеологовский период. Столь полный перечень святынь, хранившихся в Манганах (позднее перемещенных в мон-рь св. Иоанна Предтечи в Петре), неизвестен по письменным источникам ранее нач.—1-й четв. XV в. В ковчеге находились части хитона Спасителя («нешвенной ризы»), хламиды или багряницы, в которую Его облекли перед поруганием, тернового венца, камня от столпа бичевания и др.; надпись на ковчеге о такой святыне как «кровь истекшая из ребр от иконе христове иже в вурите» (икона Спасителя из Вирита (Бейрута)), является самой ранней (подробнее о др. реликвиях, об их к-польских корнях и рус. параллелях см.: *Стерлигова*. 2000. С. 50).

Набор мощей, заключенных в ковчег, явился наиболее ценным собранием христианских святынь в Нижегородско-Суздальском княжестве и в Московской Руси той эпохи. Ковчег представляет собой единственный сохранившийся памятник почти исчезнувшей культуры удельного гос-ва. Части от вложенных в него святынь

были переданы в центральные города, Суздаль и Городец, для создания

реликвариев, а также стали личными семейными святынями представителей суздальской княжеской семьи, из числа которых сохранились ковчеги-мощевики кнг. Марии (1409/10), жены кн. Даниила Борисовича Суздальского, и их сына, кн. Ивана Даниловича (1413/14; оба мощевика ныне — ГММК; см.: Христианские реликвии в Моск. Кремле: Кат. М., 2000. Кат. 7, 8. С. 53–56).

Ковчег восходит к т. н. дискообразным западноевроп. реликвариам романского и раннеготического

времени, для к-рых также типична форма квадрифолия. Размещение мошей в окошечках, применение техники цветной эмали по оброну, зародившейся в Италии и широко распространенной в европ. искусстве XIV в., также указывают на западноевроп. образцы. Крестообразная форма находит соответствие в подборе Страстных святых, а также в надписях, цитирующих тексты богослужений Страстной седмицы.

Мнения о месте изготовления ковчега менялись. А. И. Некрасов считал его произведением мастеров К-поля. М. М. Постникова-Лосева и Ф. Я. Мишуков отнесли его к памятникам Владимиро-Суздальской земли, датируя XIV в. лишь центральный квадрат, а полукружия — XVI–XVII вв. Рыбаков отмечал отсутствие новгородизмов в надписи. Т. В. Николаева, сопоставляя художественные особенности изображений с фресками Успенской ц. на Волотовом поле и новгородскими иконами XIV в., доказала одновременность создания лицевой стороны ковчега. Она считала также, что технологические особенности исполнения — черная эмаль и сканный орнамент — указывают на то, что ковчег мог быть изготовлен в Новгороде во время поездки туда архиеп. Дионисия. Н. А. Маясова согласилась с мнением Постниковой-Лосевой и Рыбакова. Стерлигова сосредоточила внимание на анализе формы, поиске аналогичных по типологии и технологии реликвариев, а также на вкладной надписи, изучении исторических обстоятельств, круга лиц, благодаря усилиям и по воле к-рых был создан этот ковчег. Она предприняла попытку реконструировать первоначальный художественный облик мощевика, для к-рого было характерно почти монохромное исполнение гравированных рельефов на металле и надписей. Стерлигова также предположила, что реликварий был создан в Н. Новгороде при участии не менее 5 мастеров-ювелиров разных специальностей, а стиль резных композиций позволяет четко различить работу 2 художников-ювелиров, один из к-рых владел приемами к-польской художественной культуры посл. четв. XIV в., а стиль другого близок к стилю рус. памятников той же эпохи.

Ист.: ПСРЛ. Т. 11. С. 184–185; Т. 18. С. 149; Т. 23. С. 130; Т. 25. С. 210–211, 231; ДДГ. С. 59. № 121; Переписная книга московского Бла-

говещенского собора XVII в. // СБОДИ. 1873. Отд. 2. С. 18–19.

Лит.: Карамзин. ИГР. Т. 5. Примеч. 254; Снегирев И. М. Памятники московской древности. М., 1842–1854. С. 92–93; он же. Благовещенский собор в Москве. М., 1854. С. 36–38; Срезневский И. И. Древние памятники рус. письма и языка // ИОРЯС. 1862. Т. 10. Вып. 4. Стб. 340; Филимонов Г. В. К протоколу XVIII, 7 (11 декабря 1866) // ВОДИ. 1875. № 6/10. Офиц. отд. С. 51; Некрасов А. И. Древнерус. изобразительное искусство. М., 1937. С. 224; Орлов А. С. Библиография рус. надписей XI–XV вв. М., 1952. С. 94; Frolow A. A. La relique de la Vraie Croix: Recherches sur le développement d'un culte. P., 1961. P. 91, 526–527. N 771; Постникова-Лосева М. М., Мишуков Ф. Я. Изделия из драгоценных металлов // Рус. декоративное искусство. М., 1962. Т. 1. С. 348; Рыбаков Б. А. Рус. датированные надписи XI–XIV вв. М., 1964. С. 43–46; Николаева Т. В. Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. С. 23–35; Маясова Н. А. Декоративно-прикладное искусство // Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор Московского Кремля: к 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. С. 88; Стерлигова И. А. Ковчег Дионисия Суздальского // Благовещенский собор Московского Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 280–303; она же. Ковчег Дионисия Суздальского // Христианские реликвии в Московском Кремле: Кат. / Ред.: А. М. Лидов. М., 2000. Кат. 5. С. 45–52; она же. Ковчег Дионисия Суздальского // Царский храм: Святые Благовещенского собора в Моск. Кремле: Кат. М., 2003. Кат. 80. С. 230–234.

М. А. Маханько

**КОВЧЕГ ЗАВЕТА** [евр. *’ārôn habbārit*; греч. *κιβωτὸς τῆς διαθήκης*], согласно ВЗ, важнейший священный объект, символизирующий присутствие Бога и располагавшийся во внутренней части скинии собрания и Иерусалимского храма. Древнееврейское слово *’ārôn*, которое традиционно переводится на рус. язык как «ковчег», обозначает «вместилище, ящик», а также «гроб, саркофаг» (Köhler L., Baumgartner W. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / Transl., ed. M. E. J. Richardson. Leiden, 1994. Vol. 1. P. 85; Gesenius W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. B.; Hdlb., 2013<sup>18</sup>. S. 96–97). В текстах ВЗ это слово помимо наименования К. з. использовалось для обозначения ящика для сбора пожертвований, к-рый был установлен святи. Иодаем в Иерусалимском храме (4 Цар 12; 2 Пар 24), а также для обозначения саркофага, где хранились останки Иосифа (Быт 50. 26). Слово встречается также в раввинистическом еврейском («ковчег, вместилище, ящик, гроб»: Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and



Перенесение Ковчега завета.  
Миниатюра из Октамева.  
XIII в. (Ath. Vatop. 602)

the Midrashic Literature. L.; N. Y., 1903. Vol. 1. P. 116–117), финикийском («небольшой ящик, саркофаг, оссуарий»: Hoftijzer J., Jongeling K. Dictionary of the Nord-West Semitic Inscriptions. Leiden; N. Y.; Köln, 1995. P. 109–110), арамейском («ковчег, ящик, гроб, саркофаг»: Ibidem; Sokoloff M. A Dictionary of Judean Aramaic. Ramat-Gan, 2003. P. 33; Idem. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, 1990. P. 73; Idem. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. Ramat-Gan; Baltimore, 2002. P. 165; Idem. A Syriac Lexicon. Winona Lake; Piscataway, 2009. P. 96; Drower E. S., Macuch R. A Mandaic Dictionary. Oxf., 1963. P. 37; Jastrow M. A Dictionary of the Targumim. L.; N. Y., 1903. Vol. 1. P. 117), аккадском (*arānu(m)* — «ящик», в т. ч. «ящик для денег, касса», «гроб»: The Assyrian Dictionary / Ed. A. L. Oppenheim et al. Chicago, 1968. Vol. 1. Pt. 2. P. 231) языках.

В синодальном переводе Библии на рус. язык словом «ковчег» назван также Ноев ковчег. Однако в евр. тексте ВЗ он обозначается др. словом: *tēbā*.

К. з. упоминается в евр. тексте ВЗ 195 раз, в т. ч. в книгах Исход (26 раз), Левит (1 раз: Лев 16. 2), Числа (6 раз), Второзаконие (8 раз), Книге Иисуса Навина (30 раз), Книге Судей Израилевых (1 раз: Суд 20. 27), 1-й книге Царств (40 раз), 2-й книге Царств (21 раз), 3-й Книге Царств (12 раз), 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон (34 и 14 раз соответственно), в Псалтири (1 раз: Пс 131. 8) и Книге прор. Иеремии (1 раз: Иер 3. 16). Два раза К. з. упоминается в НЗ (Евр 9. 4; Откр 11. 19).

**Названия К. з. в Ветхом Завете.** «Ковчег Яхве» (евр. *’ārōn* יָרֵחַ). Засвидетельствовано 38 раз и только в исторических книгах ВЗ: Нав, 1–3 Цар, 1–2 Пар. Иногда используется с различными определениями Яхве (здесь и далее в этом разделе перевод ветхозаветных цитат отличается от синодального с целью передачи особенностей употребления Божественных имен в древнеевр. тексте ВЗ): «ковчег Яхве, Господа всей земли» (Нав 3. 13; по синодальному пер.: «ковчег Господа, Владыки всей земли»), «ковчег Яхве, Бога вашего» (Нав 4. 5; по синодальному пер.: «ковчег Господа...»), «ковчег Господа Яхве» (3 Цар 2. 26; по синодальному пер.: «ковчег Владыки Господа»), «ковчег Яхве, Бога Израиля» (1 Пар 15. 12, 14; по синодальному пер.: «ковчег Господа, Бога Израилева»).

«Ковчег Бога/Божий» (*’ārōn* (*hā*) *’ēlōhīm*). Засвидетельствовано 44 раза и только в исторических книгах ВЗ: 1–2 Цар, 1–2 Пар. Иногда используются его расширенные варианты: «ковчег Бога Израилева» (1 Цар 5. 7–8 (3 раза), 10–11), «ковчег Бога нашего» (1 Пар 13. 3). Названия «ковчег Яхве» и «ковчег Бога», по всей видимости, были взаимозаменяемы. Они использовались для демонстрации того, что ковчег является знаком присутствия Яхве (Seow. 1992. P. 387).

«Ковчег завета» (*’ārōn habbārūt*). Это название, засвидетельствованное 42 раза, характерно в первую очередь для девтеронимической литературы (см. в ст. *Исторические книги*). Встречается в кн. Второзаконие и в исторических книгах ВЗ (Нав, Суд, 1–3 Цар, 1–2 Пар), и Иер 3. 16. Используются и расширенные варианты названия: «ковчег завета Яхве» (Числ 10. 33; 14. 44 (сторонники документарной гипотезы относят эти тексты к источникам J (Яхвист) или E (Элохист)); Втор 10. 8 и т. д.; по синодальному пер.: «ковчег завета Господня»), «ковчег завета Яхве, Бога вашего» (Втор 31. 26; Нав 3. 3; по синодальному пер.: «ковчег завета Господа...»), «ковчег завета Яхве воинств, сидящего на херувимах» (1 Цар 4. 4; по синодальному пер.: «ковчег завета Господа Саваофа...»), «ковчег завета Божия» (Суд 20. 27; 1 Цар 4. 4; 2 Цар 15. 24; 1 Пар 16. 6), «ковчег завета Господня» (3 Цар 3. 15), «ковчег завета Господа всей земли» (Нав 3. 11). Название «ковчег заве-

та» обусловлено тем, что ковчег в девтеронимической лит-ре рассматривался как вместилище скрижалей завета, данных Богом Моисею (3 Цар 8. 9, 21; 2 Пар 6. 11, ср.: Втор 10. 1–5).

«Ковчег свидетельства» (*’ārōn hā’ēdūt*; по синодальному пер.: «ковчег откровения»). Встречается 12 раз (в книгах Исход, Числа, Книге Иисуса Навина) и служит обозначением К. з. в текстах, относимых документарной теорией к жреческому источнику Пятикнижия (источник P; см. ст. *Пятикнижие*). Кроме того, один раз использовано в Книге Иисуса Навина (Нав 4. 16). Название обусловлено тем, что, согласно библейскому описанию, ковчег был предназначен для хранения некоего «свидетельства» (Исх 25. 21; по синодальному пер.: «откровения»). По мнению большинства ученых, «свидетельство» тождественно скрижалям завета, а название «ковчег свидетельства» синонимично выражению «ковчег завета» (см.: Vaux. 1997. P. 297; Seow. 1984. P. 192–195).

«Святой ковчег» (*’ārōn haqqodeš*). Засвидетельствовано в ВЗ один раз (2 Пар 35. 3).

«Ковчег силы Твоей» (*’ārōn ’uzzakā*; по синодальному пер.: «ковчег могущества Твоего»), т. е. «Ковчег силы Яхве». Встречается в ВЗ 2 раза (2 Пар 6. 41; Пс 131. 8) и, вероятно, указывает на функцию

та (ок. 65–75 см), высота — 1,5 локтя (ок. 65–75 см). Ковчег был сделан из акации (*šittīm*) (ср.: Втор 10. 3) и покрыт снаружи и внутри чистым золотом. По бокам к нему были прикреплены 4 кольца, в которые вставлялись 2 шеста, также сделанные из акации и покрытые золотом. Они предназначались для того, чтобы ковчег могли нести 2 или 4 чел. Сверху помещалась золотая плита, выполнявшая роль крышки или навеса. Она называлась *kapporet*, «очистилице» (в септуагинте — ἱλαστήριον). Ее размеры совпадали с размерами ковчега: длина составляла 2,5 локтя (ок. 110–125 см.), ширина — 1,5 локтя (ок. 65–75 см). На плите были установлены 2 статуи херувимов, сделанные из золота. Лица их были обращены друг к другу, а крылья покрывали плиту. Согласно Исх 25. 22, пространство над плитой между херувимами — то место, откуда Яхве говорил с Моисеем.

Др. библейские тексты не содержат столь подробного, как в источнике P, описания К. з. Тем не менее во Втор 10. 3, как и в Исх 25, указывается, что К. з. был сделан из акации, а в 3 Цар 8. 7–8 упоминаются шесты, при помощи которых его переносили.

Большинство исследователей придерживаются мнения, согласно которому тексты Исх 25 и Исх 37 были написаны в нововавилонскую или даже в персидскую эпоху, то есть уже



Вывоз Ковчега завета филистимлянами. Роспись синагоги в Дура-Европос. Ок. 250 г. (Национальный музей в Дамаске)

ковчега как военного палладиума (1 Цар 4–6; см.: Hossfeld, Zenger. 2008. S. 622).

В текстах ВЗ К. з. часто (56 раз) называется просто «ковчегом» (*’ārōn/hā’ārōn*).

**Внешний вид К. з.** Подробное описание ковчега содержится в текстах Исх 25. 10–22 и 37. 1–9, относимых сторонниками документарной гипотезы к жреческому источнику Пятикнижия. Согласно этим текстам, длина К. з. составляла 2,5 локтя (ок. 110–125 см), ширина — 1,5 лок-

та после того как ковчег исчез из Иерусалимского храма. С этим связаны сомнения в достоверности некоторых деталей описания К. з., содержащихся в этих текстах. В частности, обращают внимание на то, что золотая крышка, называемая «очистилице», не упоминается нигде, кроме текстов, относимых документарной теорией к жреческому источнику Пятикнижия и 1 Пар 28. 11. Полагают, что в действительности она не была частью ковчега (см., напр.: Haran. 1959. P. 32–35; Keel. 2007. S. 918, 923–924). Р. де Во предположил, что плита использовалась в богослужении

периода Второго храма как замечательный исчезнувший ковчег (ср.: 1 Цар 28. 11) (*Vaux*. 1997. P. 300–301). Отмечают также, что статуи херувимов в Иерусалимском храме отличались очень большими размерами (согласно 3 Цар 6. 26, каждый херувим был высотой в 10 локтей, то есть чуть меньше 5 м) и потому не могли находиться на крышке ковчега. Кроме того, их лица были повернуты не друг к другу, а к внешнему святилищу (2 Цар 3. 13) (см.: *Mettinger*. 1982. P. 20). У исследователей также вызывает сомнение информация о том, что ковчег был полностью покрыт золотом (*Keel*. 2007. S. 917): сложно представить, что золотой предмет мог быть использован в качестве военного палладиума (1 Цар 4). Некоторые ученые полагают, что ковчег, стоявший в Иерусалимском храме, в действительности обладал большими размерами, поскольку Иерусалимский храм был в 2 раза больше скинии (*Mettinger*. 1982. P. 20).

**История ковчега согласно текстам Ветхого Завета.** В Свящ. Писании содержится 2 рассказа о происхождении ковчега. В Исх 25. 9 сообщается о том, что Господь показал Моисею образец скинии и всей предназначенной для нее утвари, включая ковчег. Действуя согласно инструкции, данной Богом через Моисея, ковчег изготовил Веселеил, сын Уриев, из колена Иудина (Исх 31. 1–7; 37. 1–9). Вместе со всей утварью скинии ковчег был освящен священным миром (Исх 30. 22–26; 40. 9). Моисей положил в ковчег «свидетельство» (Исх 40. 20; по синодальному пер.: «откровение»), внес его в скинию и поставил во Святом Святых за завесой (Исх 26. 33–34; 40. 21). Далее К. з. был предоставлен попечению левитского рода сынов Каафовых (Числ 3. 31). Др. рассказ о происхождении ковчега содержится в кн. Второзаконие. Согласно Втор 10. 1–5, К. з. был изготовлен по повелению Господа самим Моисеем для хранения в нем каменных скрижалей. Бог «отделил... колена Левино, чтобы носить ковчег завета Господня» (Втор 10. 8). Рядом с ковчегом Бог повелел класть Книгу закона (Втор 31. 25–26). Сторонники документарной теории относят оба рассказа о происхождении К. з. к разным источникам: 1-й — к Жреческому кодексу, 2-й — к источнику D (Второзаконие). Источники J (Ях-



*Процессия с Ковчегом завета при взятии Иерихона. Миниатюра из Библии. Ок. 870 г. (аббатство Сан-Паоло-фуори-ле-мура в Риме. Fol. 32v)*

вист) и E (Элогист) не содержат информации о происхождении К. з. В Числ 10. 33–36 и 14. 44 рассказывается о том, что К. з. находился у сынов Израилевых во время их странствования по пустыне. В частности, согласно Числ 10. 33, К. з. «шел» перед станом, «чтоб усмотреть им место, где остановиться».

В Книге Иисуса Навина описывается завоевание Израиля Ханаана. При этом неоднократно упоминается К. з. Когда Израиль вступает в землю обетованную, ковчег несут на некотором расстоянии перед народом (Нав 3. 4) «священники левиты» (Нав 3. 3; по синодальному пер.: «священники и левиты»), называемые также просто священниками (Нав 3. 14). При помощи К. з. Израиль узнаёт путь, по которому следует идти (Нав 3. 4). При переправе через Иордан ковчег вносят в реку, вода сверхъестественным образом останавливается «стеною» перед ковчегом, и Израиль переходит реку посуху (Нав 3–4). После этого ковчег выносят из Иордана, и течение восстанавливается (Нав 4. 18). После вступления Израиля в Ханаан К. з., видимо, находится некоторое время в Галгале, где располагался стан Израиля (Нав 5. 10; 7. 6, ср.: Суд 2. 1). Согласно Нав 6, ковчег сыграл важную роль при взятии сынами Израилевыми Иерихона. Неся К. з., священники в течение 7 дней обходили вместе с вооруженным народом город по периметру. На 7-й день процессия обошла город 7 раз. После того как священники затру-

били в трубы и народ издал боевой клич, стена города обрушилась (Нав 6. 19). Согласно Нав 8. 33, после взятия города Гай К. з. был перенесен в долину между горами Гевал и Гаришим (т. е. в Сихем или же в его окрестности), где Иисус Навин собрал народ для произнесения благословений и проклятий и чтения закона (ср.: Нав 24).

В Книге Судей К. з. упоминается лишь один раз. В Суд 20. 26–27 говорится о том, что ковчег находится в Вефиле, куда собирается весь Израиль, дабы плача испросить волю Господа (ср.: Нав 2. 1, где идет речь о том, что Ангел Яхве пришел из Галгала в Бохим. Поскольку Бохим находился рядом с Вефилем, некоторые исследователи предполагают, что текст мог указывать на перенос К. з. из Галгала в Вефиль; см.: *Vaux*. 1997. P. 298).

Согласно 1 Цар 3–4, незадолго до установления в Израиле монархии К. з. находился в храме в Силоме (1 Цар 3. 3; 4. 3–4). Во время битвы с филистимлянами при Авен-Езере он был вынесен в качестве палладиума (1 Цар 4). После поражения израильтян К. з. попал в руки к филистимлянам, к-рые перевезли его в Азот и поместили в храме Дагона (1 Цар 5. 1–2). Статуя Дагона в хра-



*Сцены из истории Ковчега завета (1 Цар 5). Роспись крипты кафедрального собора Анањи. 20-е гг. XIII в.*

ме упала перед ковчегом, жителей же Азота Яхве наказал «наростами» (1 Цар 5. 4–7). Из Азота К. з. перевезли в Геф (Гаг), откуда в Аскалон, но и жителей этих городов постигла кара (1 Цар 5. 9–12). Филистим-

ляне решили избавиться от ковчега, поставили его на повозку, запряженную коровами, и отпустили. Коровы сами привезли К. з. в иудейский город *Вефсамис* (Бейт-Шемеш). Там левиты водрузили К. з. на большой камень и принесли жертвы Яхве. Но и жителей Вефсамиса порази-



*Возвращение Ковчега завета  
евреям.*

*Рельеф столпа сев. портала  
Шартрского собора.  
XIII в.*

ла эпидемия за то, что они заглядывали в ковчег. К. з. перенесли в г. Кириаф-Иарим (Кирият-Йеарим) и разместили в доме Аминадава (1 Цар 6. 21 – 7. 2).

Согласно 1 Цар 14. 18, во времена Саула ковчег находился в Гиве. Тем не менее из текста 2 Цар 6. 3 ясно, что при воцарении Давида К. з. по-прежнему пребывал в Кириаф-Иариме в доме Аминадава. Придя к власти, Давид торжественно перевез его на колеснице в Иерусалим. Сначала К. з. оставили в доме Овед-Едома, но через 3 месяца перенесли в город Давидов, где поставили посреди шатра, разбитого для него Давидом (2 Цар 6). Во время мятежа Авессалома, когда царь Давид покинул столицу, свящ. Садок и левиты вынесли К. з. из Иерусалима, но затем по просьбе Давида вернули его обратно (2 Цар 15. 24–29). После восшествия на престол Соломона и построения им Иерусалимского храма К. з. был внесен в храм и поставлен во внутреннем святилище (во Святом Святых, 3 Цар 8).

3-я и 4-я кн. Царств не содержат информации о том, что происходило с ковчегом после смерти Соломона, т. е. в период разделенной монархии (в последний раз о К. з. говорится в 3 Цар 8). Тем не менее в 2 Пар 35. 3 К. з. упоминается в рассказе о реформах царя Иосии. Иосия приказал левитам поставить К. з. в храм, который построил Соломон, и не носить его больше на плечах.

В канонических книгах Библии не сообщается о том, что случилось с ковчегом во время разрушения Иерусалима вавилонскими войсками в 586 г. до Р. Х. К. з. отсутствует в списке трофеев, вывезенных из Иерусалима в Вавилон (4 Цар 25. 13–17; Иер 52. 17–23). Не упоминается К. з. и в Книге прор. Иезекииля в т. н. описании «идеального храма» (Иез 41). Пророческий

текст Иер 3. 16, датируемый совр. научной традицией периодом плена (или же началом периода Второго храма), может указывать на то, что К. з. во время написания текста уже не существовал. Согласно этому пророчеству, ковчег не будет восстановлен и будет окончательно предан забвению.

**Предметы, находившиеся в К. з.** Само слово «ковчег» (*'ārôn* – «вместилище, ящик») указывает на то, что К. з. должен был использоваться для хранения к.-л. предметов. Научная дискуссия о том, что именно находилось в ковчеге, не имеет завершения.

Согласно Свящ. Писанию, в К. з. хранились: 1) Скрижали завета. В тексте Втор 10. 1–5 рассказывается о том, как Моисей сделал ковчег для хранения 2 каменных скрижалей, на которых Сам Господь написал десяти-словный закон. Согласно 3 Цар 8. 9, в ковчеге не было ничего, кроме 2 каменных скрижалей, к-рые положил туда Моисей.

В Исх 25. 16, 21; 40. 20 говорится о том, что в К. з. хранилось некое «свидетельство» (*hā'edūt*; по синодальному пер.: «откровение»), дарованное Моисею Господом. По этой причине и сам ковчег назван «ковчегом свидетельства». По мнению большинства исследователей, слово «свидетельство» использовалось в данном случае для обозначения скрижалей завета, о к-рых рассказывается в тексте Втор 10. 1–5 (Vaux. 1997. P. 297; Seow. 1984. P. 192–195), однако речь могла идти и о каком-то другом «свидетельстве», возможно, свитке (см.: Keel. 2007. S. 917–918).

Многие ученые полагают, что представление о ковчеге как о вместилище скрижалей довольно позднее и возникло в период плена в рамках т. н. девтеронимического богословия (Porzig. 2009. S. 282–283; Toorn. 1997. P. 241–242). Подтверждением может служить следующее обстоятельство: во мн. библейских текстах, в к-рых рассказывается о К. з., скрижали завета не упоминаются (напр., в Числ 10. 33–36; 1 Цар 4–6 и 2 Цар 6). Poleмический характер текста 3 Цар 8. 9 также может свидетельствовать о том, что в эпоху, когда он был написан, представление о К. з. как о месте хранения скрижалей не было общепринятым.

2) Сосуд с манной и жезл Аарона. В Послании к Евреям (9. 4) сказано, что в К. з. помимо скрижалей завета находились золотой сосуд с манной и расцветший жезл Аарона. Т. о., ковчег рассматривался новозаветным автором как реликварий, в к-ром хранились различные предметы, относящиеся к эпохе странствия сынов Израилевых по пустыне. Подобная интерпретация вступает, однако, в противоречие с тем, что говорится о К. з. в 3 Цар 8. 9 («в ковчеге ничего не было, кроме двух каменных скрижалей»). По всей видимости, причиной такой трактовки послужило использование в тексте Пятикнижия эллиптической конструкции. Согласно текстам Исх 16. 33–34 и Числ 17. 10–11, сосуд с манной и посох были положены «пред свидетельством» (*lipnê hā'edūt*; по синодальному пер.: «пред ковчегом свидетельства» (Исх 16. 34), «пред [ковчегом] откровения» (Числ 17. 10)). Обычно это выражение понимается следующим образом: перед ковчегом, в к-ром хранилось «свидетельство» (ср.: Исх 30. 36, Лев 24. 3). Тем не менее автор Послания к Евреям, по-видимому, интерпретировал его иначе: сосуд с манной и посох были положены вместе со «свидетельством» внутрь ковчега.

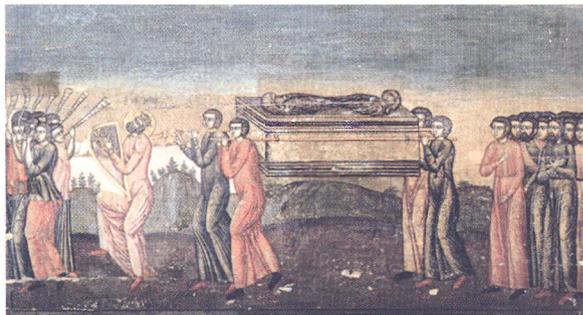
Нек-рые исследователи, не признававшие историчность библейского повествования, предполагали, что в К. з. хранились: 1) Священные камни. По мнению ряда ученых, в К. з. хранились священные камни (один или два). Подобными камнями могли быть стелы (евр. *massābôt*), к-рые являлись объектом поклонения как у древних израильтян, так и у др. семит. народов, и считались домами божеств (т. н. бетэли: ср.: Быт 28).

Исследователи ссылались также на существование культа священных камней у арабов, в частности на до-мусульм. почитание камня Каабы в Мекке. Предполагалось, что в текстах девтеронимической традиции священные камни были отождествлены со скрижалями завета (*Morgenstern*. 1942/1943. P. 154–156, 260; *May*. 1936. P. 227–234; *Mettinger*. 1997. P. 193–198; *Keel*. 2007. S. 216; ср.: *Porzig*. 2009. S. 281–282). В рамках данной гипотезы пытались объяснить и тот факт, что в некоторых текстах ВЗ перемещение К. з. в пространстве рассматривалось как передвижение Самого Господа (Числ 10. 35–36, 1 Цар 4. 7–8 и др.), а ковчег — как предмет, обладающий сверхъестественной силой (Нав 3–4, 6; 1 Цар 5–6 и др.). Некоторые исследователи полагали, что камни использовались в качестве жребия, с помощью к-рого узнавали Божественную волю. Священными камнями, хранившимися в К. з., могли быть Урим и Туммим (*May*. 1936. P. 220).

2) Изображение божества. Некоторые ученые предполагали, что первоначально ковчег служил для транспортировки культовой статуи Яхве. Статуя была либо антропоморфной, либо зооморфной (напр., изображала быка — ср.: Исх 32; Ос 8. 13) (*Gressmann*. 1920. S. 22–29; *Mowinkel*. 2004. Vol. 1. P. 99; *Toorn*. 1997. P. 241–242). По мнению ряда исследователей, изначально древнеизраильской религии не было присуще иконоборчество, а запрет на использование изображений божества (Исх 20. 4–5; Втор 5. 8–9 и др.) являлся следствием религ. реформы царя Иосии (см.: 4 Цар 22–23). Сам факт существования подобного запрета указывает на то, что почитание культовых изображений было в Др. Израиле распространенным явлением. Об этом свидетельствует и множество антропоморфных и зооморфных статуэток, найденных в Палестине (см. в: *The Image and the Book*. 1997). Поскольку в ковчег помещалось изображение Яхве, ковчегу приписывались сверхъестественные свойства, перенос же его с места на место интерпретировался как шествие Божества (Числ 10. 35–36). Согласно этой гипотезе, в девтеронимической лит-ре произошло переосмысление роли ковчега: его стали рассматривать не как особый культовый предмет, предназначенный для переноса божественной статуи, а как ящик

для хранения скрижалей завета. По мнению К. ван дер Торна, подобное переосмысление было обусловлено формированием религии божественной Книги, в к-рой Книга стала выполнять роль образа Бога (см.: *Toorn*. 1997. P. 241–242).

3) Кости Иосифа. Существует гипотеза, согласно которой К. з. отождествляется с саркофагом, куда были положены останки Иосифа (*Völter*. 1903. S. 92–97; см.: Быт 50. 26). Впосл. они были перенесены израильтянами в Палестину и погребены в Сихеме (Нав 24. 32). Во мн. семит. языках (финикийском, арамейских) словом, соответствующим евр. *'ārôn*, может обозначаться гроб или саркофаг. В Быт 50. 26 саркофаг и К. з. именуются одним и тем же евр. словом — *'ārôn*. Большинство ученых отвергают, однако, данную гипотезу, поскольку в библей-



Перенесение Ковчега завета.  
Икона. XVIII в. (ГМЗК)

ских текстах К. з. не связывается с останками Иосифа (напр.: *Porzig*. 2009. S. 1–7, 280–281).

**Назначение К. з.** На основании текстов ВЗ можно сделать вывод о том, что К. з. использовался как:

1) Переносное святилище (Числ 10. 35–36; Нав 3. 1–4, 5; 1 Цар 4–5). На выполнение К. з. подобной функции указывает и тот факт, что во внутреннем святилище Иерусалимского храма К. з. стоял вместе с шестью, при помощи к-рых его носили (3 Цар 8. 8).

Будучи святилищем, ковчег воспринимался как знак и место присутствия Господа. Перенесение ковчега с места на место рассматривалось как передвижение Самого Божества (Числ 10. 35–36; 1 Цар 4. 7). Ковчег обладал сверхъестественной силой: перед ним расступились воды Иордана (Нав 3–4), обрушились стены Иерихона (Нав 6), пала статуя Дагона (1 Цар 5. 1–5). Любое вторжение в его сакральное пространство наказывалось Богом (1 Цар 5–6; 2 Цар 6. 6–8). Поскольку присутствие К. з. в воинском стане означало

присутствие Самого Бога, он использовался в качестве воинского палладиума (Нав 6; 1 Цар 4).

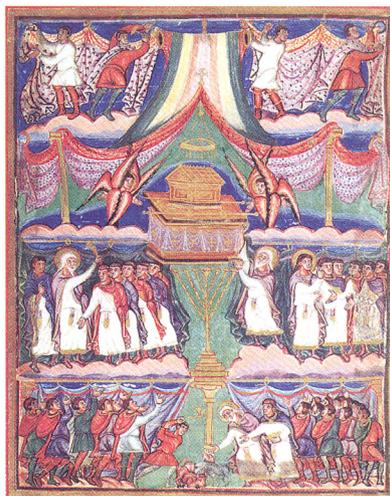
Исследователи сравнивали ковчег с передвижными святилищами, которые использовались арабами: *qubbe*, *'ofe* и *mahmal* (*Morgenstern*. 1942/1943. P. 153–265). В частности, *qubbe* представляла собой шатер, сделанный из красной кожи, в который помещали 2 священных камня. Шатер использовался в т. ч. в качестве военного палладиума и средства дивинации (т. е. испрашивания ответа у божества с помощью жребия или к.-л. др. ритуальных действий), в т. ч. при поиске пути в пустыне или места для ночлега (ср.: Числ 10. 3; Нав 3. 4; *Morgenstern*. 1942/1943. P. 207–223).

По мнению ряда ученых, К. з. использовался как переносное святилище также в эпоху Первого храма.

3. Мовинкель выдвинул гипотезу, согласно которой К. з. выносили из

храма во время ежегодного праздника Новолетия (он же праздник Воцарения Яхве, а также

праздник основания Иерусалимского храма) и шли с ним торжественной процессией. Ученый полагал, что данный ритуал совершался в 7-м месяце, называемом Афаним (3 Цар 8. 2), а его описание можно найти в 2 Цар 6. Хотя в этом тексте рассказывается о том, как Давид перенес ковчег на Сион, исследователь предположил, что автор, живший намного позже описываемых событий, использовал в качестве основы для своего описания ежегодный ритуал новогоднего праздника. По мнению Мовинкеля, начало церемонии отражено в тексте Пс 131. Вероятно, шествие начиналось за пределами старого города, у дома Овед-Едома (Аведдара). Иудейский царь, выступавший в роли Давида, вместе с придворными «искал» ковчег (ср.: Пс 131. 1–6). После того как ковчег находили, его переносили на Сион. Во время прохождения процессии приносились жертвы, действие сопровождалось пением и музыкой (2 Цар 6). Окончание ритуала отражено, по мнению ученого, в Пс 23. 7–10. В данном тексте приводится



Устройство скинии прор. Моисеем.  
Миниатюра из Библии. Ок. 870 г.  
(аббатство Сан-Паоло-фуори-ле-мура  
в Риме. Fol. 59v)

диалог участников шествия с храмовым привратником, происходящий в тот момент, когда процессия подходит к храмовым воротам. Ритуал, при котором совершалось шествие с ковчегом, отражен также в Пс 67. 25–36; 46; 98. 5; Числ 10. 35–36; 3 Цар 8 (Mowinkel. 2004. Vol. 1. P. 6, 11, 117, 127, 170–177).

По мнению некоторых ученых, К. з. не был уникальным объектом, изначально ковчегом или предметом со схожей функцией обладало каждое святилище (в Силоме, Вефиле, Галгале и пр.). Лишь после реформы царя Иосии (4 Цар 23), в результате которой др. храмы были признаны нелегитимными, ковчег стал восприниматься как единственный в своем роде К. з. (May. 1936).

2) Подножие ног Яхве. В Иерусалимском храме К. з. выполнял символическую роль «подножия ног» Яхве (евр. *hădōm* — «столик для ног»). Он располагался во внутреннем святилище (во Святом Святах) под статуями херувимов. Херувимы покрывали крыльями ковчег (3 Цар 8. 7), их лица были повернуты в сторону внешнего святилища (2 Пар 3. 13). Крылья херувимов образывали трон Яхве, т. о., К. з. был тем местом, на котором покоились ноги Бога (Mettinger. 1982. P. 18–24). Вопрос о том, восседал ли Яхве на своем троне невидимым образом, или же в храме находилась Его статуя, остается предметом научной дискуссии (см.: The Image and the Book. 1997). Полагают, что К. з. назван словом *hădōm* в следующих библейских текстах: 1 Пар 28. 2; Пс 98. 5; Пс 131. 7.

Согласно либеральной библейской критике, в жреческом источнике Пятикнижия произошло переосмысление роли ковчега и херувимов. Согласно текстам Исх 25. 10–22 и 37. 1–9, херувимы не образуют трон Яхве: они уменьшены в размерах, их лица обращены друг к другу, они соединены с золотой крышкой ковчега. Сам ковчег также не может считаться «подножием ног» Яхве. По мнению некоторых исследователей, в данном случае следует говорить о борьбе жреческого автора с антропоморфизмом и о «демифологизации» образа К. з. (Mettinger. 1982. P. 87–88; Seow. 1984. P. 190–191).

3) Средство дивинации. Некоторые исследователи предполагают, что К. з. использовался как средство дивинации. В частности, при помощи

ковчега странствующие израильтяне искали место для ночлега (Числ 10. 33) или же пытались найти правильный путь (Нав 3. 4). Во время войны при помощи К. з. они «вопросали Господа» (Суд 20. 23; см. также: Суд 20. 18, 20–27; Нав 7. 6–18; возможно, о подобной практике речь идет также в 1 Цар 14. 18). Судя по описанию, оставленному в Суд 20 и Нав 7, существовало 2 варианта ответа: «да» и «нет». Для объяснения данного феномена предлагают гипотезу, согласно которой в К. з. находилось 2 священных камня, использовавшихся в качестве жребия (May. 1936. P. 220; ср.: Morgenstern. 1942/1943. P. 207–223).

**Исчезновение К. з.** В канонических книгах Библии отсутствует информация о судьбе К. з. Этот пробел по-разному восполняется в неканонических книгах и апокрифической лит-ре. Согласно 2 Макк 2. 4–8, прор. Иеремия спрятал К. з. вместе со скинией и кадилным жертвенником в пещере, находившейся в той горе, с вершины которой Моисей видел обетованную землю, и замуровал вход в нее. Согласно 3 Езд 10. 22, ковчег был разграблен во время разрушения храма вавилонянами. В т. н. Апокалипсисе Варуха сказано о том, что перед тем как вавилоняне разрушили Иерусалимский храм, во Святом Святах спустился ангел и забрал К. з. вместе со скрижалями завета и с утварью, которая находилась в святилище (Арос. Ваг. 6. 7).

Обсуждается исчезновение ковчега и в Талмуде. По мнению мн. рав-

винов, ковчег был захвачен и увезен вавилонянами. Но существовала и др. т. зр., согласно которой К. з. был спрятан царем Иосией (Вавилонский Талмуд. Йома. 536 — 54a).

В эфиоп. кн. *Кэбра нагаст* («Книга о славе царей»), написанной в средние века, говорится, что К. з. был перевезен в Эфиопию Менеликом (или Байна-Лехкемом), сыном Соломона и царицы Савской.

Большинство ученых считают наиболее правдоподобным объяснение, согласно которому К. з. сгорел вместе с храмом в 586 г. до Р. Х. (4 Цар 25. 9) или же был увезен вавилонянами в качестве трофея (Vaux. 1997. P. 299; Seow. 1992. P. 391). Предлагались и альтернативные гипотезы: К. з. мог быть удален из храма во время реформы царя Манассии (Haran. 1963); был захвачен фараоном Шешонком (Шишакком; по синодальному пер.: Сусакимом) (3 Цар 14. 25–28; Mowinkel. 1930. S. 272–275) или израильским царем Иоасом при разграблении им храма (4 Цар 14. 8–14; Lönborg. 1929).

**К. з. в Новом Завете** упоминается дважды. В Евр 9. 1–7 рассказывается об устройстве скинии и перечисляется находившаяся в ней утварь, в т. ч. ковчег завета (Евр 9. 4). В Евр 9. 4 упоминаются предметы, лежавшие в ковчеге: сосуд с манной, жезл Ааронов и скрижали завета.

В Откр 11. 19 идет речь о явлении К. з., пребывающего в небесном храме. При этом ковчегом назван, видимо, небесный ковчег, по образцу которого был создан его земной аналог, находившийся в скинии (Исх 25. 9). Его явление описано при помощи символов, используемых в ВЗ для обозначения теофании: землетрясения, грома и молнии (ср.: Исх 19).

**К. з. в небиблейских текстах из Кумрана и Дамасском документе** упоминается редко (6 раз). При этом фрагменты, в которых идет речь о ковчеге, как правило, представляют собой компиляции, составленные из различных текстов ВЗ, или же незначительно измененные библейские цитаты.

В частности, 4 раза К. з. упоминается в тексте т. н. Переработанного Пятикнижия (Reworked Pentateuch). Во фрагментах 4Q364 26bii+e4 и 4Q364 26bii+e6 почти в точности воспроизводится библейский текст Втор 10. 1–4, во фрагментах 4Q364 17. 3 и 4Q365 8a–b. 1 — Исх 26. 34–36.

Один раз К. з. упоминается в тексте Храмового свитка (11Q19 VII,12). Отрывок представляет собой компиляцию фрагментов библейских текстов, посвященных устройству храма (Исх 25; 3 Цар 6, 8; 2 Пар 5).

В т. н. Апокалипсисе Моисея (4Q375 1ii7) К. з. упоминается 1 раз. В данном тексте речь идет об очистительном ритуале, сходном с тем, который описан в Лев 16 (см. ст. *Йом Киптур*). Как и в ряде текстов ВЗ, К. з. назван здесь ковчегом свидетельства.

В т. н. Дамасском документе, обнаруженном в *Каирской генизе* (CD. V 2b — 6a), рассказывается о том, что Давид не исполнил заповедь Втор 17. 17, предписывающую царю не умножать количество жен, по той причине, что он не читал книгу Закона, к-рая лежала в запечатанном виде в ковчеге. При этом сообщается, что ковчег (или книга) не открывался со времени первосвященника Елеазара и Иисуса Навина. Т. о., Откровение было скрыто до того времени, «пока не восстал Садок». Под книгой Закона, видимо, понимался свиток Пятикнижия. Садока, очевидно, следует отождествить с придворным священником царя Давида, попечению к-рого был вверен К. з. (1 Пар 15. 11–12). Текст Дамасского документа содержит одно важное отличие от библейского: согласно Втор 31. 26, «книга Закона» должна была лежать не в ковчеге, а рядом с ним. Полагают, что на автора оказал влияние др. библейский текст, Исх 25. 16, в котором говорится, что в К. з. было положено свидетельство (см.: *Porzig*. 2009. С. 265–277; Тексты Кумрана. 1996. С. 40, 66–67).

Лит.: *Völter D.* Aegypten und die Bibel: Die Urgeschichte Israels im Licht der Aegyptischen Mythologie. Leiden, 1903; *Gressmann H.* Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des salomonischen Tempels. B.; Stuttg.; Lpz., 1920. (BWAT. N. F.; 1); *Lönborg S.* Die «Silo»-Verse in Gen. 49 // ARW. 1929. Bd. 27. S. 376–379; *Mowinkel S.* Wann wurde der Jahwäkultus in Jerusalem offiziell bildlos? // Acta Orientalia. Lugd. Batav., 1930. Bd. 8. S. 272–275; *idem.* The Psalms in Israel's Worship / Transl. D. R. Ap-Thomas. Grand Rapids; Camb., 2004. 2 vol. in 1; *May H. G.* The Ark: A Miniature Temple // AJSL. 1936. Vol. 52. N 4. P. 215–234; *Morgenstern J.* The Ark, the Ephod, and the «Tent of Meeting» // HUCA. 1942/1943. Vol. 17. P. 153–265; *Haran M.* The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual // IEJ. 1959. Vol. 9. N 1. P. 30–38; N 2. P. 89–94; *idem.* The Disappearance of the Ark // Ibid. 1963. Vol. 13. N 1. P. 46–58; *Mettinger T. N. D.* The Enthronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies. Lund, 1982. (ConB. OT Ser; 18); *idem.* Israelite Aniconism: Developments and

Origins // The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East. Leuven, 1997. P. 173–204; *Seow C. L.* The Designation of the Ark in Priestly Theology // Hebrew Annual Review. Columbus, 1984. Vol. 8. P. 185–198; *idem.* Ark of the Covenant // ABD. 1992. Vol. 1. P. 386–393; Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., пер. и коммент.: А. М. Газов-Гинзберг и др. СПб., 1996. (Памятники культуры Востока; 7); The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East / Ed. K. van der Toorn. Leuven, 1997. (Contrib. to Bibl. Exegesis and Theology; 21); *Toorn K., van der.* The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah // Ibid. P. 229–248; *Vaux R., de.* Ancient Israel: Its Life and Institutions / Transl. J. McHugh. Grand Rapids, 1997; *Keel O.* Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Gött., 2007. 2 Tl.; *Hossfeld F.-L., Zenger E.* Psalmen 101–150. Freiburg; Basel; W., 2008; *Porzig P.* Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer. B., 2009. (BZAW; 397).

К. А. Битнер

**Образ К. з. в экзегезе древней Церкви.** Основные направления толкования образа К. з. в христ. Церкви определены значением этой центральной святыни в ветхозавет-

Вероятно, наиболее раннее христологическое истолкование этих стихов принадлежит сщмч. Ипполиту Римскому, который говорит о том, что К. з., будучи составлен из не подверженного гниению дерева, являлся прообразом Христа, обозначая т. о. «бессмертие Его нетленного тела» (*Hipp.* De resurrectione ad Mammaeam imperatricem // Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens / Ed. M. Richard. 1963. (Symbolae Osloenses; Vol. 38). P. 79–80; ср.: *Idem.* Fragmenta in Psalmos. 19. 2 // *Hippolyt's* kleinere exegetische und homiletische Schriften / Ed. H. Achelis. Lpz., 1897. S. 130, 146–147, 153. (GCS; 1.2)). Др. авторы развивают эту интерпретацию: устройство К. з. прикровенно указывает на нетление тела Спасителя (ср.: Деян 13. 37) (*Cyr. Alex.* De adorat. // PG. 68. Col. 597) и говорит о «...тайне Еммануиловой Плоти, Которая не подлежит истлению и не повреждена грехом» (*Ephraem Syr.* In Exod. 37). Соответственно

книга Закона, положенная внутри К. з., символизирует соединившегося с плотью Бога Слова



Ковчег завета.  
Мозаика конхи  
в Орактории еп. Теодульфа  
в Жермини-де-Пре  
(Франция). Ок. 800 г.

(ср.: Ин 1. 14 и Рим 8. 3) (*Cyr. Alex.* In Ioan. 6. 68; *Idem.* De adorat. // PG. 68. Col. 617). Чистое золото,

которым были украшены стенки и материалы снаружи и внутри К. з., является символом Божества и указывает на «светлость и нетление чистого тела Спасителя» (*Idem.* De adorat. // PG. 68. Col. 597); как К. з. золотом, Его божественное тело было «...изнутри Словом украшено, снаружи же Духом оберегаемо» (*Iren.* Fragm. Gr. 8. 1–4; *Ioan. Damasc.* Contr. Jacob. 89. 6). Свт. Григорий Великий видит в устройстве К. з. указание на Церковь Христову, которая окружена 4 Евангелиями подобно тому, как К. з. со всех сторон обрамлен 4 кольцами. Шесты из дерева, вставленные в эти кольца, символизируют надежных церковных учителей, а ношение К. з. на шестах говорит об их проповеди учения Церкви всем неверным (*Greg. Magn.* Reg. pastor. 2.11). В то же время золотые кольца — это все

ной истории народа Израиля. Здесь этот образ получает метафорическое раскрытие в рамках рассмотрения таких важных для христ. богословия понятий, как святыня, посредничество между Богом и человеком и символ сокровенной духовной жизни христианина. Наиболее пространственные интерпретации у древнехрист. авторов получило описание устройства К. з., представленное в кн. Исход (Исх 25. 10–16). При этом большинство экзегетов древней Церкви при истолковании этих стихов основывались на тексте Септуагинты, согласно которому Господь повелевает народу через Моисея сделать «ковчег свидетельства из дерева негниющего» (ἐκ ξύλων ἀσπίτων — Исх 25. 10; в евр. тексте этого стиха, как и в синодальном пер.: «из дерева ситим»).



Ковчег завета  
и сосуд с образом Богоматери  
в сцене служения праотца Аарона  
и прор. Моисея.  
Роспись сев. алтарной стены  
ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница (Косово и Метохия).  
Ок. 1320 г.

те, кто окружают Христа и причастны Его славе, т. е. служащие Ему в любви ученики (*Cyr. Alex. De adorat. // PG 68. Col. 597*). По мнению Беды Достопочтенного, К. з. символизирует Христа и прежде всего Его человеческую природу, в то время как хранящийся в нем сосуд с манной — Его божественную природу (*Beda. Homiliarum euangelii. 2. 25 // CCSL. Vol. 122. P. 376*). Крышка К. з. (Исх 26. 34) также указывает на Христа, «Который сделался умилованием за наши грехи, запечатлел все, что было в Ветхом Завете, и утвердил» (*Theoph. Bulg. Exr. ad Hebr. 9. 5*). Нумерологическое истолкование размеров К. з. весьма редко встречается в церковной традиции: у Ипполита Римского есть толкование, согласно которому сумма его размеров по длине, ширине и высоте (2,5+1,5+1,5) составляет 5,5 локтей, что «должно указывать на 5500 лет, когда Спаситель, придя от Девы, принес в этот мир Свое собственное тело, т. е. кивот, украшенный внутри Словом, а снаружи Духом Святым» (*Hipp. In Dan. IV 24. 3–5*).

Христологическому направлению в экзегезе следуют сопоставления того, что происходит с К. з., со страданиями Спасителя в земной жизни: образ поставленного на землю К. з. иногда соотносится со словами ап. Павла: «...был же Единородный в смирении и унижении подобно нам (Флп 2. 7) (*Cyr. Alex. De adorat. // PG. 68. Col. 617*). К. з. подвергался бесчестию в плену у иноплемеников подобно тому, как и «Бог Слово, будучи бесстрастен, терпел поругание в восприятии естестве, когда был распят» (*Ephraem Syr. Sermo adversus haereticos, in quo tum ex margaritae tum ex aliorum claris argumentis ostenditur credendum esse sanctam deiparam praeter naturae leges dominum ac deum nostrum pro mundi salute et concepisse et peperisse // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995. Vol. 6. P. 170*).

Продолжает эту линию интерпретация К. з. как символа Пресв. Девы и Богородицы Марии, посредством Которой произошло воплощение Бога Слова (*Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn. I 12. 47*). Свт. Кирилл Александрийский утверждает, что в Своем вочеловечении Бог Слово пребывал «как бы в кивоте, в храме, воспринятом от Девы» (*Cyr. Alex.*

*De adorat. // PG. 68. Col. 597, 661*). Соответственно Пресв. Богородица в трудах древних экзегетов именуется «священным ковчегом» (*Ephraem Syr. Precat. ad dei matrem. 4*), «истинным кивотом» (*Ibid. 9*), «кивотом святыни» (*Greg. Thaum. In Annunt. // PG. 10. Col. 1153*) или «умным кивотом славы» (воєрὰ τῆς δόξης κιβωτέ) (*Ioan. Chrysost. In Christi natalem diem [Spuria] // PG. 61. Col. 737*). Подобно тому как К. з. сиял золотом, Дева Мария, украшенная золотом неземным, «сияла изнутри и снаружи блеском девства» (*Maxim. Taurin. Serm. 42. 92*). Это мариологическое осмысление К. з. получает широкое раскрытие в правосл. богослужении, где Пресв. Богородицу величают: «Ковчег, позлащенный Духом» (см., напр.: 12-й икос акафиста Богородицы—Триодь Постная. Ч. 1. Л. 329 об.), «Ковчег, манну носящий» (богородичен 5-й песни канона в неделю 5-ю по Пасхе авторства Иосифа Прекрасного 4-го гласа — Триодь Цветная. Л. 137), «жизни Ковчег» (богородичен 4-й песни трипеснца 8-го гласа на утрени четверга 5-й седмицы Великого Поста — Триодь Постная. Ч. 1. Л. 301), «невещественный Ковчег Святыни» (слав. «мысленный Кивот священия»; 7-я песнь канона на Рождество Богородицы авторства прп. Андрея Критского 8-го гласа) и т. п.

Др. направление интерпретации — аллегорическая интерпретация К. з. и его отдельных элементов. В кольцах по сторонам К. з. (Исх 37. 3) прп. Ефрем Сирин усматривает символическое отображение Эдемского

сада и его 4 рек (см.: Быт 2. 10), а «стороны кивота указывают на мир видимый и на мир умопредставляемый» (*Ephraem Syr. In Exod. 37*). Сам же К. з., поставленный во Святое Святых, представляет высшее умосозерцание, т. е. умосозерцание Творца (*Ibid. 36*). Климент Александрийский предлагает гностическое истолкование образа К. з., к-рый, с его т. зр., включает в себя человеческое знание и божественную мудрость (*Clem. Alex. Strom. VI 16 [133. 5]*). Само греч. слово κιβωτός, по мнению Климента, происходит от евр. תִּבְוָתָא (в передаче Климента; древнеевр. слово *tēbā* (в status constructus — *tēbat*), используется в ВЗ для обозначения Ноева ковчега, а также корзины из тростника, в к-рую был положен младенец Моисей, см.: Исх 2. 3), и означает «нечто иное» и может быть истолковано как «повсюду одно ради единого». Оно указывает на «Восьмерицу и умопостигаемый космос, или же все обнимающего, бесформенного и невидимого Бога» (*Clem. Alex. Strom. V 6 [36. 3]*). Кроме того, Климент, не ссылаясь на к.-л. предание, утверждал, что на К. з. содержались некие надписи, к-рые относились «к миру умопостигаемому, а потому таинственны и скрыты от большинства» (*Ibid. V 6 [32. 5]*).

Следующее направление интерпретации подразумевает метафорическое использование в аскетической лит-ре образа К. з., значение к-рого в результате переносится на внутреннее состояние человека, когда речь идет о «внутреннем ковчеге» или «ковчеге сердца» (*Greg. Magn. In Evang. 5. 3*). Напр., говорится, что постоянное чтение и размышление над словами Свящ. Писания преобразуют дух человеческий в сокровенный «ковчег завета» (*Ioan. Casian. Collat. 14. 10*). Примером более развернутой интерпретации образа К. з. может служить истолкование рассказа 1 Цар 6. 12 о перенесении К. з. в Вефсамис на коровах, к-рые не уклонялись ни направо, ни налево. Образ коров становится символом верующих, которые, не уклоняясь от прямого пути Божия и размышляя над священными заповедями, «несут ковчег Господа» в своих сердцах (*Greg. Magn. In Evang. 37. 4*). Этот пример в первую очередь предназначен для всех, кто, забывая о своем естестве, намереваются поднять «мысленный ковчег» (*Nil. Exerc. 44*).

Соответственно те, кто несут К. з. в своем «внутреннем знании», по пути праведности приближаются к Ветсамису, т. е. «через познание небесного к месту обитания вечного света» (*Greg. Magn. Moral. VII 42*).

Наконец, еще одно направление интерпретации — историософско-типологическое: в нем К. з. рассматривается как временная святыня ВЗ, утратившая с воплощением Христа свою силу (ср.: Евр 9. 4). Прп. Исаак Сирин полагал, что в К. з. неопостижимым образом обитала неограниченная божественная сила (шехина), которая с наступлением эпохи НЗ его покинула и перешла в Крест Христов, где ей отныне и воздается поклонение (*Isaac Syr. Sermones. 11. 4–6, 13*). В эпоху НЗ «уже нет нужды стоять у ковчега и золотого жертвенника тем, которые имеют в себе самого Владыку всяческих и вступают в общение с Ним всеми способами — и молитвою, и приношениями, и писаниями, и милостынею, и ношением Его внутри себя» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 39. 3 [на Мф 12. 1]*). Т. о., К. з. становится одним из символов участи иудейской религии и всего евр. народа в христ. историософии: «...если же храм не приносил пользы тогда, когда в нем находились херувимы и кивот; тем менее он принесет пользу, когда все это уничтожено, когда Бог совершенно отвратился от него и когда открылось еще больше причин для такого отвращения» (*Ioan. Chrysost. Adv. Jud. 1. 7*).

Различные истолкования образа К. з. связаны с повествованиями о нем в др. библейских книгах. Рассказ о трагической смерти Озы, спутника Давида, неосторожно прикоснувшегося к К. з. (призванный продемонстрировать особый сакральный статус этой святыни — 2 Цар 6. 6–7), становится для христ. истолкователей назидательным примером, предостерегающим всех тех, кто решаются безрассудно и опрометчиво искать священства и принимают его, не будучи призваны Христовой благодатью (*Ephraem Syr. Sermo de sacerdotio // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia / Ed. K. G. Phrantzoles. Thessal., 1988, 1995<sup>r</sup>. Vol. 6. P. 75; Ioan. Chrysost. De sacerd. 7*). Семикратное обнесение К. з. вокруг стен Иерихона сонмом священников предвозвещает почитание и исповедание святыми Христа, Который низвергает всякую крепость диавола (*Cyr. Alex.*

*In Ioan. 6. 68*); кроме того, оно указывает на провозвестие Нового Царства Небесного, с наступлением которого будут разрушены все бастионы и стены мира сего (*Aug. Ep. 55. 6. 11*). К. з. в этом рассказе понимается как символическое указание на Слово Божие, Оно оказывается победителем мира «посредством ума и рассудка, то есть ведения и добродетели» (*Maximus Conf. Ambigua. XIII 5. 9*).

Слова из Пс 131. 8: «Стань, Господи, на [место] покоя Твоего, Ты и ковчег могущества Твоего (в LXX — «святыни Твоей» — τὸ ἁγίασματὸς σου)», по мнению ряда древних толкователей, указывают на святую плоть воскресшего Господа (*Athanas. Alex. In psalm. 131. 8 // PG. 27. Col. 521; Aug. In Ps. 132. 8; Orig. Fragm. in Ps. 131. 8 [Dubia]; Ioan. Chrysost. In Jordanem fluvium [Spuria] // PG. 61. Col. 726*).

По мнению свт. Андрея Кесарийского, упоминание в Книге Откровения св. Иоанна Богослова о явлении К. з. в последние времена сквозь отверстие небеса (Откр 11. 19) «означает открытие благ, уготованных святым» (см.: Кол 2. 3, 9) (*Andr. Caes. Apos. XI 33*).

*А. Е. Петров*

**КОВЫЛИН** (Кавылин) Илья Алексеевич (20.07.1731, с. Писцово Костромского у. и пров. Московской губ. (ныне Комсомольского р-на Ивановской обл.) — 21.08.1809, Москва), деятель старообрядческого беспоповского федосеевского (старопоморского) согласия (см. *Федосеевцы*), основатель *Преображенского кладбища* в Москве, полемист. Род. в семье оброчных крестьян кн. А. Б. Голицына, принадлежал к православной Церкви. К. получил вольную, со временем стал купцом 1-й гильдии, владельцем кирпичных заводов в Москве (на Введенских горах, между Семёновской и Преображенской заставами). К. сошелся с немногочисленными московскими федосеевцами, тайно собиравшимися на берегу р. Хапиловки, в результате бесед с ними решил присоединиться к старообрядчеству. Немалое значение имело знакомство с «главным пастырем и учителем феодосианской церкви в Москве» Ильей Ивановичем, который крестил К. в старообрядчестве с наречением имени Василий в 1768 г. (*Попов. 1869. С. 131*).



*И. А. Ковылин.  
Портрет. 10–40-е гг. XIX в.  
(частное собрание)*

В 1771 г., когда в Москве свирепствовала эпидемия чумы, правительство обратилось к горожанам с просьбой на свои средства учреждать карантинные дома и лазареты. К. подал прошение об устройстве на Земляном валу, напротив с. Преображенского, карантина и кладбища и получил разрешение построить больницу. Между Семёновской и Преображенской заставами появились карантинные бараки, деревянная часовня для отпевания умерших и Преображенское кладбище. Карантин сразу же стал центром федосеевского согласия, где активно насаждалось учение федосеевцев, многие больные принимали здесь старообрядческое крещение. После прекращения эпидемии в карантине осталось жить множество выздоравливающих: «Живущих же во обители тогда вмещалось до 500 человек обоего пола, имело 3 тыс. прихожан в Москве, посещавших его моленные» (Красный устав. Ч. 2. Л. 319). Для устройства молитвенной жизни в Преображенском карантине К. обратился к наставникам в *Стародубье* (широко бытующее мнение о преемственности Преображенского кладбища от *Выголексинского общежительства* неверно). Петр Фёдоров привез из Стародубья причетниц, к-рые «установили чин служения сообразно федосеевским обычаям, при том обучали уставному письму певчих» (*Попов. 1870. С. 122*). Карантин был преобразован в общежительство для вдов и сирот.

В 1771 г. состоялась поездка федосеевцев во главе с К. на Выг с целью убедить выговцев вернуться к старо-

поморским установлениям, прежде всего отказаться от моления за имп. власть и от снисходительного отношения к новожёнам (см. в ст. *Брак*). Взаимопонимания достичь не удалось, и федосеевцы подготовили «Статьи соборные в сохранение от поморцев» (14 статей), принятые ок. 1772 г. К. много внимания уделял полемике со сторонниками «бессвященнословных браков» (браков, заключенных без благословения священника). Он просил С. С. Гнусина собрать «экстракт» из главных положений брачников и подготовить на них опровержение, что нашло отражение в сочинениях Гнусина, созданных в 1805 г.: «О браках новожённых» (2 кн.) (РГБ НИОР. Ф. 98. № 898, список 2-й пол. XIX в., содержит обращение к «высокомилостивому отцу Илье Алексеевичу»), «На неподобных новожёнов» (Там же. Ф. 17. № 78).

В кон. 70-х гг. XVIII в. Преображенское кладбище заняло ведущее положение в федосеевском согласии. К., официально никогда не являвшийся руководителем общины, пользовался большим влиянием не только в Москве, но и среди всех последователей старопоморства. Расширялась и украшалась территория богадельни. В 1784 г. были воздвигнуты соборная часовня в честь Успения Пресв. Богородицы, жилые строения, где жили более тысячи призреваемых. В 1805–1808 гг. на мужской половине общины возвели надвратную Крестовоздвиженскую часовню. В 1805 г. на жен. дворе появилось 6 каменных строений с моленными (по проекту архит. Ф. К. Соколова): Покровской, Всемилоостивого Спаса, Преображенской (над воротами), Богоявленной (и прп. Зотика) в больничных палатах, Успенской (а также Иоанна Богослова и Николы Чудотворца) и Ильинской. Все здания были сооружены из кирпича ковылинских заводов. К. пожертвовал богадельне личное имущество в 300 тыс. р. Он был известен как собиратель предметов древности, в частности икон. Во многом благодаря авторитету К. число прихожан Преображенского кладбища достигло 10 тыс. чел.

К. вместе с единомышленниками разработал «Устав богаделенного дома на Преображенском кладбище», утвержденный 15 мая 1809 г., по которому старообрядческая община была освобождена от надзора ду-

ховной консистории. К. был избран пожизненным попечителем Преображенского кладбища. Возвращаясь из С.-Петербурга после утверждения «Устава...», К. заболел и вскоре скончался; погребен на Преображенском кладбище, надгробие сохраняется. Именем К. названы переулочек и тупик близ Преображенского кладбища в Москве. На Преображенском кладбище отмечалось 100-летие со дня смерти К.: 21 авг. 1909 г. были отслужены панихида в муж. летней моленной и лития на могиле.

Полемические сочинения К. выявлены и атрибутированы частично. Н. И. Попов опубликовал 1-й чин оглашения «входящих в православную веру» (Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. М., 1864. Т. 1. Вып. 2. С. 83–101); «Статьи примирительные, поданные для подписания филипповскому наставнику Алексею Яковлеву (Балчужному)», 1780 г. (Попов. 1870. С. 38–42); «Рассмотрение, кто от сотворенной твари паче всех согрешит, на небеси и на земли», 1808 г. (Там же. С. 70–88). Ряд сочинений К. обнаружил и издал А. И. Мальцев: письмо Луке Терентьевичу в Саратов от 29 апр. 1808 г.; письмо Петру Федоровичу в Поморье от 23 февр. 1777 г.; «Поданные вопросы Ильею Алексеевым в Москве тому же Алексею Яковлеву, что на Балчюге, в лето 7290» (Мальцев. 2006. С. 513). Сообщение, что «весьма мудрые» поучения К. были напечатаны в Лейпциге в 1846 г. на нем. языке (*Быковский*. 1907. С. 19), представляется сомнительным.

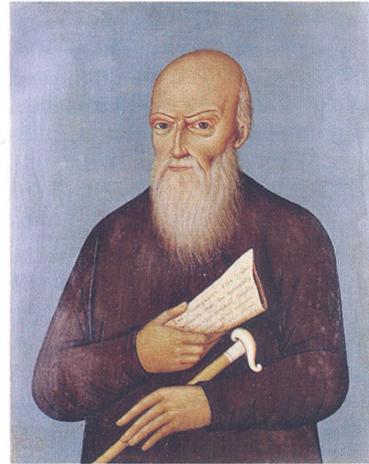
Арх.: ГИМ. Шук. № 150. Л. 2 об., 3 об.; РГБ НИОР. Ф. 17. № 81.21.

Ист.: *Маркелов Г. В.* Дегуцкий летописец // Древлехрамление Пушкинского Дома: Материалы и исслед. Л., 1990. С. 233–235; Деяния Собора Старообрядческой Поморской Церкви Христовой, 1988 г. Vilnius, 1991. С. 22; Красный устав. Б. м., б. г.

Лит.: Федосеевцы. История Преображенского кладбища // *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 3–33; *Попов Н. И.* Материалы для истории беспоповичинских согласий в Москве: федосеевцев Преображенского кладбища и поморцев монинского согласия // ЧОИДР. 1869. Кн. 2. Отд. 5; То же. М., 1870; *Быковский И. К.* Преображенский приход старообрядцев-федосеевцев старопоморского благочестия в Москве. М., 1907; Преображенской обители в Москве 230 лет: 1771–2001 // Календарь на 2001 г. христиан древлеправославно-кафолического исповедания и благочестия старопоморского согласия. М., 2001. С. 86–87; *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповичские согласия в XVIII–XIX вв. Новосибир., 2006.

Е. А. Агеева

**Иконография.** Сохранилось неск. живописных и гравированных изображений К., вероятно исполненных в Москве по заказам федосеевцев. В частном собрании находится портрет на холсте, предположительно созданный при жизни или вскоре после кончины основателя духовного центра на Преображенском кладбище (возможно, копия с более ран-



И. А. Ковылин.

Портрет. 2-я четв. XIX в. (ЕИХМ)

него портрета). К. представлен погрудно, вполоборота влево, на сером фоне, в темно-синей одежде, на груди на алой ленте — золотая медаль с портретом имп. Александра I («За усердие?»). В правой руке свернутый свиток с текстом: «Лучше имя доброе, нежели богатство многое...» (Притч 22. 1–2). У К. лицо с характерными портретными чертами: высокий лоб с залысинами, редкая прямая борода с сединой. Живописный портрет подобной иконографии хранился в собрании М. И. Чуванова.

Другой дошедший до нас портрет К. 1-й трети XIX в. (ЕИХМ), происходящий из коллекции М. Н. Бардыгина, выполнен в иконописной стилистике и технике на деревянной основе размера пядницы; нимб и именная надпись отсутствуют. Образ поясной, на голубоватом фоне, видна левая рука с посохом, на свитке текст: «Кто Православную веру усердно соблюдает, того она прославляет и от бед избавляет, по преставлении ж царствия небесного подобляет, и с Богом соединяет». Конец надписи и сам тип портрета-иконы со стилизованными моделировками форм, хотя и сохраняющего индивидуализацию внешнего облика, косвенно свидетельствуют о том, что произведение появилось уже после смерти К.

К изводу живописных портретов восходят эстампы с изображением К., предназначенные для книжных иллюстраций или отпечатанные в виде отдельных листов. На посмертном гравированном портрете 10–30-х гг. XIX в. работы А. Афанасьева в технике пунктира

(издан «иждивением» С. И. Стукачёва, ГИМ) К. запечатлен сидящим возле стола с книгами, с тем же свитком в руке и медалью на шейной ленте. Погрудный портрет, награвированный Рябининым, помещен в книге Ф. В. Ливанова (Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. СПб., 1872. Т. 3). Текст книги Н. И. Попова (Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феодосеевцев Преображенского кладбища и поморской [часовни] Монинского согласия. М., 1870) иллюстрирует московская литография 1869 г. в овале с тем же типом изображения (один из оттисков — в РГБ).

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1051; Старообрядческий церк. календарь на 1971 г. Вильнюс; Рига; М., 1971. Вкл.; Тайна старой веры: Буклет выст. / ГИМ. М., 2005. С. 15. Кат. 6; *Зеленина Я. Э.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 143, 147. Ил. 117.

Я. Э. З.

**КОДЕКС ФЕОДОСИЯ** (лат. *Coдекс Theodosianus*), один из важнейших памятников постклассического рим. права, первый офиц. сборник конституций рим. императоров; составлен по распоряжению имп. *Феодосия II*, был обнародован в вост. части Римской империи 15 февр. 438 г. и вступил в силу 1 янв. 439 г.

Издание К. Ф. было одним из значительных этапов систематизации рим. права, к-рая началась с создания Законов XII таблиц (451–449 до Р. Х.), продолжилась затем в неосуществленных планах кодификации Юлия *Цезаря*; в Вечном Эдикте Сальвия Юлиана, который осуществил в нач. II в. по поручению имп. *Адриана* окончательную систематизацию преторского права; в кодексах имп. конституций (в Грегориановом и Гермогениановом кодексах) и завершилась созданием *Институций Юстиниана*, *«Дигест» Юстиниана* и *Кодекса Юстиниана* в 528–534 гг. Некоторые исследователи выражают мнение (см., напр.: *Falchi*. 1989. P. 242; *Varone Adesi*. 1998. P. 77. N 64; *Сильвестрова*. 2007. С. 8–15), что завершением процесса систематизации рим. права можно считать и создание *«Василик»* или же всю работу по «очищению древних законов», предпринятую императорами Македонской династии *Василием I Македонянином* и *Львом VI Мудрым* во 2-й пол. IX — нач. X в. Язык К. Ф. — латынь (единственное исключение — написанное на греческом постановление CTh. IX 5. 4; см.: *Stolte*. 2008).

**Создание К. Ф. Предпосылки систематизации.** Непосредственными предшественниками К. Ф. считаются составленные в кон. III в. в правление имп. *Диоклетиана* Грегорианов и Гермогенианов кодексы, к-рые также представляли собой сборники имп. постановлений, однако не получили офиц. признания. Оригинальный текст кодексов не сохранился, за исключением недавно обнаруженных фрагментов Грегорианова кодекса (*Corcoran, Salway*. 2010. S. 677–678). О составе кодексов можно судить по их фрагментам, включенным в более поздние своды, в основном в Кодекс Юстиниана. Грегорианов кодекс состоял по меньшей мере из 13 книг. В него вошли преимущественно частные имп. рескрипты, а также эдикты и письма, начиная с правления имп. *Адриана* и заканчивая правлением имп. *Диоклетиана*. Затем в Гермогенианов кодекс были добавлены имп. постановления нач. IV в.

Гермогенианов кодекс включал в себя одну книгу и состоял почти исключительно из частных рескриптов от 293–294 гг. Его автором был юрист *Аврелий Гермогениан*, *magister libellorum* (чиновник имп. канцелярии, который должен был рассматривать просьбы частных лиц, адресованных императору, и готовить проекты ответов — собственно рескриптов — на эти обращения) имп. *Диоклетиана*. Он, по всей видимости, использовал в своем сочинении рескрипты, к-рые составил, исполняя должностные обязанности.

Что касается Грегория (*Gregorius*), или Грегориана (*Gregorianus*), то о нем ничего не известно (*Turpin*. 1987. P. 625. N 19).

Оба кодекса имели характер частных собраний имп. конституций (*Wenger. Quellen*. S. 534; вопреки общепринятому мнению офиц. характер сводов отстаивается в: *Turpin*. 1987. P. 620, 624–626; о кодексах см.: *Liebs*. 1964; *Cenderelli*. 1965; *Corcoran*. 2000. P. 25–42, 85–94).

Создание этих кодексов не могло решить проблему систематизации имп. конституций, которые в эпоху поздней империи становятся основным источником права. На протяжении IV в. было принято большое количество имп. конституций различного рода, поэтому назрела потребность в создании нового кодекса.

Существенной проблемой, требовавшей решения, являлась и необ-

ходимость систематизации т. н. права юристов. Юридическая доктрина по-прежнему оставалась одной из форм позитивации права, хотя и получила значение субсидиарного (дополнительного) источника права по отношению к имп. конституциям. Нормативно-правовой материал, представленный в сочинениях рим. юристов классического периода, необходимо было упорядочить, организовать т. о., чтобы исключить из него устаревшие положения, устранить противоречия и сделать его удобным для практического использования.

Издание К. Ф. преследовало определенные задачи, одной из которых было удовлетворение информационных потребностей юридической практики в рамках реализации программы обеспечения определенности права. Избыточность правоустановительных актов, неясность и противоречивость правовых норм приводили к негативным последствиям в области правового регулирования различного рода отношений, и прежде всего к произволу судей при разрешении споров в судах. Проблема неопределенности правовых установлений ясно осознавалась уже в IV в. Так, 2-й пол. IV в. датируется соч. *«De rebus bellicis»* (О военных делах), в к-ром оставшийся неизвестным автор указывает на необходимость очистить право от противоречий и обеспечить определенность правовых норм (*De rebus bellicis*. XXI 1; см.: *Thompson*. 1952. P. 105). В 1-й новелле имп. *Феодосия II* от 438 г. также указывается на общее состояние неопределенности правовых норм до издания К. Ф.: «Добы никто... не спорил, а не помещает ли нам огромное количество сочинений, разнообразие исков и сложность оснований... не преграждает ли стеной, словно густой туман спустившейся на землю тьмы, доступ к знаниям... масса... постановлений, мы сочли именно это действительной задачей Нашего правления и, разогнав тьму благодаря сжатости изложения, пролили свет на императорские постановления» (*Novell. Theod. Ipr.*).

**Программа 429 г.** Первоначальная программа создания К. Ф. 429 г. (CTh. I 1. 5) отличалась от проекта 435 г. (CTh. I 1. 6). Программа 429 г. предполагала неск. стадий систематизации правоустановительных актов. Имп. *Феодосий II* предписывал



собрать все имп. конституции, изданные имп. св. Константином и последующими императорами. В новый законодательный свод должны были войти только те конституции, которые были изданы в форме эдикта и «всеобщего закона» (*lex generalis*). Новый свод должен был быть составлен по образцу Грегорианова и Гермогенианова кодексов, что означало признание со стороны имп. власти юридической силы «диоκληтиановых» кодексов. Использование предшествующих кодексов должно было повлиять и на методы работы составителей К. Ф., и на его структуру: нек-рые исследователи полагают, что он построен в соответствии с порядком расположения материала имп. конституций в «диоκληтиановых» сводах (*Scherillo*. 1934).

В программе 429 г. определяются методы работы составителей с нормативно-правовым материалом: конституции можно разбивать на отдельные фрагменты и размещать их в хронологическом порядке, с указанием даты принятия каждого акта и имен консулов, в различные титулы, в к-рых должны содержаться правовые нормы, регулирующие однотипные правоотношения. Отдельные фрагменты конституций могут не воспроизводиться в тексте кодекса: в него должны быть помещены только те части конституций, к-рые выражают суть соответствующих норм права.

Согласно провозглашенной цели создания К. Ф., он предназначен для «профессионального рвения правоведов» (*scholasticae intentioni diligentiorum*). На основании этого выражения большинства исследователей пришли к выводу, что первый кодекс, созданный Феодосием, как и Грегорианов и Гермогенианов кодексы, предназначался для ученых-юристов (*diligentiores*), к-рым в соответствии с их «научным рвением» (*scholastica intentio*) подобает знать не только действующие, но и утратившие юридическую силу нормативно-правовые акты (*Wenger*. Quellen. S. 536; *Schulz*. 1946. P. 281). Однако термин *diligentiores* обозначает скорее лиц, сведущих в праве, а термин *scholasticus* — правоведа, адвоката. Поэтому более адекватной представляется интерпретация, согласно которой новый кодекс был предназначен для юристов в целом, прежде всего адвокатов. Они должны были знать и уже отмененные норматив-

ные акты, к-рые продолжали в какой-то мере действовать и распространялись на делящиеся отношения, возникшие до их отмены (*Turpin*. 1987. P. 621–622; *Manfredini*. 1981. P. 394. N 11).

Второй этап систематизации предусматривал издание еще одного кодекса. Из 3 кодексов — Грегорианова, Гермогенианова и нового — предполагалось создать 4-й, в каждом титуле которого вместе с имп. конституциями поместить фрагменты сочинений классических юристов. В этом кодексе следовало устранить все противоречия и неясности, а называться он должен был в честь самого императора, т. е. Кодексом Феодосия. Ему придавалось значение «жизненного руководства» (*magisterium vitae*). Согласно общепринятой т. зр., имп. Феодосий II действительно намеревался систематизировать «право юристов» и поместить фрагменты сочинений классических юристов в свой 2-й кодекс (*Gaudemet*. 1965. Col. 1216; *Archi*. Teodosio II. 1976. P. 27; *Barone Adesi*. 1998. P. 77; *Bianchini*. 1976).

Нек-рые исследователи полагают, что составление кодекса «жизненного руководства» не предполагало систематизации «права юристов» и в него не должны были войти фрагменты юридических сочинений (*Ebrard*. 1949; *Idem*. 1953. P. 583–586; *Manfredini*. 1981. P. 409–410. N 46). Вместе с тем сторонники общепринятой т. зр. и их оппоненты согласны в том, что юридической доктрине в любом случае придавалось значение субсидиарного источника права.

По мнению большинства исследователей, если бы программа 429 г. по созданию кодекса «жизненного руководства», включающего в себя имп. конституции и фрагменты сочинений юристов, была реализована полностью, имп. Юстиниану I не пришлось бы проводить систематизацию правоустановительных актов столетие спустя. План 429 г. был по неустановленным причинам реализован только частично.

**Программа 435 г.** В первую очередь имп. Феодосий II отказался от проекта включения в новый кодекс фрагментов сочинений классических юристов. Вместо этого в К. Ф. вошел знаменитый «закон о цитировании» (*lex citandi*), как принято называть фрагмент изданной в 426 г. конституции имп. *Валентиниана III*

(CTh. I 4. 3). «Законом о цитировании» была придана общеобязательная юридическая сила положениям неск. авторитетных юристов: Гая, Папиниана, Павла, Ульпиана и Модестина; признавалось правовое значение положений и ряда др. рим. юристов классической эпохи.

В программе 435 г. предусматривалось издание только одного кодекса имп. конституций. В К. Ф. должны были войти имп. конституции, изданные в форме эдикта и действовавшие в отдельных провинциях, хотя в первоначальном варианте программы предписывалось включать только те конституции, к-рые были изданы в форме эдикта и действовали на всей территории империи. Причину подобного отступления от первоначального замысла исследователи усматривают в практических трудностях, с к-рыми столкнулись составители К. Ф. при собирании конституций, когда невозможно было в существующих имп. или частных архивах найти оригинал конституции императора, действующей на всей территории империи, и приходилось использовать текст конституции, содержащей аналогичную норму, но изданной для отдельной провинции или городской общины (*Matthews*. 2000. P. 60–61). Кроме того, существенно расширились полномочия составителей кодекса по редактированию текстов имп. конституций.

**Комиссия (комиссии) составителей.** Члены комиссии составителей К. Ф. перечислены в программах 429 и 435 гг. (CTh. I 1. 5–6). В первом случае названы 9 человек, и все они, за исключением одного юриста (адвоката), являются имп. чиновниками высокого ранга, занимавшими высшие посты в служебной иерархии империи. Комиссия составителей была тесно связана с имп. советом (*consistorium* — *Falchi*. 1995). Нет точных данных о том, была ли в 435 г. сформирована новая комиссия или же был просто расширен состав комиссии 429 г., а на место выбывших членов комиссии назначены новые, однако между комиссиями, несомненно, существовала преемственность — упомянуты нек-рые из тех, кто уже были названы в составе комиссии 429 г. В комиссию 435 г. входило 16 чел., все они также были высокопоставленными чиновниками; двое из них названы «знатоками права» (*iuris doctores*); возглавил



комиссию, по-видимому, консул (с 431) Антиох Хузон (*Honoré*. 1998. P. 116–117).

**Введение К. Ф. в действие.** Работа над созданием К. Ф. была завершена в 437 г. Имп. Феодосий II конституцией от 15 февр. 438 г. (*Novell. Theod. I*) вводит К. Ф. в действие с 1 янв. 439 г. в Восточной империи. Отменяются имп. конституции, принятые со времен имп. св. *Константина I Великого*. В судах позволяется ссылаться (за немногими исключениями) только на вошедшие в К. Ф. конституции, причем только на ту их редакцию, к-рая приведена в нем. Те имп. постановления, к-рые относятся к периоду до имп. Константина Великого, в частности те, к-рые вошли в Грегорианов и Гермогенианов кодексы и не были отменены последующими имп. конституциями, сохраняли юридическую силу.

Конституции, изданные императорами вост. или зап. частей империи после обнародования К. Ф., вступают в силу в др. ее части только после их утверждения императором этой части посредством издания собственного постановления (*Novell. Theod. I*). Вступление в законную силу К. Ф. знаменует собой разделение *de iure* Римской империи на Западную и Восточную, фактически случившееся раньше — в 395 г.

К. Ф. вступил в силу в Западной империи, по-видимому, после утверждения сенатом Рима на внеочередном заседании; протокол заседания сохранился и был опубликован Т. Моммзенем (*Gesta Senatus Romani de Theodosiano publicando*, Постановление рим. сената об опубликовании К. Ф.— *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis* / Ed. Th. Mommsen. B., 1905. Pars 1. Vol. 1. P. 1–4). Как убедительно показала итал. исследовательница Л. Атцери, этот документ следует датировать 25 мая 438 г.; заседание сената, т. о., состоялось во 2-й пол. мая 438 г. (*Atzeri*. 2008. P. 129–132). В протоколе воспроизведены обращенная к сенаторам речь префекта претория Италии Фауста, текст имп. конституции 429 г. (*СTh. I 1. 5*), а также аккламации сенаторов. Большинство исследователей полагают, что именно на этом заседании сената К. Ф. был официально принят для западной части империи (*Wenger. Quellen*. S. 538; *De Marini Avonzo*. 1975. P. 130–133; *Gaudemet. La formation*. 1957. P. 51). Вместе с тем не сохранилось

к.-л. постановления имп. Валентиниана III, аналогичного конституции Феодосия II, о введении К. Ф. в действие в Западной империи: в протоколе заседания сената подобное постановление не упоминается. Высказывались сомнения в том, что на этом заседании состоялось офиц. утверждение и принятие К. Ф. для Запада. Как полагает Атцери, заседание было одним из этапов офиц. обнародования К. Ф. на Западе, а введен в действие он был несохранившимся, принятым еще до заседания сената постановлением имп. Валентиниана III (*Atzeri*. 2008. P. 171–211). По мнению Б. Сиркса, офиц. рецепция К. Ф. на Западе вообще не было, а на заседании сената К. Ф. был лишь представлен сенаторам и одобрен ими. В то же время в Западной империи несомненно признавался нормативный характер К. Ф. Как полагает Сиркс, К. Ф. постепенно стал на Западе авторитетным сборником имп. постановлений (аналогично Грегорианову и Гермогенианову кодексам — *Sirks*. 1986; *Idem*. 2007. P. 198–214).

**Источники К. Ф. Виды источников и их происхождение.** В соответствии с программными конституциями *СTh. I 1. 5* и *СTh. I 1. 6* в К. Ф. должны были войти «всеобщие законы» (*leges generales*), т. е. «всеобщие» имп. конституции и конституции, приравненные по своей юридической силе к эдиктам (*edictales generalesque constitutiones*). Определение «всеобщего закона» приводится в конституции имп. Валентиниана III от 426 г., фрагмент к-рой воспроизведен в Кодексе Юстиниана (*CJ. I 14. 3*). Согласно этой конституции, к «всеобщим законам» должны были быть отнесены послания императора сенату, имп. эдикты и имп. постановления, которые наместники провинций должны были опубликовать в форме собственных эдиктов. Моделью «всеобщего закона» служил имп. эдикт, для к-рого образцом в свою очередь стал эдикт римского магистрата (*Schwind*. 1940. S. 130). Основной особенностью имп. эдикта, отличавшей его от др. видов правовых актов, издававшихся императором, было наличие в нем общеобязательных правовых норм (*Van der Wal*. 1981). Действие эдикта могло распространяться на всю империю, на часть империи, на отдельную провинцию или на город (*Voci*. 1985).

Большую часть К. Ф. составляют письма (послания) императора высшим чиновникам, прежде всего префектам претория, а также викариям и проконсулам провинций; в К. Ф. включены и имп. послания сенату. Публикация имп. постановления в форме эдикта наместника провинции или принятие сенатом послания императора в форме сенатус-консульта (постановления сената) имело правовые последствия, однако ни наместник, ни сенаторы не могли в эпоху поздней империи изменить нормативно-правовое содержание имп. письма. По этой причине подобные письма приобрели юридическую силу собственно имп. эдиктов. В К. Ф. получили преобладание не имп. эдикты или сенатус-консульты, а имп. письма наместникам провинций (*leges edictales*) и послания сенату (см.: *Sirks*. 1986; *Idem*. 2007. P. 85, 86; *Van der Wal*. 1981).

В К. Ф. вошли также нек-рые рескрипты (предположительно *СTh. II 8. 22*; *XII 1. 166*) и фрагменты протоколов судебных заседаний, возглавлявшихся императором (*СTh. VIII 15. 1*).

Ряд важных имп. постановлений («всеобщих законов»), о существовании к-рых известно из К. Ф. и из др. источников, в К. Ф. не вошел. Так, приведен лишь небольшой фрагмент обширного эдикта Константина «*De accusationibus*» (Об обвинениях — *СTh. IX 5. 1*); не были включены известные по эпиграфическим источникам постановления императоров Валентиниана и Валента об управлении городским имуществом и о созыве провинциальных собраний. Не была включена имп. конституция о епископском суде, известная по Сирмондиевым конституциям (*Const. Sirm. 1*). В К. Ф. есть ссылки на имп. постановления, которые в тексте не приведены (*СTh. I 15. 5*; *VI 31. 1*; *XI 7. 11*). Причинами подобных лакун могут быть плохая сохранность нек-рых книг К. Ф., неполнота использовавшихся при его составлении архивов, спешка или небрежность составителей (*Manfredini*. 1981. P. 387; *Sargenti*. 1995).

По вопросу использования составителями К. Ф. архивов в науке существует две т. зр. Согласно одной из них, выдвинутой О. Зеком (*Seeck*. 1919; в наст. время этой концепции придерживается, напр., Дж. Мэтьюс: *Matthews*. 2000. P. 60–61, 68), использовался не только архив имп. кан-



целярии в К-поле, но и зап. имп. архив в Равенне, а также провинциальные архивы документов, прежде всего архивы канцелярий наместников провинций. В том случае, когда в подписи к фрагменту имп. конституции, приводимому в К. Ф., указывается место получения постановления (асцепта...) или его публикации (пропозита...), речь идет, по мнению Зека, об экземпляре, обнаруженном составителями в провинциальном архиве. Следов., если в подписи указывается только место принятия постановления (data...), можно сделать вывод, что оно находилось в центральном архиве. В некоторых случаях составители могли размещать в К. Ф. фрагменты одной и той же конституции, обнаруженные в разных архивах.

Представитель др. т. зр.— Сиркс, напротив, полагает, что составители пользовались лишь центральными архивами. В имп. канцелярии регистрировались и копировались все имп. послания, высылаемые провинциальным чиновникам с указанием имени получателя, поэтому составители К. Ф. пользовались, за редкими исключениями, архивами имп. канцелярий К-поля, Рима и Равенны, для того чтобы найти соответствующие имп. послания, обладавшие признаками «всеобщих законов» (Sirks. 2007. P. 109–138). Составители могли также пользоваться и архивами префектов претория в К-поле и Риме. Кроме того, наместники провинций обязаны были вести протоколы (акта) собственной деятельности, в к-рых регистрировались и копировались все полученные и отправленные офиц. письма (ср.: P. Chester Beatty Panopolis // Papii greci e latini: Pubblicazioni d. Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Firenze, 1932. Vol. 10. N 1125; *Lyd. Mag.* 3. 27). Как полагает Р. Дельмер, копии протоколов наместники должны были отсылать в имп. канцелярию, поэтому составители К. Ф. могли использовать копии соответствующих записей провинциальных наместников, хранящиеся в центральных архивах (Les lois religieuses. 2005. P. 16–17).

Не существует единого мнения относительно того, вошли ли в К. Ф. помимо действующих имп. конституций также конституции, утратившие юридическую силу. Исследователи основывают свои суждения по этому поводу только на анализе

вводных конституций К. Ф. и не рассматривают правоприменительную практику, связанную с имп. постановлениями, включенными в него (Archi. Teodosio II. 1976. P. 36–37, 51–53).

**Редактирование текстов императорских конституций. Проблема интерполяций. Leges geminatae (повторяющиеся постановления).** В К. Ф. вошли лишь фрагменты имп. конституций — нет ни одного имп. постановления, к-рое было бы приведено целиком. Сокращая имп. постановления, составители должны были исключить из текста конституции всё, «не относящееся к сути нормы» (ad vim sanctionis non pertinentia), т. е. не имеющие правового значения фрагменты, и оставить только тот текст, который выражал содержание нормы права (CTh. I 1. 5–6). Они могли разбивать текст имп. конституций на отдельные фрагменты и помещать их в определенные титулы в соответствии с тематическим содержанием. Зачастую составители вставляли слова «после прочего» (post alia) или «и так далее» (et cetera) соответственно в начале или в конце воспроизводимого фрагмента конституции, дабы тем самым обозначить, что остальные фрагменты этой же конституции помещены в др. разделы К. Ф. Примером подобного деления имп. постановления на множество фрагментов является конституция имп. Валентиниана III от 7 нояб. 426 г., к-рая была распределена по разным книгам и титулам (CTh. I 4. 3; IV 1. 1; V 1. 8; VII 13. 6; VIII 18. 9–10; 19. 1). Кроме того, неск. фрагментов этой конституции сохранилось только в Кодексе Юстиниана (CJ. I 14. 2–3; 19. 7; 22. 5; VI 30. 18), что предположительно объясняется плохой сохранностью первых книг К. Ф., куда эти фрагменты могли быть первоначально включены.

Вместе с тем полномочия составителей К. Ф. по редактированию текста имп. конституций не были столь широкими, как права составителей Кодекса Юстиниана. В основном текст сокращался, напр. устранялись указания на обстоятельства издания конституции (occasio legis — Van der Wal. 1980). Сопоставление текстов имп. постановлений, известных из др. источников (напр., из Сирмондиевых конституций), с фрагментами этих текстов в К. Ф. показало, что в отличие от Кодекса Юстиниана

в К. Ф. тексты конституций воспроизводятся достаточно близко к оригиналу. В результате поиск в тексте К. Ф. интерполяций, сделанных его составителями, оказался непродуктивным (Honoré. 1998. P. 152–53).

Разделение имп. конституций на фрагменты привело к тому, что в К. Ф. имеются ошибки, связанные, как правило, или с повторением одного и того же фрагмента в разных титулах (leges geminatae), или с размещением фрагментов одной и той же конституции последовательно в одном и том же титуле (leges in eodem titulo divisae). Наименьшее количество повторений одних и тех же фрагментов (иногда с небольшими изменениями) приходится на первые 4 книги К. Ф.; в тексте 6–12-й книг число повторений растет, наибольшее количество повторений одних и тех же фрагментов приходится на 16-ю книгу (Gaudemet. Un problème de la codification théodosienne. 1957). Чаще всего одни и те же фрагменты, в большинстве случаев имеющие между собой лишь небольшие различия, приводятся в разных книгах. В тех немногих случаях, когда фрагмент приводится неск. раз в одном и том же титуле, можно предполагать, что это ошибка составителей, обусловленная плохой организацией работы или спешкой; ошибку могли сделать не во время подготовки текстов, а на этапе их копирования и включения в К. Ф. В ряде случаев формальные повторения по существу таковыми не являются, поскольку между якобы одинаковыми текстами есть определенные различия (напр., по сфере их территориального действия: CTh. XV 7. 4 (Рим) и XV 7. 9 (Африка) — Sirks. 2007. P. 160–162).

Еще одна особенность К. Ф.— последовательное размещение в титуле фрагментов одной и той же конституции, имеющих различное нормативно-правовое содержание; оно встречается с наибольшей частотой в книгах 6–12 и 16. Обнаружившая этот факт итал. исследовательница М. Бьянкини связывает его с особенностью работы комиссии составителей, а точнее, со сменой комиссии, работавшей по программе 429 г., комиссией 435 г. По ее мнению, 1-я комиссия успела только собрать необходимый нормативно-правовой материал, а 2-я комиссия, действуя в спешке, не смогла распределить его по надлежащим титулам



и ограничилась включением в один и тот же титул фрагментов одного и того же постановления. Проблема не коснулась книг, посвященных частному праву, поскольку в этой области составители могли руководствоваться моделью, предложенной в Грегориановом и Гермогениановом кодексах, и им не нужно было разрабатывать новые титулы (*Bianchini*. 2003).

**Датировка конституций.** Обязательным элементом оформления имп. постановления было указание времени его принятия. Кроме того, имп. Феодосий II предписал расположить в каждом титуле К. Ф. фрагменты имп. конституций в хронологическом порядке (СTh. I 1. 5–6). Поэтому все (или почти все) имп. конституции, помещенные в К. Ф., содержат указание дня их принятия и имен консулов, избранных в год их принятия. Эти данные содержатся в подписи (*subscriptio*) конституций. В заглавии (*inscriptio*) конституций указываются имена издавших их императоров, а также адресаты имп. эдиктов или посланий (писем).

Данные в заглавиях и подписях приведены в К. Ф. с многочисленными ошибками, связанными с неверным указанием дня или месяца принятия конституции, имен консулов, дат принятия и издания конституции, имен принявших конституцию императоров и т. п. Напр., ошибки в именах императоров связаны с тем, что составители вместо перечисления императоров используют нередко формулу «тот же самый Август» или «те же самые Августы» в том случае, когда последующий фрагмент одного и того же титула атрибутируется тем же императором, что и предшествующий ему текст. Так, в 5-м титуле 16-й кн. в качестве императоров, принявших 5-ю конституцию, указаны Грациан, Валентиниан II и Феодосий I (СTh. XVI 5. 5). В последующих конституциях титула (СTh. XVI 5. 6–16) используется формула «те же Августы», тогда как конституции 12–16 были приняты после смерти Грациана (383). Другие ошибки (напр., неверное указание консулов, дня и/или месяца) могут быть связаны с неточными архивными данными, небрежностью и поспешностью составителей, ошибками переписчиков. Самое раннее постановление, включенное в К. Ф., — СTh. X 10. 1 от 313 г. (2-й его фрагмент, судя по

всему, — СTh. XIII 10. 1); самое позднее — СTh. VI 23. 4 от 437 г. (см.: *Mommsen*. 1905. P. CCIX–CCCVI).

**Структура.** К. Ф. состоит из 16 книг, разделенных на титулы. Каждый из титулов содержит расположенные в хронологическом порядке фрагменты имп. конституций, регулирующих к.-л. область правоотношений (правовой институт). К. Ф. построен в основном по традиционной для классических рим. юридических сочинений схеме, т. е. в соответствии с системой Вечного Эдикта (*Scherillo*. 1934. P. 247–323; *Idem*. 1935. P. 513–538). По этой схеме выстроены титулы, посвященные частноправовой проблематике; титулы, содержащие нормы публичного права, следует считать «приложением» к той части К. Ф., к-рая построена по системе преторского эдикта (точнее, дигест).

Нормативный материал публичноправового характера преобладает в К. Ф. над частноправовым (*De Robertis*. 2003). Это может объясняться плохой сохранностью книг, к-рые содержат частнопровые нормы. Возможно также, что положения частнопрового характера, содержащиеся в сочинениях классических юристов и имп. постановлениях эпохи Принципата, все еще сохраняли юридическую силу и не были включены в К. Ф. Кроме того, основным механизмом правового регулирования в сфере частнопровых отношений в отличие от публичноправовых по-прежнему мог оставаться имп. рескрипт, а не эдикт или «всеобщий закон». В К. Ф. рескрипты практически не были включены; эдикты и «всеобщие законы» касались в основном публичноправовых отношений (*Сильвестрова*. 2006).

Книга 1 посвящена проблеме источников права и системе высших должностей в империи; книги 2–5 — частному праву, согласно системе Эдикта; кн. 6 — иерархии и привилегиям отдельных должностных лиц; кн. 7 — «военному» праву. В 8-й кн. в первых 11 титулах рассматривается вопрос о низших должностях, в остальных содержатся нормы частного права (касающиеся институтов дарения, материнского имущества и т. д.). Кн. 9 посвящена уголовному праву; кн. 10 — праву фиска (казны); титулы 1–28 кн. 11 — налогам, титулы 29–38 — апелляции; книги 12–15 — «муниципальному» праву;

кн. 16 — вопросам государственно-конфессиональных отношений, «религиозному праву» в целом.

Нововведением составителей К. Ф. является структура 1-й кн., в к-рой первые 4 титула рассматривают источники позитивного права; подобная структура была свойственна жанру институций (*Gai Inst.* 1. 1–7), а не произведениям, построенным в соответствии с системой Эдикта.

Раздел 1-й кн., посвященный высшей служебной иерархии империи, как и 6-я кн., касающаяся должностных лиц более низкого ранга, могли быть созданы по модели «Расписания должностей» (*Notitia Dignitatum* — *Giomaro*. 2003. P. 167). 16-я кн. К. Ф. представляет собой результат творческих усилий составителей и является их вкладом в процесс систематизации права поздней империи.

**Сохранность текста. Рукописная традиция.** Текст К. Ф. сохранился только во фрагментах — не существует рукописи, к-рая воспроизводила бы его полностью. Однако имеющиеся сведения и источники позволяют произвести практически полную реконструкцию кодекса.

Источником сведений о К. Ф. являются рукописи, содержащие его различные фрагменты; Бrevиарий Алариха (или Римский закон вестготов — *Lex Romana Visigothorum*), Кодекс Юстиниана, а также нек-рые др. памятники.

На Востоке К. Ф. действовал недолгое время и был уже через столетие после издания заменен Кодексом Юстиниана. Соответственно, помимо Кодекса Юстиниана, практически не осталось источников вост. происхождения, содержащих тексты К. Ф. В Кодексе Юстиниана приводятся тексты К. Ф., однако они подверглись редактированию; нек-рые фрагменты конституций К. Ф. были включены непосредственно в тексты имп. постановлений Кодекса Юстиниана, без сохранения заглавий и подписей; поэтому подобные фрагменты реконструкции не подлежат.

Помимо Кодекса Юстиниана некоторые сведения о текстах К. Ф. сохранились в др. источниках вост. происхождения, в частности в папирусах. Фрагмент 7-й кн. воспроизводится в Р. Оху. XV 1813 (*Krüger*. 1922); фрагмент, возможно, 5-й кн. — в Р. Vindob. L81 (*Mitthof*. 2006). Ссылки на К. Ф. есть в рукописи Sch. Sin. 1. 2–3; в греч. переводах и комментариях к Юстинианову Своду, фраг-



менты к-рых приведены в «Василиках» и схолиях к ним и показывают, что тексты К. Ф. были известны юстиниановским юристам (см.: *Zachariä von Lingenthal*. 1872; *Idem*. 1887; см. также: *Krüger*. 1915). Однако в основном текст К. Ф. сохранился в зап. традиции, поскольку на Западе он гораздо дольше имел правовое значение, особенно в составе др. правовых сборников, прежде всего Бревиария Алариха.

Важнейшие рукописи, в к-рых воспроизводится непосредственно текст К. Ф.: Paris. lat. 9643 — содержит почти полный текст 6, 7 и 8-й книг; Vat. Reg. Christin. 886 — весь текст книг с 9-й по 16-ю, за исключением лакуны в середине 16-й кн.; Туринский кодекс (*Fragmenta Taurinensia*) — фрагменты книг с 1-й по 6-ю, с 8-й по 11-ю, а также 13, 14 и 16-ю. Туринский кодекс погиб в пожаре 1903 г.; П. Крюгер успел опубликовать его в 1880 г. (*Krüger*. 1880).

Рукопись из гимназии г. Хальберштадта включает имп. конституции из 12-й и 14-й книг (*Schum.* 1888). Рукопись Vat. 5766 — фрагменты 14, 15 и 16-й книг. В рукописи Ambros. C. 29 inf. наряду с сочинениями Цицерона и Институциями Юстиниана приводится текст Протокола заседания римского сената о публикации К. Ф. (*Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando*), постановление о конституционариях (*constitutio de constitutionariis* — постановление Валентиниана III от 443 г.), Список титулов (*Index titulorum*) К. Ф. в редакции Бревиария Алариха, но с дополнениями, *Novell. Theod. I*, а также тексты первых книг К. Ф. в той же редакции вплоть до СTh. II 4. 6 (*Atzeri*. 2008. P. 37–77).

Подобное дробление К. Ф. на фрагменты и отсутствие свидетельств существования рукописи, содержащей текст целиком, можно объяснить тем, что текст К. Ф. был разбит на 3 части, первая из к-рых включала книги с 1-й по 5-ю, вторая — с 6-й по 8-ю, третья — с 9-й по 16-ю (*Code Théodosien, livres VI–VIII: Reproduction réduite du manuscrit en onciale, latin 9643 de la Bibliothèque nationale / Éd. H. Omont*. P., 1909. P. 2). Сиркс критикует эту концепцию: по его мнению, частей было две (*Sirks*. 2007. P. 171. N 479).

Основным источником сведений о К. Ф. остается Бревиарий Алариха, хотя в рукописях Бревиария текст К. Ф. приводится не полностью и,

возможно, с изменениями. В частности, в Бревиарии имп. постановления К. Ф. сопровождаются толкованиями (*interpretationes*). Они отсутствовали в первоначальной редакции К. Ф., о чем свидетельствуют его рукописи, относящиеся к традиции, не связанной с *Lex Romana Visigothorum*. Эти толкования были заимствованы составителями Бревиария из различных юридических сочинений 2-й пол. V в., к-рые могли быть как непосредственно толкованиями к конституциям К. Ф., так и объяснениями терминов и понятий, юридическими трактатами и т. п. (*Wieacker*. 1933). Моммзен включил эти комментарии в свое издание К. Ф.

Т. о., известны не все тексты начальной редакции К. Ф., причем хуже всего сохранились первые книги, вплоть до 2-го титула 6-й кн. (до СTh. VI 2. 12). Моммзен полагал, что традиция сохранила только треть текстов первых 5 книг К. Ф. (*Mommsen*. 1905. P. XXXVIII; о рукописной традиции см.: P. XXXVIII–CVI). Сохранность книг с 6-й по 16-ю гораздо выше, однако в 6-й и 8-й книгах есть лакуны. Крюгер полагал, что в целом не дошла до наст. времени пятая часть текстов К. Ф. (*Krüger*. 1917).

**Издания и переводы.** В 1517 г. вышло 1-е издание К. Ф. Еще неск. изданий также относится к XVI в., в т. ч. издание Я. Куяция (Жака Кюжа) 1566 г. Не утратило своей актуальности издание Я. Готофреда (Жака Годфруа), вышедшее уже после его смерти, в 1665 г., благодаря пространному комментариям, которыми он снабдил тексты имп. постановлений; в посл. было переиздано: *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis J. Gothofredi*. 1736–1745. В XIX в. вышло неск. изданий: в 1824 г. (А. Пейрон), в 1839 г. (К. Бауди ди Весме), в 1842 г. (Г. Ф. Хенель); каждое последующее издание дополнялось новооткрытыми текстами.

Лучшим считается издание Моммзена, в подготовке к-рого ему помогал Крюгер. Кроме того, П. М. Майер, используя мат-лы Моммзена, издал пост-Феодосиевы новеллы (*Novellae posttheodosianae* — имп. постановления, опубликованные после вступления К. Ф. в силу). Издание вышло в свет уже после смерти Моммзена. Помимо собственно К. Ф. оно содержит обширное введение, написанное Моммзеном (*Mommsen*. 1905), *Gesta senatus Romani*, Сирмондиевы конституции и пост-Феодосиевы новеллы: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. В., 1905. 2 vol. Крюгер подверг издание Моммзена критике, поскольку полагал, что первые книги К. Ф. можно было реконструировать, опираясь на Кодекс Юстиниана. Моммзен же произвел реконструкцию первых книг К. Ф., основываясь на сопоставлении Вечного Эдикта в интерпретации О. Ленеля (*Lenel O. Palingenesia iuris civilis*. Lipsiae, 1889. Vol. I–II), Грегорианова кодекса и Кодекса Юстиниана. При этом он включил в свое издание только конституции, содержащиеся в Бревиарии Алариха. Тексты же из Кодекса Юстиниана, к-рые должны были быть заимствованы из К. Ф., Моммзен отказался включать в издание, поскольку полагал, что они были интерполированы юстиниановскими юристами. Крюгер же считал, что эти тексты необходимо включить в К. Ф., т. к. они все же не подверглись существенным искажениям (*Krüger*. 1905). В результате Крюгер предпринял собственное издание К. Ф., однако смог опубликовать только текст книг 1–8: *Krüger P. Codex Theodosianus* В., 1923. Fasc. 1: Liber I–VI; 1926. Fasc. 2: Liber VII–VIII.

Существует неск. совр. переводов К. Ф. В 1952 г. был опубликован перевод на англ. язык (*Pharr*. 1952). Вышло 2 издания выполненного проф. Ж. Руже перевода 16-й кн. К. Ф. на франц. язык (*Magnou-Nortier*. 2002; *Les lois religieuses*. 2005). Переведена на французский и 5-я кн. К. Ф.: *Le code Théodosien V / Texte latin Th. Mommsen; trad., introd. et not. S. Crogiez-Pétrequin, P. Jaillette, J.-M. Poinssotte*. Turnhout, 2009. Неск. фрагментов К. Ф. в переводе на рус. язык было опубликовано в изданиях: *История Древнего Рима: Тексты и док-ты*. М., 2005. Ч. 2: Римское право и общество; *Сильвестрова*. 2009; *Она же*. 2010.

**Законодательство о религии в К. Ф.** Принято считать К. Ф. «христианским» (*Biondi B. Il diritto romano cristiano*. Mil., 1952. Vol. 1. P. 4–8) — это определяется прежде всего его хронологическими рамками. В программных конституциях СTh. I 1. 5–6 император предписывает создать такой кодекс, в к-рый должны быть включены конституции, изданные





имп. Константином Великим и его преемниками, включая самого Феодосия II. Новый кодекс должен был быть построен по образцу Гермогенианова и Грегорианова кодексов. Однако известно, что и Грегорианов и Гермогенианов кодексы «покрывали» правление Диоклетиана далеко не полностью, не говоря уже о конституциях, изданных в период, предшествовавший приходу Константина Великого к власти. Поэтому выбор имп. Феодосия II обусловлен скорее не соображениями хронологического характера, а причинами идеологическими: конституции имп. Константина становятся отправным пунктом систематизации именно потому, что Константин был первым императором-христианином (*Turpin.* 1985. P. 344; *Volterra.* 1981. P. 114. N 9; *De Marini Avonzo.* 1975. P. 110). В К. Ф., т. о., должны были быть собраны конституции императоров новой, христ. империи в противовес прежней, языческой. Сам кодекс имп. конституций должен был стать кодексом нового, христ. правопорядка (*Turpin.* 1985. P. 352; см. также: *Volterra.* 1983. P. 218, 232; *Salzman.* 1993; *Hunt.* 1993). Наконец, впервые в кодекс имп. конституций была включена книга, целиком посвященная религ. проблематике, преимущественно вопросам внутреннего устройства христ. Церкви и ее взаимодействия с внешним миром. Впрочем, в Кодексе Юстиниана конституции, посвященные церковной проблематике, помещены в 1-ю кн. (тителы 1–13), а конституция самого имп. Юстиниана, вводящая в действие его кодекс 2-го издания (*Cordi*), начинается словами: «In nomine Domini nostri Ihesu Christi...» (Во имя Господа нашего Иисуса Христа...). Кодекс Юстиниана, по мнению исследователей, имел гораздо более явно выраженную идеологическую направленность по сравнению с К. Ф.: в нем «сообщество христианское» совпадает с «сообществом гражданским» (*Falchi.* 1985. P. 381).

Некоторые ученые считают, что 16-я кн. была составлена в спешке и включена в К. Ф. скорее случайно, что привело к многочисленным ошибкам в датировке и размещении имп. конституций, а также к неустраненным противоречиям между содержащимися в них правовыми нормами. Само появление 16-й кн. обусловлено тем, что имп. власть была поставлена перед необходимостью

реагировать на события церковной жизни, связанные с *Вселенским III Собором* 431 г. (*De Marini Avonzo.* 1983. P. 108–119; *Crifò.* 1997; *Sirks.* 2007. P. 81–82, 185–186).

Существуют, однако, убедительные возражения против тезиса о случайности 16-й кн. В ней собраны только такие конституции, к-рые не вписывались в традиционную для рим. юридических сочинений схему (ср.: *Barone Adesi.* 1998; *Falchi.* 1985. P. 379). Те конституции, к-рые могли быть включены в эту схему, помещены составителями К. Ф. в др. разделы (СTh. I 27. 1; IV 7. 1; VIII 16. 1; IX 45. 1; XI 36. 20; 39. 10 и др.). Само создание особой книги К. Ф., посвященной религ. проблематике, можно рассматривать как удовлетворение имп. канцелярией общественной потребности в офиц. признании и законодательной фиксации новых правоотношений, обусловленных институционализацией христ. Церкви. Расположение же книги о «религиозном праве» не в начале, а в конце К. Ф. соответствует общим принципам его построения, когда в первых книгах помещены разделы, посвященные источникам права, различным структурам управления империей, а затем следуют книги, касающиеся статуса различных категорий лиц, как, напр., 12-я кн., содержащая имп. конституции о правах (привилегиях) и обязанностях декурионов.

Противоречия, якобы встречающиеся в 16-й кн., нередко лишь кажущиеся. Так, в 1-й титул помещены, с одной стороны, проникший эдикт Феодосия I от 380 г. (СTh. XVI 1. 2), а с другой — проарианское постановление Валентиниана II от 386 г. (СTh. XVI 1. 4). Однако конституция Валентиниана II приведена в К. Ф. в такой редакции, что ее проарианская направленность утрачивает всякое значение. Включение этой конституции Валентиниана II в 1-й титул 16-й кн. было обусловлено скорее всего тем, что она соответствовала, по мнению составителей К. Ф., принципу, лежащему в основе всего титула: правовое обеспечение «мира в Церкви» посредством имп. нормотворчества (*Dovere.* 1995. P. 177–178).

**Шестнадцатая книга: структура и проблематика.** В 16-й кн., содержащей 11 титулов, собран 201 фрагмент имп. конституций. Первый титул касается общих вопросов христ. веры и представляет собой своего

рода введение; 2-й титул посвящен правам, привилегиям и обязанностям клириков; 3-й — монахам; 4-й — догматическим спорам в Церкви; 5-й — различным ересям и еретикам; 6-й — запрету повторного крещения; 7-й — вероотступникам; 8-й — иудеям; 9-й — запрету иудеям владеть рабами-христианами; 10-й — языческим верованиям; 11-й — различным религ. вопросам.

Права и привилегии клириков регламентируются в деталях. Клирики освобождаются от различного рода повинностей и налогов (СTh. XVI 2. 2, 6–11). Им предоставляется привилегия подсудности (*privilegium fori* — дела с их участием относятся к компетенции церковных судов) (СTh. XVI 2. 12, 23, 41; СTh. XVI 11. 1).

Устанавливаются критерии доступа в сословие клириков, в основном имущественные: состоятельные лица должны были становиться членами городских курий и нести повинности декурионов, от к-рых клирики были освобождены (СTh. XVI 2. 3, 6, 11, 17 и др.). 2-й титул 16-й кн. аналогичен 1-му титулу 12-й кн. СTh. XII. 1 «*De decurionibus*» в том смысле, что и в том и в др. случае регламентируется доступ в соответствующее сословие, а принадлежащие к нему лица наделяются определенными правами и привилегиями.

Особое внимание в 16-й кн. уделяется ересям и еретикам (различие между еретиками и раскольниками не проводится). Им посвящено 66 фрагментов 5-го титула, 7 текстов 6-го титула, 24-я конституция 10-го титула и 2-я — 11-го. Упоминаются еретики и раскольники самых различных толков: ариане (СTh. XVI 5. 6, 8, 11–13, 16, 59–60, 65); донатисты (*Ibid.* 5. 37–41, 43–44, 46, 52, 54–55, 65; 6. 1–5); евномииане (*Ibid.* 5. 6, 8, 11–13, 17, 23, 25, 27, 31–32, 34, 36, 49, 58–61; 6. 7); манихеи (*Ibid.* 5. 3, 7, 9, 11, 18, 35, 38, 40–41, 43, 59, 62, 64–65; 7. 3; 10. 24); монтиансты (*Ibid.* 5. 34, 48, 57, 65; 6. 5); несториане (*Ibid.* 5. 66); новациане (*Ibid.* 5. 2, 59, 65; 6. 6) и др.

По отношению к еретикам применялись такие меры, как запрет проводить религ. собрания; конфискация храмовых зданий и мест проведения религ. мероприятий; изгнание клириков — сторонников ереси из крупных (или любых) городов; ограничение активной и пассивной завещательной правоспособности; запрет свидетельствовать в суде;





запрет замещать должности гос. службы; конфискация и уничтожение запрещенных еретических сочинений и т. д. Более суровые наказания предусматривались в отношении манихеев (Ibid. 5. 18: изгнание и конфискация имущества; ср.: 5. 35, 62, 64–65) и донатистов (Ibid. 5. 52, 54: штрафы, конфискация имущества).

По отношению к отступникам от христ. веры (ставшим язычниками) также применялось ограничение активной и пассивной завещательной правоспособности (Ibid. 7. 1–4, 6–7). Имущество христиан, обратившихся в иудаизм, подлежало конфискации (Ibid. 8. 7); подобное отступничество квалифицировалось как *crimen maiestatis* («оскорбление величества», т. е. гос. преступление) (Ibid. 8. 19).

Иудеям было запрещено обращать христиан в свою веру (Ibid. 8. 26; 9. 1; 8. 22: запрет обрезания рабов-христиан и вообще всех рабов-неиудеев), приобретать рабов-христиан (Ibid. 9. 2, 4, 5); запрещались браки между христианами и иудеями (Ibid. 8. 6); была предусмотрена законодательная защита обратившихся в христианство иудеев от их необращенных собратьев (Ibid. 8. 1, 5, 28).

В 10-м титуле 16-й кн. содержится «антиязыческое» законодательство, к-рое со временем ужесточалось: если первоначально был введен запрет совершать только публичные языческие жертвоприношения, то к кон. IV в. были запрещены любые формы языческой практики.

**Религиозная тематика в остальных книгах К. Ф.** В книгах 1–16 обнаружено 166 фрагментов имп. конституций по религ. проблематике, из них 93 фрагмента постановлений касаются христиан (*Les lois religieuses*. 2009. P. 7–10). Эти постановления в наименьшей степени затрагивают иудеев, в наибольшей — язычников.

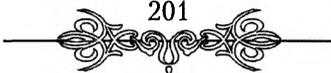
В отношении христиан предметом правового регулирования стали следующие вопросы: судебные полномочия епископов (*audientia episcopalis*) (CTh. I 27. 1–2); отпуск рабов на волю в церкви (*manumissio in ecclesia*) (Ibid. IV 7. 1); предоставление убежища в церкви (Ibid. IX 45. 1–5); церковное имущество (освобождение от налогов и др. привилегии) (Ibid. XI 1. 1, 33, 37; Ibid. 16. 15, 18, 21); вхождение в сословие клириков (Ibid. VIII 4. 7; 5. 46; XII 1. 49–

50, 59, 84, 104, 115, 121, 123, 163, 172; XIV 3. 11; 4. 8); праздники и праздничные дни (Ibid. I 8. 1, 18–25; VIII 8. 1, 3; IX 3. 7; 35. 4–5, 7; 38. 3–4, 6–8; XV 5. 2, 5) и т. д.

Изд.: *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis I. Gothofredi*. Lipsiae, 1736–1743. 6 vol.; *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*. B., 1905. Hildesheim, 2000<sup>5</sup>. Vol. 1. Pars prior: Prolegomena / Ed. P. Krueger, Th. Mommsen; Pars posterior: Textus cum apparatu; Vol. 2. *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes* / Ed. Th. Mommsen, P. M. Meyer; *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*. P., 2005. Vol. 1: *Code Théodosien: Livre XVI / Texte latin* Th. Mommsen, trad. J. Rougé, introd. et not. R. Delmaire, F. Richard; 2009. (SC; 497). Vol. 2: *Code Théodosien 1–15. Code Justinien. Constitutions Sirmondianes* / Trad. J. Rougé; introd. et not. R. Delmaire, O. Huck, F. Richard, L. Guichard. (SC; 531).

Лит.: *Zachariä von Lingenthal E.* Über die griechischen Bearbeitungen des Justinianischen Codex // ZRG. 1872. Bd. 10. S. 48–69; *idem.* Von den griechischen Bearbeitungen des Codex // ZSRG.R. 1887. Bd. 8. S. 1–75; *Krüger P.* Codicis Theodosiani Fragmenta Taurinensia. B., 1880; *idem.* Über Mommsens Ausgabe des Codex Theodosianus // Ibid. 1905. Bd. 26. S. 316–331; *idem.* Über wirkliche und scheinbare Überlieferung vorjustinianischen Wortlauts im Kommentar des Thalelaeus zum Codex Iustinianus // ZSRG.R. 1915. Bd. 36. S. 82–95; *idem.* Beiträge zum Codex Theodosianus: V. Über Ergänzung des Theodosianus aus dem Justinianus // Ibid. 1917. Bd. 38. S. 20–34; *idem.* Neue juristische Funde aus Ägypten // Ibid. 1922. Bd. 43. S. 560–563; *Schum W.* Ueber das Halberstädter Bruchstück einer Handschrift des Codex Theodosianus // Ibid. 1888. Bd. 9. S. 365–375; *Seeck O.* Die Zeitfolge der Gesetze Constantins // Ibid. 1889. Bd. 10. S. 1–44, 177–251; *idem.* Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Stuttgart, 1919. Fr./M., 1964<sup>2</sup>; *Mommsen T.* Das theodosische Gesetzbuch // ZSRG.R. 1900. Bd. 21. S. 149–190; *Boyd W. K.* The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code. N. Y., 1905; *Général R.* Les origines du privilège clérical // NRHDFE. 1908. Vol. 32. P. 161–212; *Savagnone G.* Le origini del sinodo diocesano e la «interpretatio» alla c. 23 Th 16, 2 // Studi B. Brugi. Palermo, 1910. P. 566–600; *Rotondi G.* Studi sulle fonti del Codice Giustiniano. R., 1913–1916. 2 t.; *Wieacker F.* Lateinische Kommentare zum Codex Theodosianus // *Symbolae friburgenses in honorem O. Lenel*. Lpz., [1933]. S. 259–356; *Scherillo G.* Teodosiano, Gregoriano, Ermogeniano // Studi U. Ratti. Mil., 1934. P. 247–323; *idem.* Il sistema del Codice Teodosiano // Studi A. Albertoni. Padova, 1935. Vol. 1. P. 513–538; *idem.* La critica del Codice Teodosiano e la legge delle citazioni di Valentiniano III // SDHI. 1942. Vol. 8. P. 5–22; *Archi G. G.* Contributo alla critica del Codice Teodosiano // Ibid. 1936. Vol. 2. P. 44–74; *idem.* Nuove prospettive nello studio del Codice Teodosiano // *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel Tardo Impero (III–V sec. D. C.)*: Atti di un incontro tra storici e giuristi, Firenze, 2–4 Maggio 1974 / A cura di G. G. Archi. Mil., 1976. P. 281–313; *idem.* Teodosio II e la sua codificazione. Napoli, 1976; *idem.* Problemi e modelli legislativi all'epoca di Teodosio II e di Giustiniano // SDHI. 1984. Vol. 50. P. 341–354; *idem.* Sulla cosiddetta «massimazione» delle costituzioni imperiali // Ibid. 1986. Vol. 52. P. 161–

194; *idem.* Aspetti giuridici dell'Occidente post-teodosiano // Studi in onore di C. Sanfilippo. Mil., 1987. Vol. 7. P. 3–29; *idem.* Le codificazioni postclassiche // La certezza del diritto nell'esperienza giuridica romana: Atti del Conv. Pavia 26–27 aprile 1985. Padova, 1987. P. 149–168; *idem.* Studi sulle fonti del diritto nel Tardo impero romano: Teodosio II e Giustiniano. Cagliari, 1987; *idem.* I principi generali del diritto: Compilazione teodosiana e legislazione giustiniana // SDHI. 1991. Vol. 57. P. 124–157; *Biscardi A.* Studi sulla legislazione del Basso Impero: 1. La legge delle citazioni // Studi Senesi. Siena, 1939. Vol. 28(53). P. 405–417; *Schwind F.* Zur Frage der Publikation im römischen Recht. Münch., 1940; *De Francisci P.* Storia del diritto romano. Mil., 1943. Vol. 3. 1; *Solazzi S.* Glossemi e interpolazioni nel Codice Teodosiano // SDHI. 1944. Vol. 10. P. 208–239; *Schulz F.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1946; *Ebrard F.* Le projet de l'an 429, d'un «constitutionum codex cohaerentibus prudentium tractatibus et responsis» // RHDfE. 1949. Vol. 27. P. 488–490; *idem.* Das theodosische Projekt eines «Predigesto» // Studi E. Albertario. 1953. Vol. 1. P. 581–586; *De Visscher F.* Le Digeste, couronnement de la politique des Empereurs vis-à-vis des Prudents // *Idem.* Nouvelles études de droit Romain public et privé. Mil., 1949. P. 329–352; *Mazzarino S.* Aspetti sociali del IV sec. R., 1951; *Pharr C., transl.* The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. Princeton, 1952; *Thompson E. A.* A Roman Reformer and Inventor. Oxf., 1952; *Arangio-Ruiz V.* Storia del diritto romano. Napoli, 1957<sup>7</sup>; *Gaudemet J.* La formation du droit séculier et di droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> e V<sup>e</sup> siècles. P., 1957, 1979<sup>2</sup>; *idem.* Un problème de la codification théodosienne: Les constitutions géminées // RIDA. Sér. 3. 1957. Vol. 4. P. 253–267; *idem.* Théodosien (code) // DDC. 1965. T. 7. Col. 1215–1246; *idem.* L'édit de Thessalonique: Police locale ou déclaration de principe? // Aspects of the Fourth Century A.D. Leiden, 1997. P. 43–51; *Pringsheim F.* Zur Textgeschichte des Zitiergebietes // SDHI. 1961. Vol. 27. P. 235–240; *Nörr D.* Zu den geistigen und sozialen Grundlagen der spätantiken Kodifikationsbewegung // ZSRG.R. 1963. Bd. 80. S. 109–140; *Bove L.* Immunità fondiaria di Chiese e chierici nel Basso Impero // Synteleia: V. Arangio-Ruiz. Napoli, 1964. Vol. 2. P. 886–902; *Liebs D.* Hermogenians iuris epitomae: Zum Stand der römischen Jurisprudenz im Zeitalter Diokletians. Gött., 1964; *Cenderelli A.* Ricerche sul «Codex Hermogenianus». Mil., 1965; *Kaser M.* Römische Rechtsgeschichte. Gött., 1967<sup>2</sup>; Das römische Privatrecht. Münch., 1975<sup>2</sup>. Vol. 2: Die nachklassischen Entwicklungen; *Selb W.* Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III // ZSRG.R. 1967. Bd. 84. S. 162–217; *Fusco S.-A.* «Constitutiones principum» und Kodifikation in der Spätantike // Chiron. Münch., 1974. Bd. 4. S. 609–628; *De Marini Avonzo F.* La politica legislativa di Valentiniano III e Teodosio II. Torino, 1975<sup>2</sup>; *idem.* Codice Teodosiano e Concilio di Efeso // AACR. 5. 1983. P. 105–122; *Bianchini M.* Rileggendo CTh. 1. 1. 5 // Contributi di Storia antica A. Garzetti. Gen., 1976. P. 223–239; *eadem.* Caso concreto e «lex generalis»: Per lo studio della tecnica e della politica normativa da Costantino a Teodosio II. Mil., 1979; *idem.* Intorno alla composizione di alcuni titoli del Codice Teodosiano // AACR. 14. 2003. P. 241–251; *Barone Adesi G.* Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano // BIDR. 1980. T. 83. P. 221–245; *idem.* Eresie «sociali» ed





inquisizione teodosiana // AARC, 6. 1986. P. 119–166; *idem*. Ricerche sui corpora normativi dell'impero romano. Torino, 1998. Vol. 1: I corpora degli iura tardoimperiali; *De Giovanni L.* Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano: Saggio sul libro XVI. Napoli, 1980, 2000<sup>5</sup>; *idem*. Il libro XVI del Codice Teodosiano: Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato. Napoli, 1985; *idem*. Mondo tardoantico e formazione del «diritto romano cristiano»: Riflessioni su CTh. 9, 16, 1–2 // Nozione Formazione e Interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne: Ricerche dedicate al prof. F. Gallo. Napoli, 1997. Vol. 1. P. 165–184; *Van der Wal N.* Die Textfassung der spätromischen Kaisergesetze in den Codices // BIDR. 1980. T. 83. P. 1–27; *idem*. Edictum und lex edictalis: Form und Inhalt der Kaisergesetze im spätromischen Reich // RIDA. Sér. 3. 1981. Vol. 28. P. 277–313; *Manfredini A. D.* Osservazioni sulla compilazione teodosiana (CTh. 1, 1, 5. 6. e Nov. Theod. 1), in margine a CTh. 9, 34 (de famosis libellis) // AARC, 4. 1981. P. 385–428; *Volterra E.* Intorno alla formazione del Codice Teodosiano // BIDR. 1981. T. 84. P. 85–124; *idem*. Sulla legge delle citazioni // MRAL. Sér. 8. 1983. Vol. 27. Fasc. 4. P. 185–267; *Bassanelli Sommariva G.* La legge di Valentiniano III del 7 Novembre 426 // Labeo. Napoli, 1983. Vol. 29. P. 280–313; *eadem*. L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del giudice nel diritto Giustiniano. Mil., 1983; *Viden G.* The Roman Chancery Tradition: Studies in the Language of Codex Theodosius and Cassiodorus' «Variae». Göteborg, 1984; *Albanese B.* Sul programma legislativo esposto nel 429 da Teodosio II // Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo. 1985. Vol. 38. P. 253–269; *Falchi G. L.* Osservazioni sul fondamento ideologico della collocazione della materia ecclesiastica nel Codice di Giustiniano e nel Basilici // I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa: Atti del V Colloquio giuridico (8–10 Marzo 1984) / A cura di F. Biffi. R., 1985. P. 379–382; *idem*. Legislazione e politica ecclesiastica nell'Impero Romano dal 380 d.C. al Codice Teodosiano // AARC, 6. 1986. P. 179–212; *idem*. Sulla codificazione del diritto romano nel V e VI sec. R., 1989. P. 9–13; *idem*. Il «consistorium» imperiale e la codificazione del diritto romano nei sec. V e VI // AARC, 10. 1995. P. 195–202; *Turpin W.* The Law Codes and Late Roman Law // RIDA. Sér. 3. 1985. Vol. 32. P. 339–353; *idem*. The Purpose of the Roman Law Codes // ZSRG.R. 1987. Bd. 104. S. 620–630; *Voci P.* Note sull'efficacia delle costituzioni imperiali: 1. Dal principato alla fine del IV sec. // *Idem*. Studi di diritto romano. Padova, 1985. Vol. 2. P. 276–350; *Sirks A. J. B.* From the Theodosian to the Justinian Code // AARC, 6. 1986. P. 265–302; *idem*. The Sources of the Code // The Theodosian Code / Ed. J. Harries, I. Wood. L., 1993. P. 45–67; *idem*, ed. Summaria Antiqua Codicis Theodosiani: Rédition avec les glosses publiées dans Codicis Theodosiani fragmenta Taurinensia (ed. P. Kruger). Amst., 1996; *idem*. Observations on the Theodosian Code: Lex Generalis, Validity of Laws // AARC, 14. 2003. P. 145–154; *idem*. The Theodosian Code: A study. Friedrichsdorf, 2007; *Di Mauro Todini A.* Aspetti della legislazione religiosa del IV sec. R., 1990; *Gemmiti D.* La chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano: Vescovo, Clero e Monaci: Aspetti emblematici. Napoli; R., 1991; *Hunt D.* Christianising the Roman Empire: The Evidence of the Code // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity / Ed. J. Harries,

I. Wood. L., 1993. P. 143–158; *Matthews J.* The Making of the Text // The Theodosian Code. L., 1993. P. 19–44; *idem*. Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code. New Haven; L., 2000; *Salzman M. R.* The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the «Theodosian Codes» // Historia: Zschr. f. Alte Geschichte. Bd. 42. H. 3. 1993. S. 362–378; *Ducloux A.* Ad ecclesiam confugere: Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup> – milieu du V<sup>e</sup> siècle). P., 1994; *Kontes A. B.* От прав гражданства к праву колоната: Формирование крепостного права в поздней Римской империи. Вологда, 1995; *он же*. Кодификация Феодосия II и ее предпосылки // Древнее право. М., 1996. № 1. С. 247–261; *он же*. Кодекс Феодосия и римский колонат. Вологда, 1996; *Dovere E.* «Ius principale» e «catholica lex»: Dal Teodosiano agli editti su Calcedonia. Napoli, 1995, 1999<sup>2</sup>; *Sargenti M.* Il Codice Teodosiano: Tra mito e realtà // SDHI. 1995. Vol. 61. P. 373–398; *Corcoran S.* The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284–324. N. Y., 1996 (Rev. ed.: Oxf., 2000); *Vincenti U.* Codice Teodosiano e interpretazione sistematica // Index. Napoli, 1996. Vol. 24. P. 111–131; *idem*. La tendenza verso la codificazione nell'esperienza giuridica romana dei sec. IV–VI d. C. // L'eredità dell'Europa: Momenti di formazione dell'identità europea nei sec. V–VIII / A cura di C. Tugnoli. Bologna, 1997. P. 27–37; *Caron P. G.* I Tribunali della Chiesa nel diritto del Tardo Impero // AARC, 11. 1997. P. 245–263; *Crifo G.* La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano // Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano / A cura di E. dal Covolo, R. Uglione. R., 1997. P. 171–196; *Honoré T.* Law in the Crisis of Empire, 379–455 AD: The Theodosian Dynasty and its Quaestors. Oxf., 1998; *Сильвестрова Е. В.* Муниципальное право в системе Кодекса Феодосия // ВДИ. 2001. № 2. С. 38–45; *eadem* (Сильвестрова Е.) Il titolo CTh. 1, 29 «De defensoribus civitatum» e il sistema del Codice Teodosiano // AARC, 14. 2003. P. 253–260; *она же*. Императорский рескрипт в кодексе Феодосия и кодексе Юстиниана // ВДИ. 2006. № 2. С. 43–52; *она же*. Lex generalis: Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X вв. н. э. М., 2007. С. 8–20; *eadem*. Imperial rescripts and the Theodosian Code // Fides, humanitas, ius: Studi in onore di L. Labruna. Napoli, 2007. Vol. 7. P. 5157–5163; *она же*. Первый титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия: Вводная ст., пер., кр. ист.-правовой коммент. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2009. Вып. 2(26). С. 7–20; *она же*. Второй титул шестнадцатой книги Кодекса Феодосия: Пер., кр. ист.-правовой коммент. // Там же. 2010. Вып. 2(30). С. 34–64; *Giomas A. M.* Il «Codex repetitae praelectionis»: Contributi allo studio dello schema delle raccolte normative da Teodosio a Giustiniano. Mil., 2001; *eadem*. Differenze di «sistema» fra il codice di Teodosio II (439) e il codice di Giustiniano (534): I grandi spostamenti di materia fra lo schema dell'uno e dell'altro codice // AARC, 14. 2003. P. 155–195; *Magnou-Nortier É., ed.* Le Code Théodosien livre XVI et sa réception au Moyen Âge. P., 2002; *De Robertis F. M.* La «grande lacuna» — per la materia privatistica — nel Codice Teodosiano // AARC, 14. 2003. P. 261–264; *Huck O.* A propos de CTh 1,27,1 et CSirm 1: Sur deux textes controversés relatifs à l'épiscopalis audientia constantienne // ZSRG.R. 2003. Bd. 120. S. 78–105; *Mithof F.* Neue Evidenz zur Verbreitung

juristischer Fachliteratur im spätantiken Ägypten // Symposion 2003: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte / Hrsg. H.-A. Rupprecht. W., 2006. S. 415–422; *Atzeri L.* Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando: Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente. B., 2008; *Empire Chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et Ve siècles: Intégration ou «concordat»? : Le témoignage du Code Théodosien: Actes du Colloque intern. (Lyon, 6, 7 et 8 oct. 2005) / Éd. J.-N. Guinot, F. Richard. P., 2008; *Stolte B.* The Use of Greek in the Theodosian Code // Aspects of Law in Late Antiquity / Ed. A. J. B. Sirks. Friedrichsdorf, 2008. P. 81–99; *Corcoran S., Salway B.* A Lost Law-Code Rediscovered?: The Fragmenta Londiniensia Anteustiniana // ZSRG.R. 2010. Bd. 127. S. 677–678.*

*E. В. Сильвестрова*

**CODEX IURIS CANONICI** [лат. Кодекс канонического права], обладающий высшей правовой силой систематизированный нормативно-правовой акт, к-рый содержит универсальные канонические нормы и является основным источником канонического права в Римско-католической Церкви. Ныне действующая редакция С. i. с. обнародована 25 янв. 1983 г. апостольской конституцией «Sacrae disciplinae leges» папы Римского *Иоанна Павла II*, вступила в силу 27 нояб. 1983 г. 2 янв. 1984 г. *Иоанн Павел II* motu proprio «Recognito iuris canonici Codicis» создал папскую комиссию по аутентичной интерпретации и толкованию С. i. с. (в 1988 преобразована в Папский совет по интерпретации законодательных текстов).

**История создания.** Первым кодифицированным источником католического канонического права стал С. i. с. 1917 г. (утвержден 27 мая 1917 г. апостольской конституцией «Providentissima mater Ecclesia» папы Римского *Бенедикта XV*; вступил в силу 19 мая 1918; об истории составления и структуре С. i. с. 1917 г. см. ст. *Каноническое право*, разд. «Каноническое право Римско-католической Церкви»). Однако после его издания в правовой системе католической Церкви продолжали действовать и др. источники права (в т. ч. конкордаты с гос-вами, местные обычаи и др.); нормы С. i. с. 1917 г. как изданного для Церкви лат. обряда не охватывали католиков вост. обряда из *Восточных католических Церквей*, для к-рых 23 нояб. 1929 г. папой Римским *Пием XI* было решено составить отдельный Кодекс канонов. По мере развития церковного законодательства, особенно после введения новых канонических норм по





отдельным вопросам при папе Римском *Пии XII* (изменение принципов смешанных браков, правил вступления в брак, порядка назначения епископов, учреждение секулярных институтов (см. ст. *Институты посвященной жизни*), упразднение правовых институтов (напр., *инкорпорации*) и др.) возникла необходимость изменений в С. i. c. 1917 г. Предложения о доработке его структуры высказывали некоторые канонисты; они указывали на несовершенство использованной в С. i. c. 1917 г. пандектной системы, заимствованной из рим. права и гражданских кодексов европ. гос-в XIX в., усложнявшей систематическое изложение канонов.

25 янв. 1959 г. папа Римский *Иоанн XXIII* назвал необходимость обновления церковной дисциплины и С. i. c. 1917 г. одной из целей *Ватиканского II Собора*; это было подтверждено энцикликой «*Ad Petri Cathedram*» от 29 июня 1959 г. Начатый на Соборе курс обновления Римско-католической Церкви (см. «*Aggiornamento*») привел к существенным изменениям, затронувшим почти все сферы церковной жизни, что требовало издания обновленного С. i. c. По окончании 1-й сессии II Ватиканского Собора 28 марта 1963 г. папа *Иоанн XXIII* создал под рук. кард. Пьетро Чириачи папскую комиссию по пересмотру С. i. c. (*Pontificia commissio Codicis iuris canonici recognoscendo*), поручив ей выработать предложения для Собора по обновлению канонического права. В нояб. 1963 г. папа Римский *Павел VI* расширил состав комиссии за счет кардиналов, не являвшихся сотрудниками Римской курии, но имевших большой опыт управления диоцезами. В конце 2-й сессии Собора 30 нояб. 1963 г. папа Павел VI выпустил *motu proprio* «*Pastorale Munus*» (обнародован на закрытии сессии 3 дек. 1963), к-рым были внесены изменения в ряд канонических норм, расширявших права и обязанности епископов по управлению диоцезами. Предпринятые папой изменения канонических норм основывались на выработанной в ходе соборных дискуссий позиции о пастырском служении епископов и роли епископата в жизни Церкви. В дек. 1963 г. на совещании комиссии было решено приостановить деятельность комиссии до окончания Собора, чтобы учесть при подготовке реформы

С. i. c. все соборные решения, к-рые будут приняты. В апр. 1964 г. папа Павел VI вновь увеличил состав папской комиссии по пересмотру С. i. c., включив в нее 18 кардиналов, 3 патриархов Восточных католических Церквей, а также неск. мирян-специалистов в области канонического права (в качестве консультантов).

20 нояб. 1965 г. папа Павел VI на офиц. открытии работы папской комиссии указал на необходимость создания С. i. c. как основного закона католической Церкви (*lex fundamentalis*), в котором должны содержаться главные канонические принципы и понятия, и призвал комиссию полностью пересмотреть концепцию С. i. c. в соответствии с решениями II Ватиканского Собора, а не создавать новую редакцию С. i. c. 1917 г. 15 янв. 1966 г. кард. П. Чириачи направил *епископским конференциям* и правящим епископам письмо с приглашением прислать комиссии предложения по реформе канонического права и кандидатурам специалистов, которых можно было бы привлечь для работы в комиссии. В кон. янв. того же года в составе комиссии были образованы 10 исследовательских групп, готовивших проекты (схемы) различных частей нового С. i. c. В апр. 1967 г. новый председатель кард. Перикле Феличи поручил центральному комитету комиссии разработать основные принципы реформы канонического права, к-рые в окт. того же года получили одобрение Всемирного Синода епископов.

Помимо консультаций с епископами и специалистами комиссия должна была учитывать многочисленные изменения канонических норм, которые вносились папой Павлом VI для реализации решений II Ватиканского Собора. К 1977 г. комиссия подготовила рабочий проект С. i. c., направив его для изучения епископским конференциям, генеральным настоятелям монашеских орденов и конгрегаций, в учреждении Римской курии, папские ун-ты, ин-ты и на богословские фак-ты. 29 июня 1980 г. комиссия представила доработанный проект С. i. c., в к-ром весь материал был сведен в единый корпус. Для его изучения папа *Иоанн Павел II* расширил состав комиссии, включив в нее представителей епископских конференций. 16 июля 1981 г. комиссия выпустила заключение по проекту С. i. c.,

указав на необходимость внести изменения в отдельные каноны. В окт. того же года комиссия одобрила вариант с внесенными изменениями и 22 апр. 1982 г. представила его папе *Иоанну Павлу II*, пожелавшему лично изучить окончательный проект С. i. c. совместно со специальной кардинальской комиссией, в состав к-рой вошли кард. *Йозеф Ратцингер* (в 2005–2013 папа Римский Бенедикт XVI) и госсекретарь Папского престола кард. *Агостино Казароли*. После внесения некоторых изменений в проект С. i. c. папа назначил да той его офиц. опубликования 25 янв. 1983 г. — в день 24-летней годовщины объявления папой *Иоанном XXIII* о созыве II Ватиканского Собора.

**Структура.** С. i. c. состоит из 7 книг (вместо 5 в С. i. c. 1917 г.), которые включают 1752 канона (вместо 2414 в С. i. c. 1917 г.). В кн. I «Общие нормы» (*De normis generalibus*; каноны 1–203) 11 титулов, в ней изложены общие принципы и понятия канонического права, его источники (церковные законы, обычаи, генеральные декреты и инструкции, отдельные адм. акты, уставы и регламенты), определения субъектов (юридические и физические лица), рассмотрены отдельные институты (власть управления, церковные должности, юридические акты, срок давности, подсчет времени).

Кн. II «Народ Божий» (*De populo Dei*; каноны 204–746) разделена на 3 части. В 1-й части «Верные Христу» (*De Christifidelibus*; 5 титулов, каноны 204–329) содержатся каноны, закрепляющие права и обязанности всех католиков, с последующим выделением обязанностей и прав мирян и клириков, а также каноны, регулирующие деятельность персональных *прелатур* и различных объединений верующих. 2-я часть «Иерархическое строение Церкви» (*De Ecclesiae constitutione hierarchica*; каноны 330–572) включает 2 разд.: в 1-й разд. «Верховная власть в Церкви» (*De suprema Ecclesiae auctoritate*; каноны 330–367) объединены каноны о Римском понтифике и Коллегии епископов, Синоде епископов, *кардиналах*, Римской курии и папских легатах; во 2-м разд. «Отдельные Церкви и их объединения» (*De Ecclesiis particularibus deque eorum coetibus*; 3 титула, каноны 368–572) изложены канонические нормы об отдельных (поместных) Церквах, т. е. диоцезах, об их объединениях





в церковные провинции и регионы, о епископах, епископских конференциях, внутреннем устройении диоцезов. В 3-й части «Институты посвященной жизни и общества апостольской жизни» (De institutis vitae consecratae et de societatis vitae apostolicae; каноны 573–746) собраны нормы, определяющие статус католич. монашества в *институтах посвященной жизни* (разд. 1, 3 титула) и в *обществах апостольской жизни* (разд. 2).

Кн. III «Учительское служение Церкви» (De Ecclesiae munere docendi; 5 титулов, каноны 747–833) содержит каноны о проповеднической, катехизаторской, миссионерской и образовательной деятельности католич. Церкви. Кн. IV «Святительское служение Церкви» (De Ecclesiae munere sanctificandi; каноны 834–1253) разделена на 3 части: в 1-й части «Таинства» (De Sacramentis; 7 титулов, каноны 840–1165) представлены правовые нормы католич. Церкви в области Таинств (совершители, участники Таинств, в т. ч. требования к рукополагаемым и брачное право); во 2-й части «Прочие акты культа Бога» (De ceteris actibus cultus Divini; 5 титулов, каноны 1166–1204) содержатся нормы, относящиеся к сакраменталиям (освящения и благословения), богослужениям суточного круга (литургия часов), отпеваниям, почитанию святых, священных изображений и реликвий, обетам и присягам; в 3-й части «Священные места, а также святые времена» (De locis et temporibus sacris; 2 титула, каноны 1205–1253) каноны регулируют вопросы, связанные со священными местами (церкви, оратории и частные молельни, святые места, алтари, кладбища) и с праздничными и покаянными днями. Кн. V «Имущество Церкви» (De bonis Ecclesiae temporalibus; 4 титула, каноны 1254–1310) содержит нормы церковно-имущественных правоотношений (приобретение и управление церковным имуществом, его отчуждение, деятельность благотворительных орг-ций).

Кн. VI «Санкции в Церкви» (De sanctionibus in Ecclesia; каноны 1311–1399) состоит из 2 частей: 1-я содержит общие канонические принципы, определяющие церковные преступления и наказания (De delictis et poenis in genere; 6 титулов, каноны 1311–1363); 2-я часть касается нака-

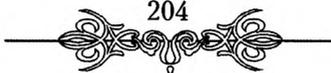
заний за отдельные виды канонических преступлений (De poenis in singula delicta; 7 титулов, каноны 1364–1399). Кн. VII «Процессы» (De processibus; каноны 1400–1752) состоит из 5 частей: 1-я посвящена вопросам церковного судопроизводства в целом (De iudiciis in genere; каноны 1400–1500), т. е. границам церковной юрисдикции, ступеням и видам церковных судов, порядку судопроизводства, сторонам в судебном деле, искам и отводам; 2-я часть «Судебное разбирательство споров» (De iudicio contentioso; каноны 1501–1670) содержит 2 раздела: о процессуальных нормах ординарного судебного разбирательства (De iudicio contentioso ordinario; 11 титулов, каноны 1501–1655) и устного спорного процесса (De processu contentioso orali; каноны 1656–1670); 3-я часть включает нормы некоторых особых процессов (De quibusdam processibus specialibus; 3 титула, каноны 1671–1716), таких как бракоразводный и о несостоятельности рукоположения; 4-я часть посвящена карающему процессу (De processu poenali; 3 титула, каноны 1717–1731); в 2 разделах 5-й части излагается порядок действий при адм. обжалованиях, а также при отстранении настоятелей прихода и при их переводе на др. должность (De ratione procedendi in recursibus administrativis atque in parochis amovendis vel transferendis; каноны 1732–1752).

**Особенности.** С. i. с. отражает выработанную II Ватиканским Собором экклезиологию, представленную в догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*», согласно к-рой Церковь рассматривается как Народ Божий, где миряне, клирики и монашествующие являются собранием верующих во Христа, и канонически закреплена принцип равенства всех верующих как членов Церкви (С. i. с. 208), дан общий перечень прав и обязанностей католика (С. i. с. 208–223), значительно расширены каноны, касающиеся мирян. Вместо присутствовавшего в С. i. с. 1917 г. представления о Церкви как о совершенном обществе (societas perfecta), имеющем монархическую структуру (institutio) и собственную систему права, С. i. с. исходит из новой модели Церкви, состоящей из общин верующих (communio Ecclesiarum), которые находятся между собой в иерархическом общении; символом их единства является Рим-

ский понтифик. В С. i. с. добавлены каноны о коллегии епископов в соответствии с учением II Ватиканского Собора о коллегиальности епископата, изменен взгляд на природу власти правящего епископа как основанную на его сане, а не на должности. Каноны, касающиеся отдельных (поместных) Церквей, предоставляют диоцезам значительную автономию по сравнению с нормами С. i. с. 1917 г. Введенный декретом II Ватиканского Собора о епископах «*Christus Dominus*» институт епископских конференций получил в С. i. с. каноническое оформление, закрепившее за ними значительные полномочия по изданию местных норм канонического права с учетом специфики каждого региона. В С. i. с. получили отражение все послесоборные реформы, осуществленные Папским престолом к 1983 г. По сравнению с С. i. с. 1917 г. из С. i. с. 1983 г. были изъяты нормы, касавшиеся *бенефициев*, беатификации и канонизации святых, значительно сокращены каноны, регулирующие деятельность Римской курии.

С. i. с. является не единственным источником права в Римско-католической Церкви, т. к. он не затрагивает сферу публично-правовых отношений католич. Церкви, в т. ч. связанных с конкордатами между государствами и Папским престолом. Изъяты из С. i. с. нормы, касающиеся процессов беатификации и канонизации, получили законодательное оформление в апостольской конституции папы Иоанна Павла II «*Divinus perfectionis Magister*» (от 25 янв. 1983). В ходе реформы Римской курии 28 июня 1988 г. папа Иоанн Павел II издал апостольскую конституцию «*Pastor Bonus*», регулирующую деятельность подразделений Папского престола (апостольские конституции публикуются в качестве приложения к С. i. с.). В С. i. с. не отражены литургические нормы католич. Церкви. Действие С. i. с. распространяется только на католич. Церковь лат. обряда, для католиков вост. обрядов в 1990 г. был издан Кодекс канонов Восточных Церквей (см. ст. *Восточные католические Церкви*).

С момента принятия в С. i. с. было внесено неск. изменений. 18 мая 1998 г. *motu proprio* «*Ad tuendam fidem*» папа Иоанн Павел II внес в него норму, обязывающую всех католиков принимать как «торжест-





венное», так и «обычное учительство» Папского престола (СІС. 750 § 2), а также уточнил каноны относительно наказания для тех, кто упорно его отвергают (СІС. 1371). Опубликованным 15 дек. 2009 г. *motu proprio* «*Omnia in Mentem*» папа Бенедикт XVI внес изменения в каноны 1008 и 1009, разграничивающие священническое служение епископов и пресвитеров и диаконское служение, а также в каноны 1086, 1117 и 1124, уточняющие аспекты брачного права католической Церкви (удалена фраза о формальном акте отступничества от католич. веры как условия недействительности брака между крещеными и некрещеными лицами).

В отличие от С. і. с. 1917 г. новый С. і. с. разрешено переводить на национальные языки, но с обязательной авторизацией перевода местными церковными властями (рус. перевод: Кодекс канонического права. 2007).

Ист.: *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2; *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analyticoalphabeticis auctus*. Vat., 1989; Кодекс канонического права / Пер. с лат.: А. Н. Коваль. М., 2007.

Лит.: La nuova legislazione canonica: Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico. R., 1983; *D'Ostilio F.* La storia del nuovo Codice di diritto canonico: Revisione, promulgazione, presentazione. Vat., 1983; *Ochoa X.* Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici. Vat., 1984<sup>2</sup>; *Corecco E.* Théologie et droit canon: Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon. Fribourg, 1990; *Kanonisches Recht: Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici* / Bearb. W. Aymans. Paderborn; Münch., 1991–2013<sup>13</sup>. 4 Bde; *Джероза Л.* Каноническое право в католич. Церкви / Пер. с ит.: Г. Вдовина. М., 1999; *Юркович И., пресв.* Каноническое право о народе Божиим и о браке. М., 2000<sup>2</sup>; *Beal J., Coriden J., Green T.* New Commentary on the Code of Canon Law. N. Y., 2000; *Coriden J. A.* Canon Law as Ministry: Freedom and Good Order for the Church. N. Y., 2000.

**В. В. Тошагин**

**КОДЕКС ЮСТИНИАНА**, один из крупнейших памятников римского права; представляет собой сборник имп. постановлений, изданный в 529 г. в рамках предпринятой имп. св. Юстинианом I масштабной систематизации источников права. Является составной частью «*Corpus iuris civilis*». Известны 2 редакции К. Ю.: Новый кодекс 529 г. и кодекс 2-го издания 534 г. Последний заменил кодекс 529 г., текст к-рого практически не сохранился. Именно кодекс 2-го издания называют в наст.

время К. Ю. Большинство вошедших в К. Ю. имп. постановлений изданы на латыни, однако часть конституций (одна — из Кодекса Феодосия, несколько относятся к периоду с 438 г. до начала правления Юстиниана, неск. конституций самого имп. Юстиниана) воспроизводятся по-гречески (напр., СЈ. I 1. 3, 5–7; 2, 17, 24–25 (26)).

**Создание К. Ю. Проект 528 г. «Novus Codex».** Уже в самом начале своего правления имп. Юстиниан поставил задачу систематизации правоустановительных актов. Конституция Наес *quae necessario* (вводные конституции Юстинианова Свода принято называть по их первым словам), содержащая программу создания нового кодекса имп. постановлений, была принята 13 февр. 528 г. Поскольку с момента издания *Кодекса Феодосия* прошло уже почти 100 лет и за это время было принято множество имп. постановлений, Юстиниан счел необходимым составить новый кодекс конституций рим. императоров.

Первоначальные планы имп. Юстиниана по систематизации источников права отличались от конечного результата — создания Дигест, Институций и Кодекса (*Ebrard*. 1947. S. 30–33. *De Francisci*. 1948. P. 487; *Falchi*. 1989. P. 104–105; *Wenger*. 1953. S. 572). Анализ вводных конституций К. Ю. показывает, что по крайней мере в 528–529 гг. в планы имп. Юстиниана не входило издание антологии сочинений классических юристов (т. е. Дигест; см.: *Pringsheim*. 1961. S. 43; *Bianchini*. 1973. P. 122).

В конституции «Наес *quae necessario*» имп. Юстиниан, обращаясь к сенату г. К-поля, предписывает создать новый кодекс имп. конституций, в к-рый должны быть включены конституции из Грегорианова и Гермогенианова кодексов, из Кодекса Феодосия, новые конституции, изданные после введения в действие Кодекса Феодосия имп. Феодосием и его преемниками, в т. ч. и самим Юстинианом (Наес. рг.); назначает комиссию для собирания конституций в один кодекс (Наес. 1–2); делегирует комиссии полномочия по редактированию текстов конституций (Наес. 2); предписывает расположить конституции определенным образом, а именно — в хронологическом порядке (Наес. 2.); устанавливает в преамбуле конституции цель издания нового кодекса — уп-

рошение судопроизводства и ускорение судебной процедуры.

В 528–529 гг. подход имп. Юстиниана к систематизации правоустановительных актов не слишком отличался от принципов, к-рых придерживались составители Кодекса Феодосия в 435–438 гг. (*Falchi*. 1989. P. 68–71). Как и имп. Феодосий II, он считал отправной точкой систематизации Грегорианов и Гермогенианов кодексы. В значительной мере совпадают принципы отбора членов комиссий по составлению Кодекса Феодосия и нового К. Ю. (*Novus Codex*): и в первом и во втором случае к работе привлекались прежде всего не знатоки права, а лица, занимающие или занимавшие высшие адм. должности в гос. управлении. Если в комиссии по составлению Кодекса Феодосия было только 2 ученых-юриста (СTh. I 1. 6), то и на первом этапе систематизации имп. Юстиниана в состав комиссии входил один *iuris doctor* (преподаватель права) — Феофил (Наес. 1; см.: *Pringsheim*. 1961. S. 48; S. 49. *Anm.* 29). Общим комиссиям предоставлялись схожие полномочия по редактированию текстов имп. конституций. Программные установления содержат почти идентичные предписания участникам комиссий: они не должны включать в кодексы избыточные элементы имп. конституций (СTh. I 1. 5, 6; Наес. 2). Комиссия может сокращать тексты конституций, устранять излишние слова, добавлять необходимые и вносить нужные изменения (СTh. I 1. 6; Наес. 2).

Похожие распоряжения содержатся в программных конституциях относительно порядка расположения имп. постановлений в кодексах: конституции должны быть распределены по титулам и расположены в хронологическом порядке, более ранние по времени принятия — в начале титулов, более поздние — вслед за ними (СTh. I 1. 6; Наес. 2).

Вместе с тем составители нового К. Ю. получили более широкие по сравнению с составителями Кодекса Феодосия полномочия по редактированию текстов имп. конституций. Они имели право составлять из неск. имп. конституций одну, если элементы одной и той же правовой нормы выражены в различных конституциях (Наес. 2). Это право наряду с правом добавлять, устранять или изменять слова имп. конституций (Наес. 2) открывало перед





юстиниановскими компиляторами самые широкие возможности по внесению изменений в нормативно-правовой материал (см.: *Литвиц*, 1976. С. 80).

**Юридическая доктрина.** Сходство первой программы систематизации Юстиниана с Кодексом Феодосия состояло, однако, в наибольшей степени в планах по отношению к «праву юристов». Юстиниан, по имеющимся данным, собирался ограничиться воспроизведением в своем Кодексе «закона о цитировании». В первых вводных конституциях К. Ю. «*Haec quae necessario*» и «*Summa rei publicae*» нет никаких указаний по поводу включения фрагментов сочинений представителей юридической доктрины в к.-л. кодекс.

Хотя сам текст нового К. Ю. не сохранился, был обнаружен фрагмент его оглавления. Часть оглавления его 1-й кн. содержится в рукописи Р. Оху. 1814. Титул 15 озаглавлен «Об авторитете знатоков права» ([*de auctoritate*] iuris [prudentium]), хотя возможно и чтение «Об ответах знатоков права» ([*de responsis*] iuris [prudentium]). В него вошли 2 конституции: конституция императоров Феодосия II и Валентиниана III, адресованная сенату, и конституция имп. Юстиниана, адресованная префекту претория Мене. Первую из них исследователи уверенно отождествляют с CTh. I 4. 3, т. е. с «законом о цитировании», 2-я остается неизвестной. Указанный титул соответствует 17-му титулу 1-й кн. К. Ю. 2-го издания, в который «закон о цитировании» не вошел (см.: Р. Оху. 1814 // *Le costituzioni*. 1972. P. 15–20; *Schulz*. 1946. P. 282; *Wenger*. 1953. S. 572).

Еще один сохранившийся фрагмент нового К. Ю. воспроизводится предположительно в рукописи Р. Reipach inv. 2219, которая содержит тексты 60–63 титулов 12-й кн. (*Ame-lotti, Migliardi Zingale*. 1985. Subs. 1). Кроме того, фрагменты нового К. Ю. в греческих переводах и переработках могли сохраниться в «Василиках» (см.: *Sciortino S. Conjectures Regarding Thalelaios' Commentary on the Novus Codex* // *Subseciva Groningana*. 2014. N 9. P. 157–185).

**Введение в действие нового К. Ю. 50 решений.** Новый К. Ю. вступил в силу 16 апр. 529 г. на основании конституции «*Summa rei publicae*», изданной 7 апр. того же года. В этой

конституции, адресованной префекту К-поля Мене, повторяются положения конституции «*Haec quae necessario*», касающиеся целей и методов создания нового кодекса (*Summa*. Pr.-2). Далее в конституции регламентируется введение в действие нового кодекса, после обнародования к-рого разрешается ссылаться в суде только на вошедшие в К. Ю. конституции; затем устанавливается иерархия имп. конституций и юридической доктрины как источников права; наконец, вводятся критерии признания юридической силы прагматических санкций (имп. постановлений, принятых, как правило, по запросу чиновника, адресованных отдельной провинции, городу или общине и содержащих в отличие от «всеобщего закона» не общеобязательные, а сингулярные нормы), а также конституций, не вошедших в кодекс и хранящихся в военных штабах или канцеляриях («Мы предписываем, что если какие-либо прагматические санкции, которые не вошли в этот наш кодекс, пожалованы или городским общинам, или корпорациям, или канцеляриям, или службам, или какому-либо лицу, в том случае, если они жалуют какое-либо право в виде специальной милости, пусть они в любом случае сохраняют законную силу» — *Summa*. 4). Завершается конституция инструкциями префекту Мене по поводу публикации ее текста в провинциях в форме эдикта и о распространении самого кодекса в провинциях («Пусть твое светлое и великое Достоинство сообразно твоему радению о государстве и о выполнении наших предписаний доведет этот кодекс до сведения всех народов, обнародовав в соответствии с обычаем эдикты, посыл сам текст кодекса с Нашей божественной подписью в отдельные провинции» — *Summa*. 5).

В этой конституции утверждается определенная система иерархии имп. конституций и юридической доктрины как основных форм позитивации права. Император устанавливает, что для разрешения всех судебных споров достаточно цитировать в суде те имп. конституции, к-рые включены в новый К. Ю., присоединив также труды древних толкователей права (*Summa*. 3). Действует та редакция имп. конституции, к-рая принята в К. Ю.; в суде запрещается ссылаться на иную редакцию постановления императора,

приводимую в сочинениях древних юристов. Далее, суждение представителя юридической доктрины имеет законную силу только в том случае, если оно не противоречит правовым нормам, содержащимся в имп. конституциях нового К. Ю. (*Summa*. 3).

Юридическая доктрина получает, т. о., значение субсидиарного (дополнительного) источника права. Вместе с тем признается правовое значение отдельных доктринальных правоположений в качестве толкований норм, устанавливаемых в имп. конституциях, или же для восполнения пробелов в имп. законодательстве (*Falchi*. 1989. P. 100).

В период после издания нового К. Ю. и до кон. 530 г. (а скорее всего и позже — вплоть до окончания работ по составлению Дигест, т. е. в 530–533) были приняты т. н. 50 решений Юстиниана (*L Decisiones*) (см.: *Merillius*. 1720; *Di Marzo*. 1899; *Archi*. 1970. P. 88, 115, 129; *Falchi*. 1984). О своих 50 решениях имп. Юстиниан упоминает в конституции «*Cordi nobis est*»: «После же этого, поскольку мы приняли за рассмотрение древнего права, мы приняли пятьдесят решений и выпустили многие другие конституции, полезные для предполагаемого начинания» (*Cordi*. 1). Впосл. эти решения были включены в состав К. Ю. 2-го издания.

По всей видимости, 50 решений должны были разрешить разногласия классических юристов, а точнее, контроверзы прокулианской и сабинианской школ (*Proculiani et Sabiniani* — две основные правовые школы классического периода развития рим. права; подробнее см.: *Дождев*. 2008. С. 53–55). Возможно, впрочем, что в 50 решениях регулировались противоречия не между представителями 2 школ классических юристов, а те, к-рые существовали в *ius vetus* («древнее право» — весь нормативно-правовой материал, датируемый периодом до нач. IV в., в противоположность имп. законодательству постклассического и юстиниановского периодов, когда имп. конституция стала основным источником права) в целом. Тогда они должны были дополнить кодекс имп. постановлений в соответствии с планом систематизации источников права, в данном случае — юридической доктрины. Эти решения были включены в К. Ю. 2-го издания, однако полностью идентифицировать их не





удается. Нек-рые конституции К. Ю. содержат термин *decisio* (решение; о юридическом значении термина см.: *Lokin J. H. A. Decisio as a Terminus Technicus // Subseciva Groningana. 1992. Vol. 5. P. 21–31*; *CJ. VI 27. 5–6; VI 30. 20; VI 51. 10* и др.). Исследователи не смогли со всей уверенностью установить, какие именно постановления имп. Юстиниана, включенные в К. Ю., следует отнести к 50 решениям. Нельзя исключить и такой возможности, что имп. Юстиниан издавал постановления, разрешающие противоречия в нормативно-правовом материале классического периода, в процессе систематизации «права юристов», т. е. во время создания Дигест. Однако скорее всего 50 решений были приняты до кон. 530 г. и изданы уже в 531 г. единым сборником, который не сохранился.

В число 50 решений можно включить имп. постановления о ведении чужих дел без поручения (*CJ. II 18. 24*), об узурфрукте (*CJ. III 33. 12–16*), об уплате недоложного (*CJ. IV 5. 10–11*), о правовых последствиях стипуляции общего раба (*CJ. IV 27. 2*) (*Falchi. 1984. P. 124–126. N 13*).

**Конституция «Deo auctore».** Следующий этап Юстиниановой систематизации источников права связан с именем *Трибониана* — великого юриста VI в., фактически создателя «Дигест». Он упомянут в списке членов комиссии составителей 1-го К. Ю., однако только в кон. 530 г. он занял место главы комиссии по систематизации правоустановительных актов, о чем свидетельствует конституция «Deo auctore» от 15 дек. 530 г., адресованная квестору священного дворца («министру юстиции» — *Van der Wal, Lokin. 1985. P. 32*) Трибониану (*CJ. I 17. 1; Dig. Praef. 1*) (*Honoré. 1978*).

На 2-м этапе систематизации источников права имп. Юстинианом было принято решение упорядочить «право юристов». Эволюцию плана систематизации отражает принятая в 530 г. конституция «Deo auctore», содержащая инструкции имп. Юстиниана по изданию «Дигест». Юстиниан отказывается от простого воспроизведения закона о цитировании и приступает к созданию антологии сочинений классических юристов. Кардинальное изменение плана систематизации правоустановительных актов исследователи связывают либо с влиянием самого Трибо-

ниана (*Krüger. 1912. S. 367. Anm. 6; Van der Wal, Lokin. 1985. P. 32*), либо, при его посредничестве, с влиянием представителей юридической школы (*Ebrard. 1947. S. 43; Pringsheim. 1961. S. 48; Collinet. 1927; Visscher. 1949. P. 349*).

Принципиальное значение для понимания программы, предложенной в конституции «Deo auctore», имеет предписание составить новый кодекс из сочинений знатоков права в соответствии с системой кодекса конституций (т. е. 1-й редакции К. Ю.) или Вечного Эдикта («И когда эта материя будет собрана благодаря высшей Божественной милости, подобает возвести ее в прекраснейшее сооружение и посвятить как бы собственный и священнейший храм справедливости и все право собрать в пятьдесят книг по определенным титулам, по образцу Нашего кодекса конституций и Вечного Эдикта» — *Deo auctore. 5*). В конституции *Tanta* подобной инструкции нет — напротив, в ней указывается, что в Дигестах в ряде случаев составители отступали от системы Вечного Эдикта ради создания более упорядоченной структуры свода (*Tanta. 5*). Итал. исследовательница М. Бьянкини полагает, что стремление построить свод «права юристов» по образцу кодекса имп. конституций может свидетельствовать о приверженности имп. Юстиниана и на данной стадии систематизации концепциям, унаследованным от имп. Феодосия II (*Bianchini. 1973. P. 126*). Действительно, построение свода кодифицированного «права юристов» в соответствии с системой кодекса имп. конституций показывает, что имп. Юстиниан стремился не только унифицировать источники права, но и придать юридической доктрине субсидиарное по отношению к имп. законодательству значение в полном соответствии с 1-й программой создания Кодекса Феодосия 429 г.

Нельзя исключить возможности того, что после создания кодекса упорядоченного «права юристов» имп. Юстиниан собирался приступить к реализации программы объединения имп. конституций и фрагментов сочинений юристов в один кодекс, что сделало бы его систематизацию идентичной проекту имп. Феодосия II от 429 г. В кон. 530 г., в момент издания конституции «Deo auctore», имп. Юстиниан по-прежнему придерживает-

ся Феодосиевой концепции систематизации источников права. Единственное существенное отличие юстиниановской программы того времени заключается в плане составить Институции — элементарный учебник права для студентов-юристов («...или если что-либо другое будет обнаружено Нами в качестве институций, чтобы невежественный дух учащегося, вскормленный несложным, легче продвигался к познанию более высокой науки» — *Deo auctore. 11*); впрочем, упоминание Институций в «Deo auctore» может быть и интерполяцией, внесенной Трибонианом в первоначальный текст конституции, когда она была реципирована в К. Ю. (*Ebrard. 1947. S. 68*).

**К. Ю. 2-го издания. Конституция Cordi.** Конституцией *Cordi* от 16 нояб. 534 г. был введен в действие К. Ю. 2-го (повторного) издания с 29 дек. 534 г.: «Мы в дальнейшем не позволяем никому зачитывать что-либо или из наших решений, или из других конституций, которые мы составили прежде, или из К. Ю. первого издания, но только то, что записано в нашем настоящем очищенном и обновленном кодексе, пусть во всех делах и судебных разбирательствах и имеет силу и зачитывается» (*Cordi. 5*). Он был создан уже после завершения работ по составлению Дигест и Институций Юстиниана. Не сохранилось конституции имп. Юстиниана, аналогичной конституции «*Haec quae necessario*», в к-рой он бы предписывал создать кодекс 2-го издания.

В качестве оснований для создания нового кодекса имп. постановлений указывается (*Cordi. 1–2*) издание Институций и «Дигест», а также принятие новых имп. конституций после появления К. Ю. 1-го издания, т. е. в процессе Юстиниановой систематизации правоустановительных актов.

Комиссию по изданию нового кодекса имп. конституций вновь возглавил Трибониан; в состав комиссии вошел Дорофей, ученый-юрист из Бейрута, а также адвокаты суда префекта К-поля Мены Константин и Иоанн. Во 2-ю редакцию К. Ю. не вошли утратившие юридическую силу имп. постановления; кроме того, нормативно-правовой материал кодекса был очищен от повторений и противоречий.

Составители К. Ю. получили широкие полномочия по редактированию





имп. конституций: они могли удалять, дополнять и изменять их тексты. Имп. постановления, изданные до момента обнародования К. Ю. и не включенные в него, утрачивали юридическую силу. Инструкции по обнародованию кодекса совпадают с инструкциями по обнародованию Институций и Дигест.

**Состав К. Ю. Источники.** В К. Ю. вошли не только имп. эдикты и всеобщие законы (*leges generales*), как в Кодекс Феодосия, но все виды правовых актов, принятых императорами. При этом были установлены и новые критерии в отношении времени издания подлежащих включению в К. Ю. актов: самые ранние из включенных в него постановлений относятся к правлению имп. Адриана (СJ. VI 23. 1). Всего в К. Ю. вошло около 4650 имп. постановлений. Комиссия составителей использовала в качестве источников для составления К. Ю. Грегорианов и Гермогенианов кодексы, Кодекс Феодосия, новеллы, изданные рим. императорами в 438–528 гг., а также постановления самого имп. Юстиниана, в т. ч. его 50 решений. Кроме того, в К. Ю. вошли и «экстравагантные» (*extravagantes* — «внешние», не вошедшие в 1-ю редакцию К. Ю.) конституции Юстиниана, предметом регулирования к-рых были, вероятно, нерешенные вопросы постклассического права. Соответственно самая поздняя из известных конституций, включенных в К. Ю., была издана Юстинианом 4 нояб. 534 г. (СJ. I 4. 33).

Архивами составители Кодекса пользовались, по-видимому, только для нахождения самых новых имп. постановлений, тогда как «древние» конституции заимствовались непосредственно из кодексов (*Rotondi*. 1918. P. 129–136). Общепринятой является концепция, согласно которой единственными источниками юстиниановских компиляторов для периода до 438 г. были Грегорианов и Гермогенианов кодексы и Кодекс Феодосия (*Scherillo*. 1992; *Guarino*. 1993. P. 568; *De Marini Avonzo*. 1999). Руководствуясь этой гипотезой, П. Крюгер вопреки мнению Т. Моммзена полагал, что можно восстановить несохранившиеся титулы и конституции первых книг Кодекса Феодосия, руководствуясь К. Ю., именно на том основании, что составители последнего не пользовались для периода IV — нач. V в. никаким др. источником, помимо Кодекса Феодосия.

В своем издании Кодекса Феодосия Моммзен утверждал, что часть конституций без даты издания, принятых императорами Феодосием II и Валентинианом III и включенных в К. Ю., может происходить не из Кодекса Феодосия, а из иного источника (*Mommsen Th. Prolegomena in Theodosianum // Theodosiani libri XVI*. 1905. P. CCCV–CCCVI). Предполагается, что не из Кодекса Феодосия происходит конституция СJ. V 4. 19 от 405 г. (*Gaudenzi A. L'opera di Cassiodoro a Ravenna // Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna. Ser. 3. Bologna, 1885/1886. Vol. 4. P. 458*), однако нельзя исключить и возможность того, что ее отсутствие в Кодексе Феодосия обусловлено плохой сохранностью этого памятника.

Сомнения в общепринятой гипотезе выражают и совр. исследователи. Так, существует мнение, что не могли быть заимствованы ни из Кодекса Феодосия, ни из Диоклетриановых кодексов вошедшие в К. Ю. постановления, изданные императорами Константином и Лицинием (СJ. III 1. 8; VI 1. 3; VII 22. 3; 16. 41 — *Cuneo*. 2003; ср.: *Corcoran*. 1993).

Имп. Юстиниан разрешил помещать в К. Ю. даже те постановления, дата принятия к-рых не сохранилась (Наес. 2; «...и не должно возникать никаких сомнений... из-за того, что некоторые конституции изданы без указания даты и консульства... поскольку все они без сомнения имеют силу всеобщих конституций» — *Summa*. 3). Тем самым он отменил постановление имп. Константина от 322 г. (СTh. I 1. 1), согласно к-рому подобные постановления лишались юридической силы. Однако, как правило, постановления, включенные в К. Ю., имеют надпись (инскрипцию), в к-рой указаны император (или императоры), принявший постановление, и его адресат, а также подпись, содержащую сведения о месте и дне принятия постановления; указываются также консулы соответствующего года. Фрагменты постановлений расположены в хронологическом порядке.

Кроме того, все включенные в К. Ю. имп. постановления, в т. ч. и рескрипты, приобретают юридическую силу всеобщих конституций (Наес. 2; *Summa*. 3). В отличие от юстиниановских юристов составители Кодекса Феодосия должны были собрать те конституции, к-рые уже имели призна-

ки всеобщего закона, установленные в конституции Валентиниана III в 426 г. (СJ. I 14. 3; см.: СTh. I 1. 5, 6; *Voci*. 1985. P. 303–304). В постклассическую эпоху значения терминов *lex* и *constitutio* совпадают (*Kussmaul*. 1981. S. 75–77). В конституции Наес *quae necessario* сформулирован ответ на вопрос о принципах отбора имп. постановлений, не обладающих признаками всеобщего закона, для включения в К. Ю.: отбор происходил на основании «полезности» (*propter utilitatem sanctionis*) содержащихся в них правовых норм (Наес. 2). К нач. VI в. концепция *lex generalis* претерпела, т. о., значительные изменения. При имп. Юстиниане термин приобретает новое значение: если в нач. V в. всеобщность (*generalitas*) закона определялась в основном на основании его формальных характеристик, то в нач. VI в. она определяется его нормативно-правовым содержанием (см. в ст. *Кодекс Феодосия*, а также: *Сильвестрова*. 2007).

**Структура К. Ю.** Кодекс 2-го издания состоит из 12 книг. Книги разделены на титулы. Титулы имеют наименования и включают фрагменты имп. постановлений, расположенные в хронологическом порядке.

В 1-й книге содержатся постановления по религ. вопросам (титулы 1–13), затем расположен материал, касающийся источников права (титулы 14–23). К источникам права отнесены различные виды имп. постановлений, приравненные в соответствии с критериями новой формы позитивации права к всеобщим законам; решения сената, санкционированные авторитетом императора, а также юридическая доктрина. Не все мнения юристов наделяются общеобязательной юридической силой, но только те, которые включены в принятый императором кодекс фрагментов сочинений древних знатоков права — в «Дигесты».

В 17-й титул 1-й кн. К. Ю. помещены 2 конституции. Первая — *Deo auctore*, в которой содержатся инструкции по составлению Дигест. Она была помещена в К. Ю. 2-го издания на том основании, что в ней зафиксирована программа составления «Дигест» (в посл. в первоначальную программу были внесены изменения). Второй в титуле приведена конституция *Tanta*, вводящая в действие Дигесты (о конституции *Tanta* см.: *Wallinga*. 1989). Т. о., составите-





ли К. Ю. внесли существенное изменение в его 2-е издание по сравнению с *Novus Codex*: они отказались от воспроизведения закона о цитировании и создали титул, целиком посвященный *Дигестам*. Вместе с тем, за нек-рыми исключениями, по структуре 2-е издание К. Ю. не должно было существенно отличаться от 1-го издания (*Gioma-ro*. 2001. Р. 54–55).

Вопрос о рескриптах рассматривается только в 23-м титуле 1-й кн. На том основании что титул о рескриптах помещен отдельно от титулов, в которых рассматриваются имп. конституции как источник права, Ф. Де Виссер пришел к выводу: при имп. Юстиниане рескрипты утратили всякую юридическую силу (*Visscher*. 1949. Р. 353–370). Однако император признает правовое значение рескриптов, которое заключается в том, что они становятся актами офиц. толкования норм права (*Bassanelli Sommariva*. 1983). Далее в 1-й кн. К. Ю. рассматриваются обязанности чиновников различного ранга (титулы 24–57).

Книги 2–8 посвящены частноправовым институтам, при этом материал организован в целом в соответствии с системой Вечного Эдикта. В 9-ю кн. включены положения уголовного процессуального права. В книгах 10–12 рассматриваются вопросы, касающиеся права фиска, налогов и сборов, а также чиновничьей иерархии.

Структура К. Ю. во многом совпадает с системой Кодекса Феодосия в отношении частного и публично-го права (*Rotondi*. 1914. Р. 209–210; *Mommsen Th. Prolegomena in Theodosianum // Theodosiani libri XVI*. 1905. Р. XIII–XXX). Впрочем, в нек-рых случаях юстиниановские компиляторы воспроизводили название титула Кодекса Феодосия, но не включали ни одной конституции из него. Причиной этого можно считать в первую очередь плохую сохранность соответствующих титулов кодексов (и прежде всего Кодекса Феодосия). Кроме того, можно предположить, что составители К. Ю. первоначально воспользовались структурой Кодекса Феодосия, заимствовав его деление на рубрики и наименования титулов, а затем стали распределять по этим титулам соответствующие фрагменты конституций. Не исключена вероятность того, что в части,

касающейся частного права, юстиниановские юристы ориентировались на рубрикацию не Кодекса Феодосия, а Диоклетиановых кодексов, как и составители Кодекса Феодосия. В этом случае из-за общности прототипа наименования и порядок расположения титулов Кодекса Феодосия и К. Ю. совпадают, а их нормативно-правовое содержание различается (*Rotondi*. 1918. Р. 104–106).

Нормативно-правовой материал организован в К. Ю. более последовательно и логично, на более высоком уровне юридической техники, чем в Кодексе Феодосия (*Gioma-ro*. 2003). Наиболее существенное отличие структуры К. Ю. заключается в перенесении титулов по церковно-правовой проблематике в самое начало кодекса.

**Публикация.** Имп. Юстиниан разрешил частным писцам изготавливать и продавать копии изданных им кодексов, в т. ч. и К. Ю. 2-го издания (*Tanta*. 22; ср.: *Wallinga*. 1989. Р. 93), установив при этом строгие правила изготовления копий. Копии К. Ю., подписанные императором, должны были быть сначала разосланы в провинции империи (*Summa*. 5), а затем уже могли копироваться писцами.

На западе, в Италии, К. Ю. (как и др. части Свода Юстиниана) получил распространение с 554 г., когда имп. Юстиниан, отвечая на «просьбу» папы Вигилия (которого в это время насильственно удерживали в К-поле), направил на запад экземпляры своих кодексов, в т. ч. К. Ю. (*Sanctio pragmatica pro petitione Vigili* – *Novell. Just. Append. constitutum dispersarum*. VII; см.: *Archi*. 1978).

Имп. Юстиниан запретил писцам использовать сокращения (*sigla*) при переписывании текстов законов. Сокращения, несомненно, могли приводить к различным интерпретациям одного и того же текста, т. е. к двусмысленностям и разночтениям, от которых имп. Юстиниан стремился очистить правовые акты. Впервые запрет использовать сокращения был установлен в конституции «*Deo auctore*. 13», затем повторен в конституциях *Omnem*. 8 и *Tanta*. 22, а также в конституции *Cordi*, вводящей в действие К. Ю. 2-го издания («Мы приказываем совершать запись этого кодекса по образцу наших Институций и «*Дигест*», устранив всякие вызывающие сомнения

обозначения, чтобы все, что нами составлено, и в написании, и в самом законе являлось одинаково ясным и понятным, хотя бы из-за этого общий объем этого кодекса и увеличился» – *Cordi*. 5).

**Сохранность текста. Рукописи.** Сложность реконструкции текста К. Ю. состоит прежде всего в неоднозначности и неравнозначности 2 традиций его передачи – западной и восточной. Если в зап. традиции не воспроизводились греч. конституции, то в восточной лат. часть К. Ю. была переведена на греч. язык и поэтому доступна только в переводе и пересказе. Перед совр. издателями К. Ю. стояла сложная задача соединения этих 2 традиций.

Древнейшей рукописью К. Ю. 2-го издания является Веронский палимпсест VI в. (*CLA IV 513 = Verona. Bibl. Capit., LXII (LX)*; возможно, нач. VII в.), к-рый воспроизводит текст кодекса со значительными пропусками: в нем нет фрагментов книг 4–8 и 11–12; отсутствуют или неверно указаны инскрипции имп. постановлений (*Krüger*. 1874).

**Текст К. Ю. в западной традиции.** Рукописей полного текста кодекса периода раннего средневековья, за исключением Веронского палимпсеста, не сохранилось. Существуют эпитомы (сокращенные редакции текста) К. Ю. достаточно позднего происхождения (XI в.), к-рые, по-видимому, были созданы для нужд практикующих юристов. В них нередко нет и надписей и подписей к имп. постановлениям. Еще одна их особенность – отсутствие 3 последних книг К. Ю., однако нельзя установить, сознательно ли они исключались из рукописей или просто утрачены.

С кон. XI в. появляются рукописи, включающие неэпитомированный текст К. Ю. Уже эпитомы содержат схолии, в которых воспроизводятся имп. постановления, исключенные из основного текста. Рукописи XII в. представляют собой восстановленный текст К. Ю.: по-видимому, к эпитомированным текстам прибавлялись исключенные из них постановления. Можно предположить, что у переписчиков (не обязательно профессиональных: в ряде случаев переписывать рукопись могли юристы для собственных нужд) были древние экземпляры полного текста кодекса, по которым они и дополняли эпитомы, не переписывая их полностью.





В данном случае проблему составлял порядок расположения имп. постановлений. К числу таких эпитом К. Ю. относится рукопись Pistoia ms. С 106, рукопись из Парижской национальной б-ки Paris. lat. 4516 и рукопись из Дармштадта Ms. 2000. Первая рукопись воспроизводит только нек-рые лат. конституции из книг 1–8; сохранилась почти треть текста этих книг К. Ю. (*Krüger*. 1877. P. V).

Самыми ранними рукописями, содержащими восстановленный текст К. Ю., в наст. время считаются берлинские рукописи (Berolin. Preuss. lat. Fol. 272 и 273), а также рукопись из Монпелье (Biblioth. Universitaire. Sect. de Médecine. Montispessulanus H. 82).

В эпоху глоссаторов многочисленные рукописи (т. н. болонские кодексы — *Codices Bononienses*, к к-рым относятся в т. ч. рукописи Berolin. lat. Fol. 273 и Montispessulanus H. 82) содержали 2 части текста К. Ю. — книги 1–9 (сохр. не менее 200 рукописей) и книги 10–12 (сохр. ок. 100 рукописей, в т. ч. Paris. lat. 4537; Bodl. Selden. B 15; Vindob. lat. 2130). Недостатком этих рукописей является то, что в них имеются многочисленные исправления и дополнения, которые вносили произвольно сами переписчики.

Важным для исследования К. Ю. является также соч. «*Summa Perusina*», единственная рукопись к-рого сохранилась в б-ке Перуджи (Bibl. Capit. 32). Оно представляет собой составленный в VII в. (рукопись датируется XI в.) краткий пересказ, толкования и комментарий к конституциям К. Ю. (иногда воспроизводятся и сами тексты имп. конституций, напр. знаменитый эдикт имп. Феодосия I «*Cunctos populos*», который помещен в самом начале памятника) вплоть до CJ. VIII 53. 8. Тексты распределены в соответствии с книгами и титулами К. Ю. Хотя тексты греч. конституций не приводятся, иногда их местоположение обозначается словами *lex Graeca* (см.: *Adnotationes Codicum Domini Justiniani*. 2008; *Heimbach*. 1840; *Kaiser*. 2004. S. 335–346; *Liebs*. 1987. S. 276–282).

Источником сведений о К. Ю. являются также западные канонические сборники, в к-рые были включены его фрагменты. К их числу следует отнести *Excerpta Bobiensia*, *Lex Romana canonice compta*, *Collectio Anselmo dedicata*.

*Lex Romana canonice compta* (*Capitulae legis Romanae*) Крюгер датировал IX в. (*Corpus iuris civilis*. Vol. 2: *Codex Iustinianus*. P. III). В это собрание вошли фрагменты книг 2–8 К. Ю. *Collectio Anselmo dedicata* содержит фрагменты К. Ю., включенные в *Lex Romana*. Между этими 2 источниками, по-видимому, нет зависимости — скорее речь идет об общем прототипе, причем, по-видимому, это не было оригинальное издание К. Ю. *Excerpta Bobiensia* (*Regulae ecclesiasticae*), датируемые IX в., содержат помимо новелл Юстиниана 18 конституций из 1-й и 3-й книг К. Ю.

**Текст К. Ю. в восточной традиции.** Конституции К. Ю. были переведены на греческий в первую очередь непосредственными участниками Юстиниановой комиссии по систематизации источников права. Были созданы разнообразные переводы, пересказы, толкования (индексы, *παράτιτλα, ἐπιρρηγία κατὰ πόδα*). Известно (*Van der Wal, Lokin*. 1985. P. 42–44, 49, 124–127), что Фалелей составил индекс (краткий пересказ) К. Ю.; Стефан — автор комментария в форме «паратитлов» (цитаты из текста, сопровождаемые кратким изложением его содержания). Фрагмент комментария, возможно принадлежащего Стефану, к титулам 1–13 1-й кн. К. Ю. воспроизводится в Трехчастном сборнике (*Collectio tripartita*). Существовали также греч. переработки К. Ю., составленные Исидором, Анатолием и др. Фрагменты греч. переводов К. Ю. были включены в визант. правовые сборники «*Прохирон*» и «*Исагога*». Тексты К. Ю. в греч. интерпретации были включены в «*Василики*» и в схолии к ним.

Части К. Ю. также вошли в канонические сборники. Сборник 25 глав (*Collectio XXV capitulorum*) содержит неск. конституций К. Ю. (CJ. I 1. 3; CJ. I 2. 25; I 3. 29, 41–47, 52, 55; I 4. 14, 22–23, 25–26, 29–30, 33–34). В «*Номоканон 50 титулов*» было включено неск. фрагментов К. Ю., по всей видимости в интерпретации Исидора; «*Номоканон XIV титулов*» содержит фрагменты комментария Стефана.

**Издания и переводы.** Первые издания К. Ю. связаны с деятельностью гуманистов. Сведения о том, какими именно рукописями они пользовались, отсутствуют: возможно, эти рукописи были в посл. утрачены. Так,

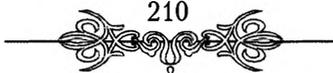
Крюгер полагал (*Krüger*. 1877. P. XI), что рукопись, использованная Г. Галоандером при издании К. Ю., — т. н. ms *Egnatianum* — утеряна (эта рукопись была получена Галоандером от венецианского гуманиста Дж. Б. Чипелли (псевдоним Эгнациус). Однако Г. Дозлезлек идентифицирует данную рукопись как сохранившийся Берлин. MS lat. Fol. 272 (*Dolezalek*. 1985. Bd. I. 1. S. 148).

Впервые К. Ю. был издан в 1475 г. в Нюрнберге и в Майнце; в оба эти издания включена глосса Аккурсия. Все 12 книг К. Ю. издал Галоандер (*Haloander*. 1530).

В 1583 г. К. Ю. впервые был опубликован вместе с др. текстами имп. Юстиниана в составе *Corpus iuris civilis* Д. Годфруа (Дионисием Готфредом). Это издание содержит не только все 12 книг К. Ю., но и греч. конституции (*Krüger*. 1867; *Tort-Martorell*. 1989).

Стандартным остается снабженное полным критическим аппаратом издание К. Ю., подготовленное Крюгером (*editio maior* — *Krüger*. 1877). Текст с сокращенным критическим аппаратом вошел в *Corpus iuris civilis* (*editio stereotypa*) Моммзена.

Издание Крюгера, несмотря на то что оно по-прежнему остается основным инструментом работы исследователей, неоднократно становилось объектом обоснованной критики. Прежде всего нарекания вызывает сама концепция ученого, лежащая в основе издания. Крюгер полагал на основании анализа рукописей Pistoia. 106, Paris. lat. 4516 и Darmstadt. 2000, что т. н. сокращенные (*epitoma*) рукописи К. Ю. имеют один общий архетип, *Epitome Codicis*; т. о., он ставил перед собой задачу реконструировать эту древнюю эпиту к К. Ю. (*Krüger P. Über die Epitome und die Subskriptionen in vierten Buch des justinianischen Codex // ZRG*. 1869. Bd. S. 1–25; *Idem*. 1877. P. XVI). Однако совр. исследования выявили несколько групп рукописей К. Ю., которые не могут быть сведены к единому прототипу (см.: *Tort-Martorel*. 1989, в особенности P. 14–19). В частности, датируемые XI в. *Fragmenta Vallicelliana* (*Vallie. Carte XII 3*) и рукопись из б-ки Вюрцбурга (*Würzburg Universitätsbibliothek*. M.p.j.f.m.2) представляют собой самостоятельную, отличную от реконструированной Крюгером традицию передачи текста К. Ю. (см.: *Corcoran S. New Subscripts for Old*





Rescripts: The Vallicelliana Fragments of Justinian Code Book VII // ZSRG.R. 2009. Bd. 126. S. 401–422).

Также известно, что Крюгер помимо собственно рукописей К. Ю. использовал другие источники, относящиеся как к до-Юстиниановой, та и пост-Юстиниановой правовой традиции, а именно Кодекс Феодосия, пост-Феодосиевы Новеллы, «Василики» и т. п. (*Krüger*. 1877. Praef.). Однако действовал издатель по отношению к этим источникам произвольно, иногда дополняя рукописный текст К. Ю. на основании, к примеру, Кодекса Феодосия или «Василик», иногда не дополняя, но никогда не объясняя причин своих действий (см., напр.: *Zachariä von Lingenthal E. Von den griechischen Bearbeitungen des Codex* // ZSRG.R. 1887. Bd. 8. S. 1–75).

Наконец, после издания Крюгером К. Ю. были открыты новые источники или переизданы со значительными изменениями и дополнениями уже известные. Крюгер вплоть до своей смерти в 1926 г. вносил в editio minor Кодекса дополнения из новооткрытых источников. Так, в издание 1915 г. он внес исправления, основываясь на опубликованном в 1890 г. фрагменте 3-й кн. К. Ю. (Collo. GB Kasten B. No. 130); напротив, данные Р.Оху. XV 1814 в издании Крюгера учтены не были. Впрочем, информация, к-рую можно почерпнуть из подобных новых источников, касается в основном надписей и подписей к имп. постановлениям. Новые же издания «Василик» и др. греч. правовых памятников могут существенно изменить наше представление о тексте К. Ю. (см.: *Corcoran S. After Krüger: Observations on Some Additional or Revised Justinian Code Headings and Subscripts* // ZSRG.R. 2009. Bd. 126. P. 423–439).

Переводы К. Ю. осуществлялись в основном в рамках перевода Юстинианова свода в целом. Франц. перевод: *Tissot P.-A. Les douze livres du Code de l'empereur Justinien de la seconde édition*. Metz, 1807–1810. Aalen, 1979. 4 vol. Нем. перевод: *Otto C. E., Schilling B., Sintenis C. F. F. Das Corpus Iuris Civilis in's Deutsche übersetzt vom einem Vereine Rechtsgelehrter*. Lpz., 1832. Vol. 5–6. Aalen, 1984–1985. Новый нем. перевод фрагментов К. Ю.: *Härtel G., Kaufmann F.-M. Codex Justinianus*. Lpz., 1991. Итал. перевод: *Vignali G. Corpo del diritto*. Corredato delle note di Dionisio Go-

tofredo. Napoli, 1856–1862. 10 vol.; К. Ю. — в т. 9; содержит параллельный лат. текст. Испан. перевод: *Rodríguez de Fonseca B. A., Maria de Ortega J., De Bacardi A. Cuerpo del derecho civil*. Barcelona, 1874. Vol. 2; *García del Corral I. L. Cuerpo del derecho romano a doble texto*. Barcelona, 1889–1898. Vol. 4–6. Valladolid, 1988. Англ. перевод всего свода Юстиниана: *Scott S. P. The Civil Law*. Cincinnati, 1932. 17 vol. N. Y., 1973. Union (N. J.), 2001. 7 vol. Перевод К. Ю. и новелл на англ. язык был выполнен также Ф. Блумом, однако не был опубликован. Рукопись хранилась в б-ке Ун-та Вайоминга; в наст. время есть только интернет-публикация данного перевода, осуществленная преподавателем этого ун-та Т. Керли [Электр. ресурс: [www.uwo.edu/law/lib/blume-justinian/](http://www.uwo.edu/law/lib/blume-justinian/)]. Голл. перевод: *Spruijt J., Chorus J. M. J., Feenstra R. et al. Corpus Iuris Civilis: Tekst en vertaling*. Amst., 2006–2011. Vol. 7–9.

**Церковно-правовая проблематика.** К. Ю. 2-го издания являлся, как и Кодекс Феодосия, законодательным сводом христ. империи. Имп. Юстиниан, как и имп. Феодосий II, поместил в свой Кодекс раздел, посвященный церковному праву. Имп. Юстиниан довел до логического завершения замысел своего предшественника: если в Кодексе Феодосия этот раздел помещен в последнюю, 16-ю кн., то в К. Ю. он расположен уже в самых первых титулах 1-й кн. К. Ю. начинается с титула, имеющего название «О Святой Троице и католической вере, и пусть никто не осмеливается публично о ней спорить» (*De Summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*). Вместе с тем, по мнению нек-рых исследователей, имп. Юстиниан отказывается от предложенного имп. Феодосием II деления конституций по признаку религ. принадлежности издавших их императоров (*Volterra*. 1983. P. 232).

Структура раздела церковного права К. Ю. во многом повторяет схему 16-й кн. Кодекса Феодосия. 1-й титул 1-й кн. К. Ю. представляет собой введение как в кодекс в целом, так и в раздел церковного права; в нем же излагаются основные вероучительные догматы; 2-й титул посвящен привилегиям церковных орг-ций и учреждений; 3-й — правам и обязанностям клириков; 4-й — епископскому суду (см. ст. *Episcopalis audientia*); 5-й и 6-й — еретикам.

В 7-м титуле говорится об отступниках от веры; в 8-м титуле, состоящем из одной конституции от 427 г., содержится запрет напольного изображения знака Христа (*signum Christi*, хризмы); 9-й титул посвящен иудеям; в 10-м титуле устанавливаются запреты еретикам, язычникам и иудеям владеть рабами-христианами; 11-й титул посвящен языческим жертвоприношениям и храмам; 12-й — праву убежища в христ. храмах; 13-й — освобождению из рабства (*манумиссии*), совершаемому в церкви.

Хотя в К. Ю. и есть отступления от структуры 16-й кн. Кодекса Феодосия, в целом совпадений достаточно много. В К. Ю. воспринята концепция организации нормативно-правового материала по тем же сферам государственно-конфессиональных отношений, что и в Кодексе Феодосия. Юстиниановские юристы добавили 2 титула, касающиеся предоставления убежища и освобождения из рабства в храмах (в Кодексе Феодосия эти титулы размещались соответственно в 9-й и 4-й книгах — СTh. IX 45; IV 7). Кроме того, они включили в церковно-правовой раздел титул, посвященный епископскому суду, к-рый в Кодексе Феодосия был расположен не в 16-й, а в 1-й кн. (СTh. I 27). Единственным новшеством юстиниановских юристов является, т. о., 8-й титул.

Существенные изменения коснулись содержания титулов. Так, 1-й, вводный титул значительно расширен по сравнению с введением в 16-ю кн. Кодекса Феодосия и содержит подробное изложение догматов. В первые титулы К. Ю. включено множество постановлений, принятых именно Юстинианом, а не его предшественниками (*Giromaro*. 2003. P. 166. N 25).

Большое внимание в К. Ю. помимо догматов веры уделяется канонам. Они получают силу закона, принятого императором (СJ. III 44. 1). Противоречащие канонам прагматические санкции лишаются юридической силы (СJ. II 12; III 41. 19; III 46. 12; 4. 29 пр.). Помимо раздела, посвященного собственно церковному праву, в К. Ю. в ряде др. титулов содержатся церковно-правовые нормы. Так, 12-й титул 3-й кн. посвящен религ. праздникам; 44-й титул той же книги — процедуре похорон и местам захоронений. В 5-й кн. содержатся нормы, регулирующие брачно-семейные отношения: 4-й титул посвящен общим вопросам признаваемого правом





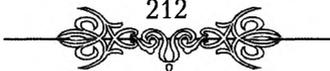
брака; титулы 5–7 — незаконным союзам; 9-й титул — повторным бракам и их правовым последствиям; в 17-м титуле рассматриваются основания для развода, процедура развода и его последствия. В 13-м титуле 9-й кн. устанавливается наказание за похищение посвятивших себя Богу дев и вдов.

Изд.: *Haloander Gregorius*. Codicis DN Iustiniani Sacratiss. Principis ex repetita praelectione Libri XII. ex fide antiq. Exemplarium, quoad fieri potuit / a Greg. Haloandro diligentissime purgati recognosciti. Nuremberg, 1530; *Codex Iustinianus / Excudebat Nicolaus Edoardus*, Campanus. Lugduni, 1558; *Corpus iuris civilis / Ed. D. Gothofredus*. Lyon, 1590. Vol. 4; *Krüger P.*, ed. Codicis Iustiniani Fragmenta Veronensia. B., 1874; *idem*, ed. Codex Iustinianus. B., 1877; *Corpus iuris civilis / Ed. P. Krüger*. B., 1915<sup>2</sup>. Bd. 2; *Corpus iuris civilis / Ed. A., M. Krieger*, E. Herman, E. Osenbruggen. 1–17 Aufl. Lpz., 1833–1887. Vol. 2; *Corpus iuris civilis / Ed. J. L. G. Beck*. Lpz., 1829–1837. Vol. 2.

Лит.: *Merillius E.* Expositiones in quinquaginta decisiones Iustiniani. Neapoli, 1720; *Heimbach G. E.* Anekdot. Lpz., 1840. T. 2. P. 1–144; *Krüger P.* Kritik des Justinianischen Codex. B., 1867; *idem*. Über die Epitome und die Subscriptionen in vierten Buch des Justinianischen Codex // ZRG. 1869. Bd. 8. S. 1–25; *idem*. Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts. Münch.; Lpz., 1912<sup>2</sup>; *Di Marzo S.* Le quinquaginta decisiones di Giustiniano. Palermo, 1899; *Conrat M.* Lex romana canonice compta: Römische Recht im frühmittelalterlichen Italien. Amst., 1904; *Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Ed. Th. Mommsen*, P. M. Meyer. B., 1905. Vol. 1. Pars 1; *Fournier P.* L'origine de la collection «Anselmo dedicata» // Mélanges P. F. Girard. P., 1912. T. 1. P. 475–492; *Rotondi G.* Note sulla tecnica dei compilatori del Codice Giustiniano: La struttura e l'origine del titolo 1, 4. Mil., 1912; *idem*. Studi sulle fonti del Codice Giustiniano // BIDR. 1914. T. 26. P. 175–246; 1918. T. 29. P. 104–180; *Alivisatos H. S.* Die Kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. B., 1913. Aalen, 1973; *Vocabularium codicis Iustiniani*. Prague, 1923. T. 1: Pars latina / Ed. R. Mayr; Lpz., 1925. T. 2: Pars graeca / Ed. M. San Nicolò; *Mor C. G.* Bobbio, Pavia e gli «Excerpta Bobbiensia» // Contributi alla Storia dell'Università di Pavia. Pavia, 1925. P. 43–114; *idem*. Lex romana canonice compta: Testo di leggi romano-canoniche del sec. IX pubblicato sul ms. Parigi Bibl. Nat. 12448. Pavia, 1927; *Collinet P.* Les preuves directes de l'influence de l'enseignement de Beyrouth sur la codification de Justinien // Byz. 1927. Vol. 3. P. 1–15; *Biondi B.* Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano // Acta Congressus Iuridici internationalis. R., 1935. Vol. 1. P. 99–117; *Blume F. H.* The Code of Justinian and its Value // BIDR. N. S. 1938. T. 4. P. 416–421; *Schulz F. H.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1946; *Ebrard F.* Die Entstehung des Corpus iuris nach den acht Einführungsgesetzen des Kaisers Justinian // Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Bern, 1947. Bd. 5. S. 28–76; *De Francisci P.* Sintesi storica del diritto romano. R., 1948; *Visscher F., de.* Le Digeste, couronnement de la politique des Empereurs vis-à-vis des Prudents // *Idem*. Nouvelles études de droit romain public et privé. Mil., 1949. P. 329–352; *idem*. Les sources

du droit selon le Code de Justinian // *Ibid.* P. 353–370; *Berger A.* Codex Iustinianus // *Idem*. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Phil., 1953. P. 392; *Van der Wal N.* Les commentaires grecs du Code de Justinien. s.-Gravenhage, 1953; *Wenger L.* Die Quellen des römischen Rechts. W., 1953; *Salazar Arias J. V.* Dogmas y cánones de la Iglesia en el derecho romano. Madrid, 1954. P. 114–118; *Besse J.-C.* Collectionis Anselmo dedicatae Liber primus // Revue de droit canonique. Strassbourg, 1959. T. 9. P. 207–296; *Amelotti M.* Da Diocleziano a Costantino: Note in tema di costituzioni imperiali // SDHI. 1961. T. 27. P. 241–323; *idem*. Giustiniano interprete del diritto // *Idem*. Scritti giuridici. Torino, 1996. P. 686–691; *Pringsheim F.* Die Entstehungszeit des Digestenplanes und die Rechtsschulen // *Idem*. Gesammelte Abhandlungen. Hdb., 1961. Bd. 2. S. 41–72; *Simon D.* Aus dem Codexunterricht des Thalelaios // ZSRG-R. 1969. Bd. 86. S. 334–383; 1970. Bd. 87. S. 315–394; *Archi G. G.* Giustiniano legislatore. Bologna, 1970; *idem*. Pragmatica sanctio pro petitione Vigilii // FS F. Wieacker. Gött., 1978. S. 11–36; *idem*. Problemi e modelli legislativi all'epoca di Teodosio II e di Giustiniano // SDHI. 1984. T. 50. P. 341–354; *idem*. Le codificazioni postclassiche // La certezza del diritto nell'esperienza giuridica romana: Atti del Conv. Pavia 26–27 apr. 1985. Padova, 1987. P. 149–168; *idem*. Studi sulle fonti del diritto nel Tardo impero romano: Teodosio II e Giustiniano. Cagliari, 1987; *idem*. I principi generali del diritto: Compilazione teodosiana e legislazione giustiniana // SDHI. 1991. T. 57. P. 124–157; *Volterra E.* Il problema del testo delle costituzioni imperiali // La critica del testo: Atti del II Congresso Intern. d. Società Italiana di Storia del Diritto. Venezia 18–22 settembre 1967. Firenze, 1971. [Vol. 2]. P. 821–1097; *idem*. Sulla legge delle citazioni // MRAL. Ser. 8. 1983. Vol. 27. N. 4. P. 185–267; *Bianchini M.* Osservazioni minime sulle costituzioni introdotte alla compilazione giustiniana // Studi G. Donatuti. Mil., 1973. Vol. 1. P. 121–135; *Honoré A. M.* The Background to Justinian's Codification // Tulane Law Review. 1974. Vol. 48. N. 4. P. 859–893; *idem* (*Honoré T.*). Tribonian. L., 1978; *Лунин Е. Э.* Право и суд в Византии в IV–VIII вв. Л., 1976; *Purpura G.* Giovanni di Cappadocia e la composizione della commissione del primo Codice di Giustiniano // Annali del seminario giuridico dell'Università di Palermo. 1976. Vol. 36. P. 49–68; *Amelotti M.* Giustiniano tra teologia e diritto // *Archi G. G., ed.* L'imperatore Giustiniano: Storia e mito. Mil., 1978. P. 133–160; *Pieler P. E.* Byzantinische Rechtsliteratur // *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Münch., 1978. Bd. 2. S. 341–480; *idem*. Kodifikation als Mittel der Politik im frühen Byzanz? // Byzantion: FS H. Hunger. W., 1984. S. 247–260; *Kussmaul P.* Pragmaticum und Lex: Formen spätromischer Gesetzgebung 408–457. Gött., 1981; *Gallo F.* Sul potere normativo imperiale // SDHI. 1982. T. 48. P. 413–454; *idem*. La codificazione giustiniana // *Index*. Napoli, 1986. Vol. 14. P. 33–46; *Bassanelli Sommariva G.* L'imperatore unico creatore ed interprete delle leggi e l'autonomia del giudice nel diritto Giustiniano. Mil., 1983; *Falchi G. L.* Osservazioni sulle «L. Decisiones» di Giustiniano // Studi A. Biscardi. Mil., 1984. Vol. 5. P. 121–150; *idem*. Sulla codificazione del diritto romano nel V e VI secolo. R., 1989; *Amelotti M., Migliardi Zingale L., ed.* Le costituzioni giustiniane nei papiri e nelle epigrafi. Mil., 1985<sup>2</sup>; *Dolezalek G.* Repertorium manuscriptorum veterum Codicis Iustiniani. Fr./M., 1985. 2 Bde; *Voci P.* Note sull'efficacia delle costitu-

zioni imperiali: 1. Dal principato alla fine del IV secolo // *Idem*. Studi di diritto romano. Padova, 1985. Vol. 2. P. 277–350; *Van der Wal N., Lokin J. H. A.* Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453. Groningen, 1985; *Τροιάνος Σ. Ν.* Θεορίζομεν τοῖνον τάξιον νόμον ἐπέχειν τοὺς ὄντιους κανόνους // Βυζαντινά. 1985. T. 13. Σ. 1193–1200; *idem*. Οι πηγές του Βυζαντινού δικαίου. Αθήνα, 2011; *Liebs D.* Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260–640 n. Chr.). B., 1987; *Avotins I.* On the Greek of the Code of Justinian: A Suppl. of Liddel-Scott-Jones together with Observations on the Influence of Latin on Legal Greek. Hildesheim; N. Y., 1989; *Tort-Martorell C.* Tradición textual del Codex Iustinianus: Un estudio del Libro 2. Fr./M., 1989; *Wallinga T.* Tanta/Δέσμοκτες: Two Introductory Constitutions to Justinian's Digest. Groningen, 1989; *Conte E.* Tres Libri Codicis: La ricomparsa del testo e l'esegesi scolastica prima di Accursio. Fr./M., 1990; *Scherillo G.* La critica del Codice Teodosiano e la legge delle citazioni di Valentiniano III // *Idem*. Scritti giuridici. Mil., 1992. Vol. 1: Studi sulle fonti. P. 155–174; *Corcoran S.* Hidden from History: The Legislation of Licinius // The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity / Ed. J. Harries, I. Wood. L., 1993. P. 97–119; *idem*. Justinian and his Two Codes: Revisiting P.Oxy. 1814 // J. of Juristic Papyrology. 2008. Vol. 37. P. 37–111; *idem*. The Novus Codex and the Codex Repetitae Praelectionis: Justinian and his Codes // Figures d'empire, fragments de mémoire: Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II<sup>e</sup> s. av. n. è. – VI<sup>e</sup> s. ap. n. è.) / Ed. S. Benoist, A. Daguet-Gagey, C. Hoët-van Cauwenbergh. Lille, 2011. P. 425–444; *idem*. Codex Justinianus // The Encyclopedia of Ancient History. Malden (MA), 2013. P. 1597–1598; *Guarino A.* Storia del diritto romano. Napoli, 1993; *De Marini Avonzo F.* Lezioni di storia del diritto romano. Padova, 1999; *Kaiser W.* Codex Justinianus // RGG. 1999. Bd. 2. S. 412–413; *idem*. Die Epitome Iuliani: Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht. Fr./M., 2004; *Russo Ruggeri C.* Studi sulle Quinquaginta decisiones. Mil., 1999; *Giomaro A. M.* Il codex repetitae praelectionis: Contributi allo studio dello schema delle raccolte normative da Teodosio a Giustiniano. R., 2001; *eadem*. Differenze di «sistema» fra il codice di Teodosio II (439) e il codice di Giustiniano (529): I grandi spostamenti di materia fra lo schema dell'uno e dell'altro codice // AARC. 14. 2003. P. 155–195; *Ciaralli A., Longo V.* Due contribute a un riesame della Summa Perusina (Perugia, Bibl. Cap. ms 32) // Scrittura e civiltà. 2001. T. 25. P. 1–62; *Cuneo P. O.* Codice di Teodosio, Codice di Giustiniano: Saggio di comparazione su alcune costituzioni di Costantino e Licinio // AARC. 14. 2003. P. 265–322; *Сильвестрова Е. В.* Lex Generalis: Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X вв. н. э. М., 2007. С. 20–50; *Дождев Д. В.* Римское частное право. М., 2008<sup>3</sup>; *Radding Ch., Ciaralli A.* The Corpus Iuris in the Middle Ages: Manuscripts and Transmission from the VI Cent. to the Juristic Revival. Leiden; Boston, 2007; *Annotationes Codicum Domini Justiniani (Summa Perusina) / Ed. F. Patetta; introd. G. Crifò, M. Campolunghi*. Firenze, 2008; *Lokin J. H. A., Bochove Th. E., van*. Compilazione — educazione — purificazione: Dalla legislazione di Giustiniano ai Basilica cum scholiis // Introduzione al diritto bizantino: Da Giustiniano ai Basilici / A cura di J. H. A. Lokin, B. H. Stolte. Pavia, 2011. P. 99–



146; Stolte B. H. The Value of the Byzantine Tradition for Textual Criticism of the Corpus Iuris Civilis: «Graeca leguntur» // Ibid. P. 667–680.

*Е. В. Сильвестрова*

**КОДЕР** [нем. Koder] Йоханнес (род. 26.07.1942, Вена), австр. византист. В 1960–1965 гг. изучал византистику, классическую филологию, арабистику и ислам. культуру в Венском ун-те. Среди учителей К. были О. Демус и Г. Хунгер. В 1965 г. защитил докт. диссертацию, посвященную текстологии гимнов прп. Симеона Нового Богослова. Эти исследования легли в основу 3-томного критического издания (*Symeon le Nouveau Théologien*. Hymnes / Introd., texte crit. et not. par J. Koder; trad. par J. Paramelle, L. Neugrand. P., 1969–1973. 3 vol. (SC; 156, 174, 196)). В 1970–1971 и 1975 гг. проходил стажировку как стипендиат фонда А. фон Гумбольдта в Мюнхенском ун-те у Х. Г. Бека. В 1977–1978 гг. К. — экстраординарный профессор Венского ун-та, в 1978–1985 гг. — профессор Ун-та Майнца, в 1985–2010 гг. — ординарный профессор Венского ун-та. К. — действительный член Австрийской АН (с 2000), президент Австрийского византиноведческого об-ва (с 1996), профессор-эмеритус Ин-та византистики и неогречистики Венского ун-та, издатель ведущего австр. византиноведческого ж. «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» (с 2011), член редакционного совета журнала Болгарской ассоциации византинистов и медиевистов «Bulgaria medievalis» (с 2010), журнала Лодзинского ун-та (Польша) «Przegląd Nauk Historycznych» (с 2011). 11 февр. 2012 г. К. избран президентом Международной ассоциации византинистов, вице-президентом к-рой он был с 1986 г.

Вклад К. в византиноведение прежде всего связан с его работами по исторической географии Византийской империи. В 1969–2005 гг. он был членом Комиссии по изданию серии справочников «Tabula Imperii Byzantini» (ТИБ) (с 1992 вице-председатель, в 1995–2005 председатель Комиссии), с 1992 г. — членом Балканской комиссии (с 1998 вице-председатель, в 2002–2007 председатель). К. участвовал в подготовке 1-го (Эллада и Фессалия, 1976), 3-го (Никополь и Кефалиния, 1981) и 10-го (Эгейское м. (Север), 1998) томов серии ТИБ. Среди др. историко-гео-

графических работ К. — исследования по исторической топографии и демографии о-ва Эвбея в период венецианского владычества (Negroponte: Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboa während der Zeit der Venezianerherrschaft. W., 1973), исследования по истории слав. народов на Балканах (Zur Frage der slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterlichen Griechenland // BZ. 1978. Bd. 71. S. 315–331), работы, посвященные изменению климата в V–VI вв. (Climatic Change in the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Centuries? // The 6<sup>th</sup> Century: End or Beginning? / Ed. P. Allen, E. Jeffreys. Brisbane, 1996. P. 270–285).

К области научных интересов К. также относятся визант. гимнография (история формирования визант. стихотворных размеров, творчество прп. Романа Сладкопевца, Симеона Нового Богослова, Николая III Грамматика), образ Византии и Балкан в рассказах западноевропейских путешественников (Лиутпранд Кремонский, Райнхольд Лубенау), проблемы культурной самоидентификации и самосознания народов Балкан и Вост. Средиземноморья, представления византийцев о пространстве, образ Византии в период новой и новейшей истории, городская культура (в 1991 К. опублик. критическое издание и перевод «Книги епарха» — основного источника сведений по истории к-польских ремесленных и торговых корпораций), повседневная жизнь (в т. ч. гастрономическая культура) византийцев, история византистики в Австрии.

Библиогр.: Byzantina Mediterranea: FS für J. Koder zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Belke et al. W., 2007. S. XXIX–XLVI.  
Соч.: Kontakion und politischer Vers // JÖB. 1983. Bd. 33. S. 45–56; Der Lebensraum der Byzantiner: Hist.-geogr. Abriss ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum. Graz; W.; Köln, 1984; The Urban Character of the Early Byzantine Empire: Some Reflections on a Settlement Geographical Approach to the Topic // The 17<sup>th</sup> Intern. Byzantine Congress: Major Papers. New Rochelle (N. Y.), 1986. P. 155–187; Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon Neos Theologos // Religiöse Devianz: Untersuch. zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter / Hrsg. D. Simon. Fr./M., 1990. S. 97–119; Gemüse in Byzanz: Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Licht der Geoponika. W., 1993; Mönchtum und Kloster als Faktoren der byzant. Siedlungsgeographie // Byzantium and the North: Acta Byzantina Fennica. Helsinki, 1993/1994. Vol. 7. P. 7–44; Subjektivität und Fälschung in der byzantinischen Geschichte: Liutprand von Cremona als Historiograph und als Objekt der Historiographie //

Byzantika. Θεσσαλονίκη, 1995. Т. 15. Σ. 107–132; Romanos Melodos und sein Publikum: Zur Einbeziehung und Beeinflussung der Zuhörer durch das Kontakion // Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. W., 1999. Bd. 134. Hdb. 1. S. 63–94; Maritime Trade and the Food Supply for Constantinople in the Middle Ages // Travel in the Byzantine World / Ed. R. Macrides. Aldershot, 2002. P. 109–124; Die räumlichen Vorstellungen der Byzantiner von der Ökumene (4. bis 12. Jh.) // Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akad. d. Wiss. 2002. Bd. 137. Hdb. 2. S. 15–34; Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode // DOP. 2008. Vol. 62. P. 275–291; Regional Networks in Asia Minor during the Middle Byzantine Period (7<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Cent.): An Approach // Trade and Markets in Byzantium / Ed. C. Morrisson. Wash., 2012. P. 147–175.

Изд.: Das Fastengedicht des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos: Edition des Textes und Untersuchung seiner Stellung innerhalb der byzantinischen Fastenliteratur // JÖB. 1970. Bd. 19. S. 203–241; Das Eparchenbuch Leons des Weisen: Einf., Ed., Übers. u. Indices. W., 1991. (CFHB; 33).

*Л. В. Луховицкий*

**КОДЗИКИ** [япон. «Записи о деяниях древности»], 1-я япон. гос. летопись, священная книга синтоизма. Представлена к императорскому двору в 712 г. Согласно предисловию, ее составил О-но Ясумаро (ум. ок. 723), записавший слова сказителя (или сказительницы) Хиэда-но Арэ. Повествование в К. начинается с появления первых богов — *ками*, продолжается рассказом о событиях «века богов» на небе и на земле, а затем переходит к деяниям первых япон. государей; далее кратко сообщаются родословные япон. правителей вплоть до государыни Суйко (нач. VII в.). Способ изложения летописи свидетельствует о сильном влиянии кит. и корейск. книжной традиции. Она написана на кит. языке, но имена богов и стихотворные отрывки сохранены в их япон. звучании (в транскрипции иероглифами).

Первые божества появляются в К. под именами Амэ-но минакануси, Таками-мусуби и Ками-мусуби; за ними поодиночке и парами появляются др. боги — всего 7 поколений. Кроме имен, не поддающихся однозначному толкованию, и порядка появления, об этих божествах ничего не говорится; вероятно, рассказ о них имеет сравнительно позднее и отчасти материковое происхождение. Дальнейшие рассказы принадлежат к более ранним устным традициям таких регионов Японии, как средняя часть о-ва Хонсю, пров. Идзумо в западной части Хонсю



и юго-восток о-ва Кюсю. К циклу мифов центрального Хонсю относится рассказ о божествах 7-го поколения — *Идзанаки и Идзанами*. По велению старших богов эти бог и богиня создают в мировых водах 1-й остров, спускаются на него, заключают брак и рожают остальные острова Японии. Идзанами умирает, родив божество огня. Идзанаки отправляется за ней в «страну мрака», вопреки запрету смотрит там на супругу и в ужасе убегает. Вернувшись в мир живых, Идзанаки совершает очищение, в ходе к-рого рождаются солнечная богиня *Аматэрасу Оомиками*, лунное божество Цикуёми и бог бури Сусаноо. Сусаноо хочет отправиться в «страну мрака» и поднимается на «равнину высокого неба» попрощаться с Аматэрасу; бог и богиня разгрызают вещи друг друга, и от этого рождаются еще неск. божеств. Затем Сусаноо совершает на небе ряд осквернений: разрушает межи и засыпает оросительные каналы, испражняется в полях для вкушения 1-го урожая и т. д. Аматэрасу, испугавшись, скрывается в пещере, и наступает ночь. Оставшиеся божества проводят обряд выманивания Солнца — по образцу этого обряда строятся в дальнейшем главные гос. ритуалы Японии. Сусаноо же изгоняют с неба на землю, в край Идзумо. В мифах цикла Идзумо Сусаноо выступает в роли культурного героя, устроителя правильного порядка на земле. Он убивает змея, спасает дочь речных божеств, сочиняет 1-ю песню. Наследником Сусаноо становится бог Окунинуси, победивший своих братьев и обманувший самого Сусаноо. Устройением мира Окунинуси занимается вместе с помощником, богом Сукуна-Биконой, к-рый затем удаляется за море, в «страну вечной жизни» — Токоё.

События 3-го цикла мифов разворачиваются в местности Химука. Небесные божества Аматэрасу и Таками-мусуби решают отправить своего потомка управлять Серединной Страной Тростниковых Равнин. Несколько «небесных посланцев» пытаются утвердить на земле власть небесных богов, и в итоге Окунинуси уступает владения внуку Аматэрасу — Ниниги. «Небесный внук» спускается с Равнины Высокого Неба, сопровождаемый неск. божествами — предками жреческих родов древнеяпон. гос-ва. На земле

Ниниги женится на дочери земного божества. От этого брака рождаются сыновья: старший удачлив в рыбной ловле, младший — охотник. Они меняются своими орудиями, но младший брат теряет рыболовный крючок и отправляется на его поиски во дворец морского божества. Там он женится на богине Тоётама, возвращается с ней на землю, вопреки запрету подсматривает за ней, когда она рожает, и богиня удаляется обратно в море, оставив сына на воспитание своей младшей сестре. От брака сына Тоётама и ее же сестры рождается Дзимму — 1-й государь Японии. Далее речь идет о событиях на земле, о деяниях государей и их сподвижников. Отношения между небесными и земными божествами — это образец отношений между их потомками — правителем державы, знатнейшими семьями и всеми обитателями страны.

Через 8 лет после составления К. появляется др. летопись — «Нихон сёки» (Анналы Японии, 720). Мифологические разделы 2 летописей во многом совпадают, однако в «Нихон сёки» почти каждый из рассказов о богах имеет несколько вариантов; кроме того, событиям, более близким ко времени составления летописей, в «Нихон сёки» уделено гораздо больше внимания. По оценкам исследователей, К. — это скорее история правящего рода, тогда как «Нихон сёки» — история страны; летопись «Нихон сёки» положила начало традиции гос. летописания, К. оставалась тайной книгой, почти не известной никому, кроме родственников государя и придворных жрецов. Осмысление К. как главного священного текста синтоизма относится к XVIII–XIX вв., оно изложено в «Толковании записей о деяниях древности» (Кодзики-дэн, 1798) Мотоори Норинаги, а также в трудах его последователей.

Ист.: Кодзики (Записи о деяниях древности) // Большое собр. классической япон. лит-ры. Токио, 1963. Т. 1 (на япон. яз.); Кодзики: Записи о деяниях древности. Свиток 1-й / Пер. со старояпон., коммент.: Е. М. Пинус. СПб., 1994; То же: Свитки 2-й и 3-й / Пер. со старояпон., предисл. и коммент.: Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков. СПб., 1994; Нихон сёки: Анналы Японии / Пер. со старояпон., коммент.: Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков. СПб., 1997. Т. 1: Свитки 1–16; Т. 2: Свитки 17–30; Синто — путь японских богов / Отв. ред.: Л. М. Ермакова. СПб., 2002. 2 т.

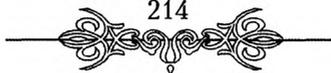
Лит.: *Конрад Н. И.* Японская лит-ра: От «Кодзики» до Токутоми: [Очерки]. М., 1974; *Симонова-Гудзенко Е. К.* Опыт реконструкции древнейших слоев япон. мифа на основе со-

поставления «Нихонсеки» и «Кодзики» // Вопросы истории литератур Востока. М., 1979. С. 123–160; *Черевко К. Е.* «Кодзики» («Записи о деяниях древности») VIII в. и становление япон. этноса, его языка и письменности: Учеб. пособие М., 2002.

*Н. Н. Трубникова*

**КОДМАНИ**, муж. мон-рь во имя св. Гавриила Грузина — см. в ст. *Русско-Урбнисская епархия*.

**КОДОВ** Христо Николов (15.08.1901, Калофер — 17.07.1982, София), болг. филолог-медиевист, историк болг. языка и лит-ры, археолог и палеограф. До 1916 г. жил в К-поле, где получил начальное образование. В 1917–1923 гг. учился в ДС в Софии, в 1927 г. окончил отд-ние слав. филологии Софийского ун-та. В 1926–1927 гг. специализировался по слав. языкознанию в Ягеллонском ун-те в Кракове. В 1929–1944 гг. преподавал классические языки в 1-й муж. гимназии в Софии. В нач. 30-х гг. XX в. участвовал в научной экспедиции по изучению болгар Вост. Фракии. После установления в Болгарии социалистической власти (1944) и начала репрессий против интеллигенции официально работал слесарем, продолжая заниматься наукой. С нач. 60-х гг. XX в. внештатный сотрудник Археографической комиссии НБКМ, с 1965 г. сотрудник Ин-та истории Болгарской АН. Составил каталоги славянских рукописей, хранящихся в НБКМ (*Кодов Х., Стоянов М.* Описание на слав. ръкописи в Софийската народна б-ка. София, 1964. Т. 3; 1971. Т. 4), в Научном архиве Болгарской АН (Описание на слав. ръкописи в б-ката на Бълг. академия на науките. София, 1969), в б-ке Рильского мон-ря (*Кодов Х., Райков Б., Христова Б.* Слав. ръкописи в Рилския ман-р. София, 1986. Т. 1). Был руководителем группы (1978, 1979) по составлению каталога б-ки мон-ря Зограф на Афоне (*Кодов Х., Кожухаров С., Райков Б.* Описание на слав. ръкописи в б-ката на Зографския ман-р на Св. гора. София, 1985. Т. 1; Каталог на слав. ръкописи в б-ката на Зографския ман-р в Света гора / Съст.: Б. Райков, Х. Кодов, С. Кожухаров, Х. Миклас. София, 1994). С 1977 г. старший научный сотрудник, затем зам. директора Церковного историко-архивного ин-та Болгарской Патриархии, профессор (1979). Преподавал церковнослав. язык в Софийской ДА. Удостоен Кирилло-Мефодиевской награды Болгарской АН





(1978) и награжден орденом Кирилла и Мефодия 1-й степени (1981).

Исследования К. основаны на всестороннем критическом анализе источников, сопоставлении данных палеографии с лингвистическими особенностями текстов. В каталогах рукописей он выделял палеографические, лингвистические и лит. особенности слав. памятников книжности, выявлял визант. источники некоторых из них. Принципы описания слав. рукописей он изложил при публикации текстов Слеченского сборника (Слеченски сборник: Среднобългар. паметник от края на XIV в. // Изв. НБКМ. 1967. Т. 7(13). С. 33–110) и *Энинского Апостола* (Кодов Х., Мирчев К. Енински апостол: Старобългар. писмен паметник от XI в. София, 1964).

Совместно с Б. С. Ангеловым, К. М. Куевым и К. И. Ивановой К. издал Собрание сочинений равноап. *Климента Охридского* с комментариями (*Климент Охридски, св. Събр. съч.* София, 1970. Т. 1; 1977. Т. 2). Он считал равноап. Климента автором Пространных житий равноапостольных Кирилла и Мефодия (Он же. 1973. Т. 3: Пространни жития на Кирил и Методий; *Климент Охридски, св. Пространни жития на св. брата Кирил и Методий.* София, 1981), самых достоверных сведений о жизни и деятельности слав. первоучителей. В комментариях К. уточнил некоторые моменты биографии равноап. Кирилла (напр., о времени его обучения в К-поле и диспута с Иоанном VII Грамматиком) и обосновал мнение, что равноап. Кирилл был монахом, а не священнослужителем. С деятельностью равноап. Климента Охридского К. связывал перевод на слав. язык Постной и Цветной Триодей (Фрагмент от старобългар. ръкопис с глаголическа приписка // *Климент Охридски: Сб. статьи по случаю 1050 години от смъртта му.* София, 1966. С. 121–127). Также он опубликовал список службы равноап. Кириллу (Един непознат препис на службата на Кирил Философ // *Хиляда и сто години слав. писменост.* София, 1962. С. 295–304). К. был инициатором издания «*Кирилло-Мефодиевской энциклопедии*», входил в редколлегию 1-го т. и написал неск. статей. Был членом редколлегий неск. сборников, напр.: «Българская Патриархия на протяжении веков» (Българската патриархия през вековете. София, 1980), «Цер-

ковь и сопротивление болгарского народа против османского ига» (Църквата и съпротивата на българ. народ срещу османското иго: Юб. сб. по случай 100 години от Освобождението. София, 1981).

Соч.: Още няколко забележки върху етимологията на някои турски, гръцки и други думи в един българ. дамаскин // *Slavia. Praha*, 1930. Roč. 9. N 2. S. 257–272; Към историята на Сапуновия превод на Светото Евангелие // *Родина.* София, 1939. Кн. 2. С. 70–75; Духовният чин на св. Кирил // *ДК.* 1960. Год. 40. № 5. С. 16–20; Старите жития на св. Петка Епиватска: Кратки книгописни бележки // Там же. № 1. С. 21–23; Един стар слав. превод на разказа за «чудото» на св. Георги с визант. воин Георги, пленник у българите // *ИИБЛ.* 1962. Кн. 13. С. 143–155; Преславските надписи // *Език и лит-ра.* София, 1963. Год. 18. Кн. 4. С. 86–94; L'original du code du patriarcat d'Ochride // *Bsl.* 1964. Т. 25. P. 270–278; Архивистика и палеография // Изв. на държавните архиви. София, 1968. Год. 15. С. 13–25; L'oeuvre littéraire des disciples des saints Cyrille et Methode en Bulgarie // *Κυρίλλος καὶ Μεθόδιος τόμος ἐβρτιος.* Thessal., 1968. Т. 2. Σ. 267–287; Около житието на Кирил Философ // Старобългарска лит-ра. София, 1971. Кн. 1. С. 53–64; Византийско-славянски лит.-ист. и текстол. проблеми // *Cyrrilomethodianum.* Thessal., 1972/1973. Vol. 2. P. 141–153; *Кодов Х. Н., Петров С. В.* Старобългарски музикални паметници. София, 1973; *Кодов Х., Райков Б.* Принципи и методи на описване на слав. ръкописи с оглед на съставяне на каталог на българ. ръкописи от Х до XVIII в. // Изв. НБКМ. 1976. Т. 14(20). С. 55–82; *Кодов Х., Райков Б., Христова Б.* Славянски ръкописи в Елена // Там же. 1981. Т. 16(22). С. 247–281. Лит.: *Кодов Х. Н.* // *Речник на българ. лит-ра.* София, 1977. Т. 2. С. 229–230; *Райков Б.* Разностранен изследовател на старата българ. книжнина // Старобългарска лит-ра. 1978. Кн. 4. С. 117–119; он же. Х. *Кодов* // Там же. 1982. Кн. 11/12. С. 3–7; он же. *Кодов Х. Н.* // *КМЕ.* 1995. Т. 2. С. 362–364; *Събев Т.* Учредяване, цел и задачи на Църковноисторическия и архивен ин-т // Изв. на ЦИАИ БП и ЦИАМ. София, 1978. Т. 1. С. 9–18; *Милтенова А. Х. Н.* *Кодов* // *Palaeobulgarica.* 1982. Кн. 6. С. 89–90; *Бурюклиев И. Х.* *Кодов* (1901–1982) // Съпоставително езикознание. София, 1983. № 1. С. 125–127; *Чолов П.* Български истории: Биогр.-библиогр. справ. София, 1999<sup>2</sup>. С. 148–149; *Христова Б. Х.* *Кодов* // *Българска книга: Енцикл.* София, 2004. С. 247–248; *Маринов Б.* Подчертано голям наш учен: Езиковедец и лит. историк Х. Н. *Кодов* (1901–1982) // *Църк. вестник.* София, 2007. Бр. 108. С. 3.

Д. Чешмеджиев

**КОДР** [Кодрат; греч. Κόδρος, Κόδρτος], мч. (пам. греч. 22 мая). Место, время жизни и мученической кончины К., названного также во мн. списках Кодратом, неизвестны. Из посвященного ему стиха в греч. стихных синаксарях следует, что его казнили, привязав к лошадям и влачив за ними.

В нек-рых синаксарях, изданных И. Делеэ в Синаксаре К-польской ц.

(архетип кон. X в.), К., названный Кодратом, упоминается вместе с мч. Маркеллом под 20 и 22 мая. О последнем тоже ничего не известно, кроме обстоятельств казни: ему залили в горло расплавленный свинец. Скорее всего этих святых объединяет не общее мученичество, а только день памяти.

Ист.: *SynCP.* Col. 697, 702.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 151, 153; *Σωφρόνιος (Εὐδοκῆαίδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 255; *Νικόδημος Συναξαριστής.* Т. 5. Σ. 125.

О. Н. А.

**КОДРАТ** [греч. Κόδρτος] (II–III вв. (?)), сцмч. (пам. 21 сент.; пам. греч. 21, 22 сент.), ап. от 70, еп. Магнесийский (Магнезийский). В списках 70 апостолов (Псевдо-Дорофея Тир-



Мученичество сцмч. Кодрата. Роспись нартекса ц. Вознесения мон-ря Дечаны (Косово и Метохия). 1348–1350 гг.

ского и др.) имя К. не значится. Однако он назван апостолом в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). Существуют 2 синаксарных сказания, имеющих отношение к К. Согласно 1-му, представленному в Синаксаре К-польской ц. под 21 сент., а также в Минологии Василия II, К. проповедовал в г. Магнесия (существовало неск. древних городов с этим названием; здесь, вероятно, речь идет о Магнесии, находившейся в Лидии, ныне Маниса, Турция); он занимал епископскую кафедру во времена правления рим. императоров Деция (249–251) и Валериана (253–260). Узнав, что имп. Деций, гонитель христиан, находится в Кесарии (возможно, имеется в виду Неокесария, ныне Никсар, Турция), К. отправился из Магнесии в Никомидию (ныне





Измит), чтобы ободрить находившихся там в заключении братьев по вере и подготовить их к предстоящему мученичеству. В Никомидии он предстал перед судом проконсула. К. отказался поклоняться идолам и его вместе с др. христианами заключили в тюрьму и через некоторое время отправили в Кесарию. Там К. сначала бросили в горящую печь, а после того как он вышел оттуда невредимым, отсекали ему мечом голову.

Данное сказание содержит явный анахронизм. К. назван апостолом, т. е. человеком, несущим проповедь христианства язычникам, тогда как из текста видно, что в этой области уже было распространено христианство: во время гонения в тюрьмах находилось много христиан. Мученичество К. отнесено к III в., что значительно позже деятельности просветителей из числа апостолов от 70. Возможно, в этом случае происходит смешение со сказанием о *Кодрате*, мч. Никомидийском, пострадавшем при императорах Деции и Валериане (пам. 10 марта): в его Мученичестве тоже говорится о том, что Деций направился в Кесарию для суда над христианами, и о том, что в Никомидии в это время находилось много заключенных христиан.

Согласно др. традиции, представленной в Синаксаре К-польской ц. под 22 сент., К. был мудрым и ученым мужем, проповедовавшим христ. веру сначала в Афинах, затем в Магнесии (возможно, здесь речь идет о г. Магнесия в Фессалии). В Афинах его истязали, в т. ч. подвергли побиванию камнями. Он принял мученическую кончину при имп. Адриане (117–138), что позволяет относить деятельность этого К. ко времени проповеди апостолов. Во 2-м сказании о епископстве К. не упоминается. Именно это сказание приводит в «Синаксаристе» прп. Никодим Святогорец.

*Болландисты*, поместившие сведения о К. в «*Acta Sanctorum*», считали, что К. Афинский не мог быть Кодратом, еп. Магнесийским. Вторая традиция представляет собой смешение сказания об ап. К. и аполгете по имени *Кодрат*, о котором известно из «Церковной истории» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской (*Euseb. Hist. eccl. IV, XXIII*).

Дошедшие до нас синаксарные традиции позволяют сделать вывод о существовании епископа Магне-

сийского по имени Кодрат, вероятно, принявшего мученический венец. Почитание К., еп. Магнесийского, в К-поле на протяжении последующих веков засвидетельствовано в Синаксаре К-польской ц. под 22 сент., где сказано, что память К. совершалась в ц. Св. Софии, там же хранилась и его глава.

В каноне Иосифа (IX в.) К. тоже называется апостолом, говорится также, что его чудотворные мощи находились в Магнесии, и есть фраза о том, что он своей мудростью победил эллинских мудрецов. Последнее сообщение архиеп. Сергей (Спасский) рассматривал как указание на афинское происхождение К. и не разделял К., еп. Магнесийского, и К. Афинского, как предлагали болландисты.

В ВМЧ сказание об ап. К., еп. Магнесийском, пострадавшем при Деции и Валериане, и о его дружине содержится под 21 сент. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 49). К. значится как апостол от 70 в совр. календаре РПЦ.

Ист.: ActaSS. Sept. Vol. 1. P. 181–182; SynCP. Col. 65–66, 67–68; PG. 117. Col. 64 [Минологий Василия II]; ЖСв. Септ. С. 396–397. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 388; *Sauget, J.-M.* Quadrato // BiblSS. Vol. 10. Col. 1269–1270; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 253–254; *Νικῶδῆμος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 178.

**О. Н. А.**

**Иконография.** В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — описание облика К. приведено в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 21 сент.: «...усечен был мечем... старец с закрученной бородой стоит на коленях, простерши к небу руки; над ним палач держит меч» (Ерминия ДФ. § 22. С. 199). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) память святого приводится также под 21 сент., его предписывается изображать единолично в традиц. для апостолов облачении — в хитоне и гиматии, с омофором — знаком епископского служения: «...рус, плешив, брада руса же, уже Козьмины или Златоустовой (мч. Космы Асийского, бессребренника, или свт. Иоанна Златоуста, — *Авт.*), на плечах амфор, в руках Евангелие, риза верх дичь, испод лазорь, ризы апостольския» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 32; то же, но с уподоблением облику ап. Иакова Зеведеева см. в: *Филлимонов*. Иконописный подлинник. С. 156). В. Д. Фартусов в «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) помещает то же, что и в ранних русских подлинниках, описание облика святого под 4 янв. — в день празднования апостолов от 70; из добав-

лений — указание на свиток с надписью: «Словом Божиим возсия еллином яко свет велий просвети их тьму, низложи жертвы скверныя, сокруши идолы и разори бесовския храмы молитвою» (*Фартусов*. Руководство. С. 138).

К. изображен в мучении (усекновение главы) на миниатюрах из рукописных Минологиев: Василия II (Vat. gr. 1613. P. 56, 1-я четв. XI в.), на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Vodl. F. 1. Fol. 10, 1322–1340 гг.); настенном в ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350).

Единолично представлен: на миниатюрах Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 253v, 3-я четв. XI в.) и Минология 2-й пол. XI в. (Vodl. Baroc. 230. Fol. 3v) — в рост; в настенных минологиях церквей: Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320) — по пояс, обеими руками держит свиток, вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье, Македония (1376–1381) и свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718) — погрудно; на рус. минейных иконах на сентябрь, напр.: из Иосифова Волоколамского (Волоцкого) мон-ря (1569, ГТГ), нач. XIX в. (УКМ); а также на гравированных святцах: Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ) — в рост, в хитоне и гиматии, без омофора, в левой руке раскрытый кодекс Евангелия, правой рукой благословляет, и И. К. Любецкого (1730, РГБ) — так же, с закрытым Евангелием в руке, облачен в подризник и фелонь, на плечах омофор, на обеих гравюрах стар, клиновидная борода ниже средней длины.

Образ К. включен в композиции с изображением Собора 70 апостолов. В русской традиции апостольская тема в монументальной живописи встречается со 2-й пол. XVI в. (напр., в росписи Спасо-Преображенского собора в Ярославле, 1563–1564), в XVII в. иконография апостольских проповедей и страстей получила особое развитие. Одно из ранних изображений Собора апостолов от 70 представлено в монументальной живописи — в росписи диаконника Благовещенского собора в Сольвычегодске (1600). В иконописи апостольская тема отражена в целом ряде икон: «Спас Вседержитель, с апостольскими страстями» (1652, ц. Воскресения на Дебре, Кострома), «Апостольская проповедь» из ц. прор. Илии в Ярославле (1660–1662, ЯИАМЗ), «Апостольские проповеди и страсти» из Прокопиевского собора в Вел. Устюге (1668, ВУИАХМЗ), псковская икона «Апостольские проповеди и страсти» (кон. XVII в., собрание К. В. Воронина), «Распятие с апостольскими страстями» из Успенского собора Московского Кремля, иконописец Федор Рожнов (1700, ГТММК) — везде К. изображен в группе апостолов, как правило, в левом углу иконы.





Лит.: *Фартусов*. Руководство к писанию икон; *Миловий*. Менолог. С. 192, 194, 289, 320, 346, 377; *Возрожденные шедевры Рус. Севера*. М., 1998. С. 63. Кат. 140; *Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. 2004. С. 37–38. Кат. 33.1; С. 49–50. Кат. 35.1; *Костромская икона*. 2004. С. 509. Кат. № 77.

## Э. В. Ш.

**КОДРАТ** [греч. Κοδράτος; лат. *Quadratus*], сщмч. (?) (вместе с Феодосием, Мануилом и др. мучениками Анатолийскими; пам. греч. и зап. 26 марта). Время и место мученичества неизвестны. Согласно краткому сказанию в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), мученики происходили из центр. М. Азии (впосл. фема Анатолик, в Мученичестве: ἐκ τῆς χώρας τῶν ἀνατολικῶν), в совр. календарях греч. Церкви говорится об Анатолии (М. Азия, часть совр. Турции); город или конкретная местность в источниках не указываются. Будучи свидетелями тому, как язычники ежедневно убивали христиан, К., Феодосий, Мануил и Савин решили добровольно прийти к правителю страны и объявить себя христианами, после чего их схватили и заключили в темницу. Через несколько дней они подверглись жестоким пыткам: их истязали, нагими подвесив на деревьях, волокли по колючим кустарникам и обезглавили.

В Минологии Василия II память мучеников отмечена под 27 марта, Феодосий и Мануил упоминаются отдельно от К., Савин не значится. О К. сообщается, что он был епископом, однако ни кафедра, к-рую он занимал, ни время его епископства неизвестны. К. был изгнан язычниками, и ему под страхом смерти запретили возвращаться к служению, но он продолжил проповедовать, крестить и навещать заключенных. Вскоре его арестовали, пытали и обезглавили. О Феодосии и Мануиле приводятся с небольшими дополнениями те же сведения, что и в Синаксаре К-польской ц. Можно предположить, что у этих сказаний было 2 разных несохранившихся источника.

В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония днем памяти К., Феодосия и Мануила указан 26 марта. Мануил назван Эммануилом, Савин не упоминается; Бароний составил краткую похвалу этим мученикам. Однако помимо К., Феодосия и Мануила в Мартирологе говорится еще о 40 не названных по именам мучениках,

пострадавших с ними. Возможно, это отсылка к 40 Севастийским мученикам, чья память совершается 9 марта. Архиеп. Сергей (Спасский) предполагал, что К., Феодосий и Мануил из одной дружины со сщмч. пресв. Монтаном, с его супругой Максимой и 40 мучениками, пострадавшими в Сирмии, к-рые под 26 марта упомянуты в Мартирологе блж. Иеронима. Однако эти мученики были брошены в воду, а не обезглавлены, как сообщается о К., Феодосии и Мануиле.

40 безымянных мучеников объединены в дружину с К., Феодосием и Мануилом в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в календарях совр. греч. Церкви.

Ист.: SynCP. Col. 560–561; ActaSS. Mart. Vol. 3. P. 618–619; PG. 117. Col. 369–372 [Минологий Василия II]; MartRom. P. 140.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 119–120; *Sauget J.-M.* Quadrato (Codrato), Teodosio, Emmanuele (Manuele) e XL compagni // BiblSS. Vol. 10. Col. 1274–1275; *Σαυρόπιος (Εὐστροπιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 254; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 138–139.

Е. М. Беленькая

**КОДРАТ**, мч. (пам. греч. 4 марта) — см. *Павел, Иулиания* и др. мученики (пам. греч. 4 марта).

**КОДРАТ** († 50-е гг. III в.), мч. Коринфский (пам. 10 марта). Вместе с ним пострадали Дионисий, Киприан, Анект, Павел, Крискент. Наиболее ранний визант. источник, содержащий сведения о К. и его дружине, — дометафрастовское анонимное Мученичество, известное в 2 редакциях: ВHG, N 357 и ВHG, N 357b. Редакция ВHG, N 357b сохранилась в составе метафрастовской Минеи XII в. (февр.—авг.—Athen. Bibl. Nat. 989. Fol. 93v — 99), однако попытки ученых раннего Нового времени приписать это сочинение прп. Симеону Метафрасту неубедительны (ActaSS. Mart. Т. 2. P. 5). Греч. текст этого Мученичества не опубликован, о его содержании можно судить по лат. переводу XVI в., выполненному по дометафрастовской Минеи X–XI вв. (март—апр.—Marc. 359. Fol. 18–25 (ActaSS. Mart. Т. 2. P. 5–8)). Согласно тексту, К. род. в окрестностях Коринфа (Греция) и остался сиротой в младенчестве. По Божественному Промыслу к нему с небес спустилось облако, которое кормило и поило его. Повзрослев, К. отправился в Коринф учиться врачебному искусству. Будучи ревностным христианином, он стал 1-й жертвой гонений

префекта Иасона, действовавшего по распоряжению императоров Деция и Валериана. Не сумев склонить святого принять его сторону, Иасон повелел истязать К., а сам тем временем безуспешно пытался отвратить от Христа его учеников — Киприана, Дионисия, Анекта, Павла и Крискента. По приказу префекта мучеников вывели за городские стены и обезглавили. На месте гибели святых открылся живоносный источник, ставший местом паломничества и поклонения. Текст не содержит сведений о родителях К., об обстоятельствах принятия им христианства и о появлении у него учеников, а также о возрасте К. на момент его мученической кончины.

Краткое сказание о мучениках содержится под 10 марта в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), в Минологии Василия II (PG. 117. Col. 345), а также в редакции А Императорского Минология сер. XI в. (ВHG, N 358e). В рукописи ГИМ. Греч. № 376, на к-рую опирался при издании Минология В. В. Латышев, часть л. 185, содержавшая надписание и начало сказания, утрачена. При этом в приписке, сделанной позднее, значатся имена только 4 святых: «...мученичество святого мученика Кодрата, Киприана, Дионисия, Крискента и их дружины» (*Latyšev. Menol.* Т. 1. P. 216). В тексте сказания Павел не назван по имени: о нем говорится лишь как о «пятом» мученике; в то же время Анект упоминается и по имени (однако издатель читает вместо его имени прилагательное ἀνεκτός — «терпимый, выносимый»).

В 1328–1341 гг. (*Leone*. 1987/1989. Σ. 275–276) визант. писатель Никифор Григора создал обобщающий агиографический текст, прославляющий 3 дружины Коринфских мучеников, пострадавших во время гонений при императорах Деции и Валериане (ВHG, N 358). В заглавии сочинения Григоры значится только имя К., его подвигу посвящена большая часть произведения, в то время как другие мученики, пострадавшие вместе с ним, по имени не названы. Григора попытался восстановить недостающие в раннем анонимном Мученичестве звенья жизнеописания К., сообщая, напр., что его родители были богатыми людьми благородного происхождения. Его мать, будучи беременной К., бежала от гонений в пустыню, где и скончалась через



неск. дней после родов, оставив младенца в полном одиночестве. Григора опустил упоминание о занятиях мученика медициной, но подробнее описал пытки, к-рые претерпели он и его ученики (префект повелел подвесить их за ноги и терзать железными лезвиями и огнем, а затем приказал бросить диким зверям, однако те не тронули святых). На момент мученической кончины, согласно данному сочинению, К. был уже пожилым человеком. По словам Григоры, живоносный источник на месте гибели мучеников был известен и в его время (Leone. 1987/1989. С. 290).

Завершив рассказ о казни и захоронении мощей К. и др. мучеников, Григора переходит к повествованию о святых, претерпевших мучения «в те же годы», для к-рых К., по мнению визант. писателя, стал «учителем» и «примером». Это пострадавшие при анфипате Терции мученики Коринфские Викторин, Виктор, Никифор, Клавдий, Диодор, Серапион и Папий (пам. 31 янв., 10 марта; пам. греч. 5 апр.; пам. зап. 25 февр.) (Ibid. С. 290–291) и Леонид, мч. Коринфский, и 7 праведных дев — Хариеса, Нунехия, Василисса, Ника, Каллия, Галина и Феодора (пам. 16 апр., 10 марта), утопленные в море анфипатом Венустом (Ibid. С. 291–293). Почитание как одной, так и другой дружины фиксируется еще в позднеантичный период в сир. и в лат. традициях (Halkin. 1953. Ö 217), а в Византии известно по крайней мере с X в. (SynCP. Col. 435–436, 609–610), однако Григора первым выстроил последовательное повествование с единой сюжетной линией и законченной композицией, отражающее историю утверждения христианства в Коринфе в III в., сделав К. главной фигурой этого процесса.

В «Житиях святых» свт. Димитрия (Савича (Туптало)), митр. Ростовского, сказание о К., Дионисии, Киприане, об Анекте, о Павле и Крискенте представляет собой смешение всех известных текстов о К. (ЖСв. Март. С. 198–205). 10 марта также при Деции и Валериане пострадал мч. Кодрат Никомидийский с дружиной; совпадения имен иногда приводят к путанице между не имеющими друг к другу никакого отношения святыми.

В греческой печатной Минее содержится канон К. и его дружине, составленный прп. Иосифом Песнописцем (Рыбаков. 2002. С. 132). Так-

же известны каноны песнописцев Климента Студита (наиболее ранний список — Crypt. D.a. 17. Fol. 35–39v; АНГ. Т. 7. Р. 137–149) и Георгия (по списку Paris. Coislin. 309. Fol. 37v — 41; АНГ. Т. 7. Р. 150–157). В каноне Иосифа упоминается храм в Коринфе, освященный во имя мучеников. Сведения о почитании мучеников в Коринфе в V–VI вв. подтверждаются данными археологии (Rothaus. 2000. P. 97–98; Brown. 2008. P. 150–151).

Ист.: ВHG, N 357–358; ActaSS. Mart. Т. 2. P. 5–12, 696–700; PG. 117. Col. 345; 149. Col. 503–520; Δουκάκης. МЭ. Т. 3. С. 163; SynCP. Col. 523–528; Latyşev. Menol. Т. 1. P. 216–218; АНГ. Т. 7. P. 137–149; Leone P. L. M. Т. 2 «Passio sancti Codrati» di Niceforo Gregora // ЕЕВЗ. 1987/1989. Т. 47. С. 275–294; Νικολάου. Συνοξαριστής. Т. 4. С. 61.

Лит.: Сегуи (Снасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 101; Delehaye H. Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae D. Marci Venetiarum // AnBoll. 1905. Т. 24. P. 189; Ehrhard. Überlieferung. Bd. 1. S. 426–429; Bd. 2. S. 644–645; Halkin F. Saint Léonide et ses sept compagnes martyrs a Corinthe // ЕЕВЗ. 1953. Т. 23. С. 217–223; idem. Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes. Brux., 1983. P. 75–76. (SH; 66); Lucchesi G. Quadrato, Dionigi, Cipriano, Aneceto, Paolo e Crescente // BiblSS. Т. 10. Col. 1271–1272; Σαφροβίνος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. С. 254; ВМЧ. Март. Дни 1–11. С. 196, 199–200; Rothaus R. M. Corinth, the First City of Greece: An Urban History of Late Antique Cult and Religion. Leiden; Boston; Köln, 2000; Рыбаков В., прот. Св. Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность. М., 2002; Brown A. R. The City of Corinth and Urbanism in Late Antique Greece: Diss. / Univ. of California. Berkeley, 2008; Παρασκευοπούλου Н. Το αγιολογικό και ομιλητικό έργο του Νικηφόρου Γρηγορά. Θεσσαλονίκη, 2013. С. 109–115.

Л. В. Луговичский

**Иконография.** Изображение святого с именем Кодрат встречается под 10 марта в визант. и рус. лицевых минологиях. На эту дату приходится память пострадавшего в то же время, что и К., мч. Кодрата Никомидийского. Однако греч. и рус. иконописные подлинники приводят описание только К. и пострадавших с ним мучеников. На этом основании можно утверждать, что в сохранившихся лицевых минологиях на март под 10 (иногда 11) числом представлен К. В пользу этой атрибуции говорит и то, что святой, как правило, изображен не один, а с дружиной, имена этих мучеников иногда приведены в подписях или подразумеваются в традиц. для иконописи надписи «иже с ним».

Греч. иконописный подлинник — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» сообщает, что 10 марта пострадали «Святые Кодрат, с бородою, едва показавшеюся, Киприан, Анект и Криск, без бород, были усечены мечем»

(Ерминия ДФ. § 22. С. 166); упоминание о мч. Кодрате Никомидийском отсутствует. В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) имеются разночтения. В лицевом подлиннике в ред. С. Т. Большакова говорится: «Святых мученик Кондрата и иже с ним, млад аки Димитрий (вмч. Димитрий Солунский. — Авт.), власы со ушей попустилися, риза лазорь, испод киноварь, в правой руке крест, левая молебна, над ним облака мало, под облаком подпись глаголет: иже облаком воспитан бысть» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 79–80). Иконописный подлинник по списку Г. Д. Филимонова упоминает то же изображение облака и надпись под ним, но дает др. возрастную характеристику К.: «...подобием стар, сединами цветый и аки надсед, власы просты, брада гораздо меньше Иоанна Богослова», а также приводит описание облака пострадавших с ним мучеников: «Киприан подобием млад, власы просты и аки подстрижены, в дву ризах. Дионисий млад аки Димитрий, ризы просты. Анект подобием: брада невелика, надседа, власы с ушей, ризы мученическия, Павел подобием аки Козма (мч. Косма Асийский, бессребренник. — Авт.), и ризами. Крискент подобием: брада невелика, власы по плечам, в двух ризах, у всех в руках кресты» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 290).

Существуют 2 типа изображения К. и «иже с ним» — в сцене мучения (усечение главы) и единоличные. В мучении: на миниатюре в Минологии из Бодлеянской б-ки (Vodl. f. 1. Fol. 31, 1327–1340), на несохранившейся миниатюре к Житию святых в Минологии на фев. — март (ГИМ. Греч. 133, XI в.); в настенных минологиях в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320) — под 11 марта, сохранились надписи у К. и Киприана, в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония (ок. 1340) изображен только К., сохранилась надпись: «Ο ἅγιος Κοδράτ(ος) ξίφει τε(λε)οῦται» (атрибутирован как мч. Кодрат Никомидийский, см.: Мижовић. Менолог. С. 310), в нартексе архиеп. Даниила 2, Печская Патриархия, Косово и Метохия (1561) — надпись «сты м'ник Кодратъ» иже с нимъ». Единолично: на миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов. РНБ. О.І.58. Л. 103 об., кон. XV в.) — представлен только К. как средовек с вьющимися волосами, бородой ниже средней, в руке крест; в настенных минологиях в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (1335–1350) под изображениями мучеников сохранилась надпись: «сты мчник Кондрат(ъ) и Квдин (Акиндин, искаженное Анект?) и иже с нимъ», в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718) К. показан в рост, с крестом в руках, темноволосый, короткая клиновидная борода, за ним — нимбы сомучеников.

Образ К. постоянно включался в рус. минеи. Под 10 марта он представлен, как правило, один, напр.: на минее годовой 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) — юный, без бороды; на минейной иконе на март-апрель из комплекта годовых миней 2-й пол. XVI в. (собрание М. Б. Миндлина); на иконе на март кон. XVI в. (ЧерМО), на минее годовой нач. XIX в. (УКМ); а также на гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ) — в воинских доспехах, и И. К. Любецкого (1730, РГБ) — в хитоне и гиматии.

Лит.: *Мижовић*. Менолог. С. 295, 334, 369, 385; *Евсеева*. Афонская книга. С. 283; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 57; С. 63. Кат. 140; *Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. 2004. С. 41–43. Кат. 33.7; С. 49–51. Кат. 35.6; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 105.

Э. В. Шевченко

**КОДРАТ** (III в.), мч. Никомидийский (пам. 10 марта; пам. греч. 7, 9, 10 мая). Сохранилось анонимное Мученичество К. на греч. языке (ВНГ, N 359), изданное Г. ван Хоффом (*Hoff G., van. St. Qodrati seu Quadrati martyris Acta integra // AnBoll. 1882. Vol. 1. P. 447–469*). В тексте содержится много цитат из Псалтири и Евангелий; наличие большого числа топонимов свидетельствует о том, что автор был хорошо знаком с местностью, о к-рой идет речь, а также о близости времени создания текста и описываемых событий.

Согласно Мученичеству, во время гонения на христиан в правление рим. императоров Деция (249–251) и Валериана (253–260) К. жил в Никомидии (ныне Измит, Турция), был богатым человеком благородного происхождения и красивой внешности. Он исповедовал христианство и имел дар проповеди. В тюрьму Никомидии свозили арестованных христиан из близлежащих областей. Узнав, что имп. Деций направляется в эту область, мн. христиане уходили в труднодоступные места, чтобы избежать мучений. Но нек-рые, в их числе был и К., желая пострадать за Христа, остались в городе. К. покупал темничную стражу и оказывал узникам-единоверцам необходимую помощь, облегчая их страдания. Он также призывал их к мужеству и стойкости.

По приказу имп. Деция суд над христианами был поручен проконсулу Переннию (Перинию). Тот приказал привести арестованных и потребовал, чтобы каждый из них назвал свое полное имя и место, где он

родился. К., к-рый не был арестован, тоже пришел на суд и встал рядом с единоверцами; заметив их смятение и страх перед предстоящими мучениями, громко заявил, что имя этим людям — христиане, а их отечество — Небо. Проконсул подверг его жесткому допросу, но К. смело обличил ничтожество языческих богов и отказался принести им жертву. С него сорвали одежду и избили. Он отказывался назвать свое имя, повторяя, что он христианин; проконсул обратился за разъяснениями к местным жителям, которые рассказали, что К. принадлежит к очень знатному роду и весьма богат. Тогда проконсул извинился перед К. и ласково, со слезами стал просить его отречься от своей веры. Слушая дерзкие ответы мученика, подручные проконсула испугались оказаться виноватыми в глазах императора за то, что допустили оскорбления в адрес языческих богов, и убедили проконсула действовать сурово. Святого долго били: уставшие палачи смеялись 5 раз. Затем его отнесли в темницу, год израненную спину положили гвозди, а на грудь — тяжелый камень. В таком положении К. провел неск. дней.

Проконсул отправился в Nikeю, где намеревался принудить к жертвоприношению языческим богам и арестантов из Никомидии. С удивлением он заметил, что впереди узников шел К., чудесным образом исцелившийся. Проконсул вновь принялся увещевать его и приказал привести христиан, отрекшихся от веры, в качестве примера, как нужно выполнять требования властей. Они смотрели на истязания К., попытавшегося опрокинуть идолов, а он обратился к ним с призывом опомниться и раскаяться в отступничестве. Увидев его твердость и мужество, отступники раскаялись. Палачи, истязавшие К., упали замертво. Место, где находились христиане, осиял свет, и им было видение ангелов, а место, где находился проконсул, окутала тьма, и он испугался, что погибнет весь город. Придя в себя, проконсул велел отвести раскаявшихся христиан в темницу, а на следующий день приказал выслать каждого в родной город и там сжечь, что и было сделано.

Из Nikeи Перенний отправился в Апамею. По приказу императора он должен был в каждом городе принуждать христиан к языческим жертво-

приношениям. Проконсул взял с собой и К., у к-рого после пыток почти не осталось плоти на костях. Он посадил святого в мешок со змеями, но К. остался невредим. В Кесарии К. вновь подвергли публичному избиению. Услышав молитвы мученика во время пыток, в толпе собравшихся кто-то воскликнул: «Аминь!» Поняв, что здесь находятся христиане, проконсул велел схватить Саторина (Саторнила, Сатурнина) и Руфина, которые исповедали христ. веру и после пыток были обезглавлены. Из Апамеи проконсул двинулся в Аполлонию, где вновь подверг К. изощренным пыткам: на его раны лили уксус и растирали их жесткими веревками; в Геллеспонте, у р. Риндак, их встретили военачальник области и большое количество христиан, до к-рых дошла молва о подвиге К. Проконсул приказал разжечь костер, поставить над огнем железное ложе и положить на него мученика. К. лег на раскаленное ложе. Проведя в огне продолжительное время, он встал и прошел к месту казни, где был обезглавлен.

К. пострадал 10 марта, в тот же день, что и *Кодрат*, мч. Коринфский, с дружиной, во время гонения имп. Деция.

В К-поле память К., мч. Никомидийского, совершалась близ Ксирокирка (Ξηρόκιρκος, Ξηρόκερκος), — вероятно, там находился храм во имя Кодрата. Некоторые обстоятельства Мученичества (приход Деция в Кесарию, множество заключенных христиан в Никомидии) совпадают со сказанием о *Кодрате*, ап. от 70, еп. Магнесийском, и скорее всего этот текст был заимствован из Мученичества К.

Почитание К. распространилось за пределы Византии; оно отмечено в Палестино-груз. календаре (X в.) (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 161, 210, 229*). Память К., мч. Никомидийского, указана также под 7, 9 и 12 июня в нек-рых визант. и рус. агиографических сборниках: под 7 июня — в визант. служебных Минеех (с синаксарными житиями после 6-й песни канона), под 9 июня — в Синаксаре К-польской ц., в Петровом Синаксаре, в славяно-рус. нестишных Прологах, под 12 июня — в месяцесловах греч. Евангелий и в рус. служебной Минее (РНБ. Соф. № 206, XII в.).

В ВМЧ помещено полное Мученичество К. (*Иосиф, архим.* Оглавление



ВМЧ. Стб. 14), в Acta Sanctorum — краткое συνακсарное сказание, в основных деталях совпадающее с Мученичеством. (Иконографию см. в ст. *Кодрат*, мч. Коринфский.)

Ист.: ActaSS. Mai. Vol. 2. P. 362–363; СупСР. Col. 664, 670–672; PG. 117. Col. 445 [Минологический Василий II]; MartRom. P. 205; ЖСв. Март. С. 206–223.

Лит.: *Сергий (Спасский)*, Месяцеслов. Т. 3. С. 101, 213–214; *Janin R.* Eglises et monastères. P. 282; *Sauget J.-M.* Quadrato, Saturnino e Rufino // BiblSS. Vol. 10. Col. 1271–1272; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 254–255; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 45–47.

О. Н. А.

**КОДРА́Т** (Кротат), мч. Никомидийский (пам. 21 апр.) — см. в ст. *Исаакий, Аполлос и Кодрат*, мученики Никомидийские.

**КОДРА́Т** (I — сер. II в.), один из *апологетов раннехристианских*. Считается наряду с *Аристидом* самым ранним христ. апологетом. Немногие сведения о нем сохранились в «Церковной истории» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, согласно которому К. представил имп. *Адриану* апологию в защиту христ. веры, поскольку «некоторые злые люди старались досаждают» христианам (*Euseb. Hist. eccl. IV 3. 1*). Евсевий отмечает, что эта апология имела у него и у мн. др. христиан, и называет ее «блестящим доказательством ума и апостольского правове́рия (τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοτομίας)» К. (*Ibidem*). В качестве подтверждения, что К. жил в период ранней Церкви, он приводит выдержку из его сочинения: «Дела Спасителя нашего были всегда очевидны, потому что были истинны: исцеленных и воскрешенных из мертвых видели не только тогда, когда они исцелились и воскресли, но они и всегда были на виду — не только во время пребывания Спасителя на земле, но и по отшествии Его они жили достаточно времени, так что некоторые из них достигли и до наших времен» (*Ibid. IV 3. 2*). Этот фрагмент является единственным сохранившимся свидетельством текста апологии К. Вероятно, апология была утрачена уже в древнейшие времена, т. к. никаких следов знакомства с ней в позднейшее время не обнаружено. Цитата из апологии К. в «Избранной хронографии» Георгия Синкелла практически дословно воспроизводит цитату Евсевия (*Georg. Syncl. Chron. P. 425–426*). Свт. *Фотий I*, патриарх К-польский, сообщает, что Евсевий,

еп. Фессалоникийский (кон. VI — нач. VII в.), в полемике с монахом-афтартодокетом Андреем (см. *Афтартодокетизм*) обращался к сочинениям К. и сщмч. *Мефодия* Патарского наряду с творениями св. отцов IV–V вв. (*Phot. Bibl. 162*). Однако невозможно установить, имел ли этот еп. Евсевий текст апологии К., использовал ли фрагменты сочинений более ранних писателей или был знаком только с отрывком, сохранившимся в сочинении Евсевия. В *Мартирологе*, дошедшем под именем св. *Беды Достопочтенного*, К. приписывается мнение, что для христиан не существует запретной пищи (*Ps.-Beda Venerabilis. Martyrologia // PL. 94. Col. 927*), однако это мнение вряд ли было заимствовано из древней апологии (см.: *Bardy. 1949. P. 84–85*).

В «Хронике» Евсевий называет К. «слушателем апостолов» (*apostolorum auditor*). Составление апологии отнесено им к 2140/41 г. от Авраама и 8/9-му году правления имп. Адриана, т. е. к 124/5 г. по Р. X. (по арм. тексту «Хроники» — *Euseb. Chron. // Werke. Lpz., 1911. Bd. 5. S. 220*; по лат. пер. блж. *Иеронима Стридонского*, к 9-му году правления имп. Адриана, т. е. к 125 г. по Р. X. — *Ibid. V., 1956. Bd. 7. S. 199*). Местом написания апологии, по мнению большинства исследователей, считается М. Азия (см.: *Pratscher. 2010. P. 188–189*). Имя Кодрат неоднократно упоминается в «Церковной истории» Евсевия, однако без соотнесения с автором апологии. Так, дважды он говорит о пророках с именем Кодрат (возможно, речь идет об одном человеке). Один из них упоминается в числе *мужей апостольских* сщмч. *Поликарпа* Смирнского и его современников *Патия*, еп. Иерапольского, и сщмч. *Игнатия Богоносца*, еп. Антиохийского (*Euseb. Hist. eccl. III 36*). «Среди славных людей того времени», пишет Евсевий, «был и Кодрат, отличавшийся, как и дочери Филиппа, даром пророчества» (*Ibid. III 37. 1*). Будучи достойными учениками апостолов, они продолжали апостольское служение — устраивали Церкви, несли далее христ. проповедь и были «по всей вселенной пастырями Церкви и евангелистами» (*Ibid. III 37. 1, 4*). Евсевий также цитирует анонимное сочинение против монтанистов (см. ст. *Монтан*), где о Кодрате говорится как об одном из новозаветных пророков, на

к-рого наряду с Аммией Филадельфийской ссылались монтанисты, утверждая, будто спутницы Монтана получили дар пророчества по преемству от Кодрата и Аммии (*Ibid. V 17*). Наконец, Евсевий сообщает о Кодрате, еп. Афинском, со слов сщмч. *Дионисия*, еп. Коринфского, к-рый в послании к афинянам говорит о том, как еп. Кодрат после мученической смерти еп. Публия своей ревностью собрал рассеянную афинскую общину и оживил их веру (*Ibid. IV 23. 3*).

Блж. Иероним Стридонский впервые соотнес апологета К. с епископом Афинским. В письме ритору Магну он называет К. «учеником апостолов и предстоятелем Афинской Церкви» (*apostolorum discipulos et Atheniensis ecclesiae pontifex*), который написал для имп. Адриана сочинение в защиту христ. религии в то время, когда правитель был посвящен в элевсинские мистерии; Адриан был настолько впечатлен прочитанным, что прекратил гонения на христиан (*Hieron. Ep. 70. 4*). В трактате «О знаменитых мужах» блж. Иероним приводит те же сведения более подробно. После мученичества Публия, еп. Афинского, К., ученик апостолов, был поставлен на его место и своей верой и деятельностью собрал рассеявшуюся в великом страхе Церковь. Когда Адриан, проводя зиму в Афинах, был посвящен в элевсинские мистерии и почти во все языческие таинства Греции и подал этим повод ненавистникам христиан преследовать верующих даже без повеления императора, К. «представил ему книгу, составленную в защиту нашей религии, весьма полезную, исполненную разума и веры и достойную апостольского учения». «В ней, показывая свою глубокую старость, он говорит, что видел весьма многих, которые при жизни Господа, страдая в Иудее от различных болезней, получили исцеление и которые воскресли из мертвых» (*Idem. De vir. illustr. 19*). Сведения блж. Иеронима восходят к данным Евсевия и представляются собой, по мнению мн. исследователей, весьма произвольную их комбинацию (см.: *Pratscher. 2010. P. 183*). Соотнесение апологета К., к-рому были известны еще представители 1-го христ. поколения, с Афинским епископом, поставленным во времена сщмч. Дионисия Коринфского, жившего, согласно Евсевию, в правление имп. *Марка Аврелия* (161–180), невозможно по хронологическим



причинам. Более вероятным представляется отождествление апологета К. с одноименным пророком, о к-ром пишет Евсевий. Это предположение основано на относительной близости их упоминания в «Церковной истории» (Euseb. Hist. eccl. III 37. 1; IV 3. 1–3) и на принадлежности к апостольской традиции. Важным фактором является также то, что Евсевий относит прор. Кодрата к тем преемникам апостолов, сочинения к-рых сохранились («предание апостольского учения посредством письменных памятников» — Ibid. III 37. 4). Упоминание прор. Кодрата в числе малоазийских епископов может указывать на его связь с малоазийской традицией, что делает еще более вероятным его соотнесение с апологетом К., поскольку свидетельство К. о воскрешенных Спасителем из мертвых, которые жили вплоть до времени имп. Адриана, подтверждено также еп. Папием Иерапольским (Boor C., de. Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Perierus in Bisher Untbekanntes Excerpten aus der Kirchengeschichte der Philippus Sidetes. Lpz., 1888. S. 170. (TU; 5/2); ПМА. 2003. С. 450 [фрагм. «Церковной истории» Филиппа Сидетского]).

С сер. XIX в. высказывались гипотезы о К. как об одном из возможных авторов анонимного *Диогнету послания* (И. Дорнер) или о том, что Послание Диогнету является позднейшей переработкой апологии К., по к-рой можно восстановить ее текст (А. ди Паули). В наибольшей мере гипотеза о К. как об авторе Послания Диогнету отстаивалась П. Андриессеном (в 40-х гг. XX в.) на том основании, что сохранившийся фрагмент апологии К., по его мнению, удачно встраивается в лауну Послания (Diogn. 7. 6–7) и что Диогнетом («сыном Зевса») К. именуется имп. Адриана (Andriessen. 1946; Idem. L'Épilogue. 1947; Idem. The Authorship. 1947; Idem. 1949). Однако эта гипотеза не получила признания среди большинства исследователей как не имеющая твердых оснований (см.: Marrou. 1965. P. 257. Not. 3; Barnard. 1965. P. 136; Eadem. 1978. S. 375; Grant. 1977. P. 178; Pratscher. 2010. P. 184–185; пример положительной оценки — Jefford. 2013).

Изд.: CPG, N 1060; PG. 5. Col. 1265–1266; Euseb. Hist. eccl. // Werke / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1903. Bd. 2. Tl. 1. S. 302–304. (GCS; 9/1); рус. пер.: Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 121.

Лит.: Dörner I. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt. B., 1851. Bd. 1: Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. S. 178. Not. 32; Zahn T. Der älteste Apologet des Christentums // NKZ. 1891. Bd. 2. S. 281–287; Harris J. R. The Apology of Quadratus // Expository Times. Edinb., 1921. Vol. 32. P. 147–160; idem. The Quest of Quadratus // BJRL. 1924. Vol. 8. N 2. P. 384–397; Andriessen P. L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète // RTAM. 1946. Vol. 13. P. 5–39, 125–149, 237–260; idem. L'Épilogue de l'Épître à Diognète // Ibid. 1947. Vol. 14. P. 121–156; idem. The Authorship of the «Epistula ad Diognetum» // VChr. 1947. Vol. 1. N 2. P. 129–136; idem. Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? // Sacris erudiri. Turnhout, 1949. Vol. 2. P. 44–54; idem. Un prophète du Nouveau Testament // Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie eu theologie. Amst., 1950. Vol. 11. N 2. P. 140–150; Bardy G. Sur l'apologie Quadratus // Annuaire de l'Institut de philosophie et d'histoire orientalis et slaves. Brux., 1949. Vol. 9. P. 75–86; Grant R. M. The Chronology of the Greek Apologists // VChr. 1955. Vol. 9. N 1. P. 25; idem. Quadratus, the First Christian Apologist // A Tribute to A. Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East / Hrsg. R. H. Fischer. Chicago, 1977. P. 177–183; Barnard L. W. The Epistle ad Diognetum: Two Units from One Author? // ZNW. 1965. Vol. 56. N 1/2. P. 130–137; eadem. Apologetik I: Alte Kirche // TRE. 1978. Bd. 3. S. 371–411; Marrou H.-I. À Diognète. P., 1965<sup>2</sup>. P. 256–259. (SC; 33); Quasten. Patrology. 1986. Vol. 1. P. 190–191; Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. М., 2004. С. 211–217; Foster P. The Apology of Quadratus // The Writings of the Apostolic Fathers. L.; N. Y., 2007. P. 52–62; Pratscher W. Quadratus // The Apostolic Fathers: An Introd. Waco (Tex.), 2010. P. 181–195 [Bibliogr.: P. 192–195]; Jefford C. N. The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus). Oxf., 2013. P. 20–22.

М. В. Никифоров

**КОДРАТ И АНАНИЯ** [греч. Κωδράτος καὶ Ἀνανίας], мученики (пам. визант. 9, 10 июня). Память этих мучеников без сказания и без сведений о времени, месте и об обстоятельствах кончины сохранилась в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). Архиеп. Сергей (Спасский) отождествляет К. с *Кодратом*, мч. Никомидийским (пам. 10 марта), у к-рого также есть неск. дней памяти в июне (7, 9, 12), зафиксированных в нек-рых визант. и рус. агиографических сборниках. А., вероятно, может быть отождествлен с мч. *Ананией* (пам. греч. 9 или 7 июня). Архиеп. Сергей под 9 июня не объединяет память мучеников К. и А. Т. о., общая память К. и А. может являться повторением памяти мч. Кодрата Никомидийского и мч. Анании и объединять мучеников, не имевших друг к другу никакого отношения.

Ист.: SynCP. Col. 742, 744.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 172, 175; Lucchesi G. Anania e Quadrato // BiblSS. Vol. 1. Col. 1038–1039.

**КОДРАТ КАРАКАЛЬСКИЙ** [греч. Κωδράτος ὁ Καρακαλλήνης] (в миру Кириак Вамвакас) (1859 — 31.01.1940), игум. мон-ря *Каракал* на Афоне, старец. Происходил из Вурлы в М. Азии. Его отец продавал древесину, среди покупателей были корабельщики, занимавшиеся поставками в афонские мон-ри. От них Кириак услышал рассказы о Св. Горе, и с детства у него возникла мечта посетить это место. В 1879 г. Кириак тайком оставил родительский дом и отправился на Афон. Сначала он поселился в Неа-Скити (Новом Скиту Рождества Пресв. Богородицы), а затем — в Каракале, где принял монашеский постриг с именем Кодрат в 1882 г. Он выполнял различные послушания, в т. ч. на монастырском подворье на п-ове Касандра, затем стал келарем и игуменом Каракала (с 1914). Уже заняв этот пост, он продолжал трудиться вместе с остальной братией (напр., участвовал в разгрузке пшеницы на пристани, засолке сардин и др.). К. К. отличался аскетизмом, в монастырской жизни обращал особое внимание на такие добродетели, как молчаливость, умеренность в пище, нестяжательство. Он следил за неукоснительным соблюдением правил общежительного мон-ря. При нем Каракал выделялся среди др. афонских мон-рей «по строгости и суровости уклада и вообще жизнью духовной» (*Херувим (Карамбелас)*. 2000. С. 489–490). Это вызвало недовольство некоторых иноков из старшей братии, и они объявили К. К. о лишении его игуменского сана. Тот беспрекословно подчинился и ушел жить в кафизму прор. Илии. Но через 2 месяца новый игумен упал с мула, получил тяжелые травмы и умер. После этого братия раскаялась и снова призвала К. К. на игуменство.

У К. К. было редкое сочетание адм. и пастырских способностей, проявившихся как в управлении монастырем, так и в духовном руководстве монахами. Оберегая мон-рь, он умело поддерживал отношения и с тур. властями, и с франц. десантом, высадившимся на Афоне в ходе первой мировой войны. К. К. был известным духовным наставником и имел дар прозорливости,



на исповедь к нему приходили насельники др. афонских мон-рей и миряне. На Афоне бытовала поговорка: «Кто побывал на Святой Горе и не взошел на вершину Афона, и не видел отца Кодрата, тот ничего не видел» (Там же. С. 465).

1 янв. 1940 г. К. К. добровольно сложил с себя игуменские обязанности из-за болезни и старости.

Лит.: Γαβριήλ Διονυσιάτης, ἀρχιμ. Λαυσαϊκὸν τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Βόλος, 1953, 2004<sup>3</sup>. Σ. 199–201; *Херувим (Карамбелас), архим.* Современные старцы Горы Афон / Братство прп. Германа Аляскинского. Платина (Калифорния); М., 2000. С. 463–510; *idem (Херувим, архим.)*. Κοδράτος ὁ Καρακαλληνός. Ὁρώπος (Ἀττικῆς), 2008<sup>9</sup>. (Σύγχρονες Ἀγιορείτικες μορφές; 8); *Μαυσιῆς Ἀγιορείτης, μον. Μέγα Γεροντικὸ ἐναρέτων Ἀγιορειτῶν τοῦ Εἰκόστου αἰῶνος. Θεσσαλονίκη*, 2011. Τ. 1. Σ. 337–341.

**КОЖЕВНИКОВ** Владимир Александрович (15.05.1852, г. Козлов (ныне Мичуринск) Тамбовской губ.— 3.07.1917, с. Хлебниково Московского у. и губ.), философ, религ. мыслитель и историк культуры, почетный член МДА. К. род. в семье купца 1-й гильдии Александра Степановича Кожевникова и его жены Натальи Васильевны. Родители К. были глубоко верующими людьми и отличались широкими научными и культурными интересами. К. получил хорошее домашнее образование, включавшее изучение европ. и древних языков. После смерти родителей, сначала матери, а затем и отца, К. занимался хозяйственными и финансовыми делами семьи, взял на себя заботы об образовании младших братьев, Григория и Дмитрия, к-рые, успешно завершив обучение в Московском ун-те, стали учеными-естественниками. Сам К. в 1868–1873 гг. числился в ун-те вольнослушателем и не получил диплома о высшем образовании. Своими обширными знаниями К. был всецело обязан самообразованию. Владение языками и редкое трудолюбие позволили К. быть в курсе исследований в области философии, христ. богословия, истории культуры и науки. Он стал ученым, в к-ром усвоенная с детства правосл. вера органично сочеталась с научными интересами и любовью к лит-ре, живописи, музыке и театру. Особое место в его жизни занимала поэзия.

В 1874 г. в родном городе К. вышла его 1-я публикация — «Нравственное и умственное развитие римского общества во II в.», удостоившаяся ряда положительных рецензий в столич-



В. А. Кожевников.

Фотография. Рубеж XIX и XX вв.

ных и провинциальных изданиях. Событием огромной важности для всей последующей жизни К. стало его знакомство в 1875 г. в Румянцевской б-ке с философом Н. Ф. *Фёдоровым*, к-рый произвел на К. глубокое впечатление. К. стал сторонником учения Фёдорова, затем ближайшим помощником, редактором, собеседником в обсуждении его основных идей и соавтором неск. статей.

По завершении имущественных дел семьи К., считая необходимым восполнить свое философское и историческое образование, отправился в длительную, с 1880 по 1894 г., поездку в Европу. Он знакомится с европ. культурой и самостоятельно изучает в б-ках Европы труды по философии, религии и истории культуры. Весной 1888 г., во время краткого путешествия по Востоку, К. совершает паломничество на Св. землю. Его поездка в К-поль нашла отражение в 2 статьях «Из путевых впечатлений по Востоку», опубликованных в 1898 г. в ж. «Русский вестник». В кон. 90-х гг. К. знакомится со своей буд. женой Анной Васильевной Андреевой (1864–1949), окончившей Московскую консерваторию по классу фортепиано; их брак был заключен в 1901 г. В браке родилась дочь Анна (1903–1980), работавшая более 30 лет в Московской Патриархии, и сын Александр (1906–1938), ставший биологом.

К. умер с Владимирской иконой Божией Матери в руках; похоронен на Новодевичьем кладбище.

**Философия чувства и веры.** Итогом длительного изучения европ. философии и культуры эпохи Просвещения стал изданный К. в 1897 г. капитальный труд «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века

и к критической философии. Ч. 1». Книга по содержанию и методологии была близка к культурно-историческому направлению в европ. научных исследованиях 2-й пол. XIX в., к-рое ставило своей целью типологическое описание истории мысли, мифа, религии и культуры. На взгляды К., по его признанию, оказала влияние книга англ. исследователя У. Леки (1838–1903) «History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe» (рус. пер.: История возникновения и влияния рационализма в Европе. СПб., 1871–1872. 2 т.). В этом сочинении рационализм, начиная от античности до XVIII в., рассматривается как мировоззрение, к-рое способствовало разрушению религ. веры и определило исторические судьбы совр. европ. цивилизации. Цитируемый К. труд нем. ученого Г. Геттнера (1821–1882) «Literaturgeschichte des XVIII. Jh.» (рус. пер.: История всеобщей литературы XVIII в. СПб., 1863–1875. 3 т.), в к-ром автор связывал европ. художественную лит-ру Англии, Франции и Германии с философскими, религиозными, политическими и эстетическими сочинениями, в лучшем случае можно рассматривать в качестве дополнительного мотива к основному замыслу рус. философа.

К. исследовал большой объем литературы на иностранных языках, преимущественно на немецком, французском и английском. Самостоятельный анализ, общие и частные выводы, переводы на рус. язык, библиография и пространные примечания к тексту книги, включающие сведения из различных областей философии, религии, церковной жизни, педагогики, изобразительного искусства, лит-ры и т. д., свидетельствуют о глубоком проникновении автора в суть изучаемых проблем. В центре труда К. сложный и не лишенный глубоких противоречий путь философии чувства (или сенсуализма) в его отношении к рационалистической философии, религии и культуре его времени. Опубликована была только 1-я часть книги, в которой на широком фоне философских учений, религ. направлений и истории западноевроп. лит-ры и культуры К. подробно изложил воззрения философов Ф. Гемстергюи (в совр. транскрипции Хемстерхёйс; 1721–1790) и И. Г. Гамана (1730–1788). Вторая часть исследования, в к-рой, возможно, была бы про-





анализирована философия И. Канта (1724–1804), Ф. Г. Якоби (1743–1819) и др., не была закончена, что не позволяет в полной мере оценить общую концепцию К. В разрабатываемой К. философии чувства и веры особое место уделяется философии Якоби, к-рая рассматривается в качестве высшей точки развития всего направления, однако многочисленные замечания о его учении и сравнения с ним учений Гемстера и Гамана, а также краткий анализ его философских романов «Woldemar» (Вольдемар) и «Eduard Allwills Briefsammlung» (Из писем Эдуарда Альвиля) не могут восполнить отсутствие специального раздела, посвященного исследованию философских и религ. воззрений Якоби.

Тем не менее даже в незавершенном состоянии работа К. все еще остается для рус. историко-философской науки одной из немногих по обсуждаемой проблематике и не потеряла своего значения в качестве анализа философии и культуры эпохи Просвещения.

В предисловии к книге К. отмечал, что предмет его исследований — «философия чувства и веры» (нем. *Gefühls- und Glaubensphilosophie*), не пользуется вниманием у историков философии, а те немногие совр. работы, которые написаны по данной проблематике, страдают одним характерным недостатком: философия в них рассматривается отвлеченно, как самодостаточное целое, существующее вне исторического контекста. «*Gefühls- und Glaubensphilosophie*» — важнейшие термины философии Якоби, были использованы К. в широком смысле для описания постоянно присутствующих в общем потоке новоевроп. философии сенсуалистических и антирационалистических течений, которые время от времени обнаруживают свою силу, но никак не получают необходимого религиозно-философского обоснования и систематического развития.

К. утверждал, что сложившийся в западноевроп. философии способ объяснения философских учений из их преемственности и влияния друг на друга оставляет в стороне исследование «условий культурно-исторического образования философских систем, т. е. их зависимость от общего духовного настроения времени» (Философия чувства. 1897. С. 4). Свое методологическое *credo*, а тем

самым и основную задачу исследования философии чувства и веры К. сформулировал следующим образом: история философии должна быть «поставлена в общую связь с историей культуры», в этом случае становится понятным, что она представляет собой не только «продукт личной гениальности», но и «отражение всей общественной и духовной жизни своего времени», что замкнутые в себе философские системы «выросли непосредственно из практических запросов самой жизни, как ответ на широкую потребность общественного сознания» (Там же). Главной целью подлинного исследования философии, полагал К., является ее «культурно-историческая оценка» (Там же. С. 45), а она требует анализа сложных взаимоотношений, связывающих философскую систему с религией и культурой эпохи. Западноевроп. культуру эпохи Просвещения К. рассматривал в качестве особого типа мировоззрения, возникшего при непосредственном участии религии, богословия, философии, науки, искусства и лит-ры, политики и права. Сложная комбинация взаимосвязей между ними и «самими потребностями жизни», считал К., находит выражение в сущности эпохи, ее достижениях и неудачах, идеалах и заблуждениях. Делая предметом исследования по преимуществу философские учения, К. не сводил к одной философии смысл эпохи Просвещения, тем не менее общий «дух времени» он видел в разработке философских идей, в т. ч. в культуре и лит-ре.

В 1-м из 3 разделов соч. «Философия чувства и веры...», «Подготовка и общее культурно-историческое значение философии чувства», К. отмечал, что смысл и содержание культуры эпохи Просвещения определяются противоборством между 2 типами мировоззрения — рационализмом и сенсуализмом, каждый из которых представляет собой реакцию на противоположный тип и пытается восполнить его одностороннее видение и понимание реальности. Эта борьба, по мнению К., неизбежна и будет продолжаться до тех пор, пока обе крайности не сойдутся в «совершенной гармонии» критического суждения и живого сердечного убеждения.

В основе спора рационализма с сенсуализмом К. видел не только различия между притязаниями разума и чувств, но также разума и сердечных

убеждений религ. веры. Используя для обозначения философии чувства и веры термин «сенсуализм», К. нередко употреблял и др., литературоведческий, термин — «сентиментализм». Отчасти это объясняется тем, что в его общей концепции значительное место занимала западноевроп. лит-ра. К тому же термин «сентиментализм» применительно к лит-ре XVIII в. включал 3 важнейших компонента — приоритет чувств, индивидуализм и особое отношение к природе (натурализм), которые, по мысли К., принадлежали к неотъемлемой составляющей философии чувства и веры.

По утверждению К., несмотря на сложившееся в западноевроп. философии убеждение, что противоречия между рационализмом и сентиментализмом разрешены, «синтез веры и знания, объединение нравственных, деятельных сил человека с его познавательными способностями... на всеобщее общепользое дело составляет конечную возвышенную задачу философии, не решенную и в наши дни, как не была она решена во времена Канта, Фихте и Якоби» (Там же. С. 6). В русле идей философии Фёдорова К. полагал, что это «общепользое дело» заключается в «согласовании задач знания с потребностями жизни» (Там же. С. 7). Однако понятие «жизнь», заимствованное им из учения Фёдорова и кажущееся очевидным, К. не делает в этой работе предметом специального рассмотрения.

Переоценивая традиц. школьные трактовки рационализма и сенсуализма как методов познания, отдающих приоритет в одном случае разуму, в другом — чувствам, К. на первый план выдвигает религиозно-философские критерии. По мнению К., рационализм в качестве отвлеченного философского учения и культурного мировоззрения эпохи Просвещения далек от истинной религии и в лучшем случае предполагает деизм как усеченную форму религиозности. В Англии защитники рационалистической теологии и деизма — Э. Черберу (1583–1648), Дж. Локк (1632–1704), Дж. Толанд (1670–1722), Э. Коллинз (1676–1729) и др., в т. ч. многочисленные представители англикан. Церкви, признавали только «естественное откровение», а разум считали единственным судьей в вопросах религии и веры. В Германии рационалистическая





традиция доказательств основных положений веры и существования Бога нашла продолжение в философии Х. Вольфа (1679–1754) и его ученика А. Г. Баумгартена (1714–1762).

Симпатии К. на стороне философии чувства, к-рая, несмотря на философское несовершенство, ближе к религии, поскольку заключает в себе возможность перехода к философии веры. Эти скрытые и еще не вполне реализованные возможности философии чувства К. связывал с буд. философией, к-рая сумеет соединить гуманистические идеи о природном достоинстве человека с их религиозным обоснованием. Однако расположенность К. к философии чувства не мешала ему оставаться на объективной т. зр. и видеть ограниченность этого типа мировоззрения и жизнечувствования на Западе. Историческую заслугу философии чувства К. усматривал в том, что она «бесповоротно обличила во многих отношениях несостоятельность догматического рационализма докантовской эпохи, уяснила слабости критического рационализма» (Там же. С. 45).

Изложение философии чувства и веры, а тем самым и философии эпохи Просвещения К. начинал с XVIII в., полагая, что философия чувства была реакцией на рационализм XVII в. и в особенности на сугубо теоретический и мечтательный рационализм XVIII в. К рационализму он относил и учения Д. Юма (1711–1776) и Г. Э. Лессинга (1729–1781), к-рые квалифицировал как «реформированный рационализм». В формирующейся философии чувства, перед которой открывались 2 пути: анализ познавательных способностей человека и «возвышение нравственного чувства до значения религиозного», К. особое внимание уделял Ж. Ж. Руссо (1712–1778). Анализ его воззрений посвящены страницы не только 1-го раздела, но и 3-го (см.: Там же. С. 354–381). Именно в Руссо, несмотря на ошибочность его религиозных и непоследовательность политических воззрений, в которых индивидуальная свобода личности человека приносилась в жертву объективному закону («общественный договор»), К. видел «провозвестника философии чувства», сторонника субъективного нравственного начала и проповедника интуитивной морали. «Руссо в самый

расцвет «века разума», — писал К., — провозгласил необходимость возврата к чувству, противопоставил всеобщему восхвалению интеллектуального прогресса важность и даже первенствующее значение прогресса нравственного и в то время, когда только и думали что о развитии ума, указал на настоятельную потребность воспитания чувств и страстей» (Там же. С. 13).

Особую ценность, считал К., составляет убеждение Руссо в том, что человек по своей природе добр; эта склонность к добру коренится в его сердце и представляет собой такое нравственное начало, к-рое не нуждается в обосновании посредством диалектических рассуждений. К. отмечал, что Руссо, объясняя происхождение зла влиянием цивилизации и культуры, понимал сложность и противоречивость самой душевной жизни человека, его чувств и влечений, и с этой целью он разделял страсти на естественные и неестественные и предполагал возможность выбора, свободы воли. Представления Руссо о природном достоинстве личности стали отправной точкой для критики «массы» и основанием для новой теории воспитания, учитывающей и поощряющей индивидуальные особенности человека. К. полагал, что Руссо своими философскими и лит. трудами оказал огромное влияние на развитие философии и культуры эпохи Просвещения. По оценке К., Руссо и Д. Дидро (1713–1784), к-рого К. считал рационалистом, — основные представители свободы и «новейшей индивидуализации нравственной личности», тогда как К. А. Гельвеций (1715–1771), П. А. Гольбах (1723–1789) и нем. просветители не притязают на эту роль.

В книге К. дана яркая и глубокая характеристика Дидро, этого «Протеза с вечно-изменчивою умственной и нравственною физиономией» (Там же. С. 22). По мнению К., стремление Дидро к безграничной свободе в выражении чувств и к субъективной независимости в соединении с близкими к деизму и атеизму убеждениями вело к разрушению нравственных представлений, к «нравственной разнузданности» и к проповеди вседозволенности. Положительную сторону его учения К. видел в критике современного общества. К. писал: «...здесь обличалось бездушие и лицемерие quasi-общечеловеческой морали, крикливо предписывавшей свои

законы всем и, в действительности, не воплощавшейся ни в ком; здесь, с одной стороны, притворному ополчившемуся буржуазному кодексу обыденных приличий, а с другой — безжизненной схеме теоретически построенной системы обязанностей какого-то отвлеченного идеализированного человека противопоставлялась богатая противоречиями, заблуждениями, но вместе с тем и полная жизненными, производительными силами натура личности...» (Там же. С. 23).

Второй раздел книги К. посвящен малоизвестному и второстепенному голл. философу Гемстергию; его сочинения, изданные на франц. языке, в свое время привлекли внимание мн. философов, но потом были преданы забвению. По иронии судьбы книги Гемстергии пользовались успехом у читающей публики в Германии, а во Франции его постигла неудача. На рус. языке самое раннее упоминание о Гемстергии содержится в краткой статье в «Философском лексиконе» С. С. Гогоцкого, писавшего о нем, что это «почти единственный голландский ученый, занимавшийся нравоучительной философией в XVIII веке» (К., 1861. Т. 2. С. 258).

К. был убежден, что после Руссо важнейшая роль в развитии философии чувства принадлежит Гемстергию. Тем не менее нелегко ответить на вопрос, почему философия Гемстергии, а не Локка стала предметом специального рассмотрения в книге К. Возможно, К. исходил из тезиса о борьбе франц. сенсуализма с герм. рационализмом или же особые религ. воззрения Гемстергии имели первостепенное значение для К. и были необходимы для характеристики широты мнений, существовавших в философии чувства и веры.

К. отмечал неопределенный характер философии Гемстергии, его многочисленные ошибки, называл его «догматиком и мечтателем». При этом он выступал против тех исследователей творчества философа, к-рые упрекали его в эклектизме, в подражании сократово-платоновской философии или считали всего лишь «популяризатором философии Локка». Влияние Локка на философию Гемстергию К. отрицал, а самого Локка считал рационалистом. Однако, характеризуя теорию познания Гемстергии, К. вопреки собственным утверждениям писал,



что «мы слышим ученика Локка или даже Гартлея (Гартли. — А. К.)» (Философия чувства. 1897. С. 65).

Философию Гемстергюи К. рассматривал последовательно, анализируя его эстетические взгляды, теоретическую философию, этику, включающую учение о нравственности и душе, и религ. воззрения. В характеристике эстетических взглядов Гемстергюи К. подчеркивал их глубокую связь с нравственными достоинствами и «художественной натурой» самого философа, высоко ценившего античное искусство и противопоставлявшего свои вкусы и воззрения легкомыслию большинства современников.

В теоретической философии Гемстергюи, которая включала учение о методе и теорию познания, К. отмечал как его критику рационалистических построений Р. Декарта (1596–1650), так и стремление обосновать чувство и чувственный опыт в качестве источника первичного знания вообще. В своем важнейшем, но отнюдь не бесспорном определении К. писал, что «философия чувства должна и может основывать себя только на непоколебимой вере в реальность данных чувства, чем она себя и противопоставляет идеализму чистого мышления; допускать сомнение в абсолютной содержательности ощущения — есть для нее ренегатство... вера в реальность и истину ощущения и есть именно то, что делает философию чувства философией веры...» (Там же. С. 64).

К существенным недостаткам теоретической философии Гемстергюи, к-рые вели к неразрешимым противоречиям, К. относил его концепцию познания, представления, что: 1) ощущения не выражают всей сущности вещей, но только свидетельствуют об их внешней стороне («первичные идеи»); 2) органы чувств на физиологическом уровне (в качестве движений чувств) кодируют первичные идеи в «знаки»; 3) ощущения соединяются с интуитивной способностью (т. е. с разумом) посредством души, к-рая «воспроизводит эти движения для припоминания этих идей» (Там же. С. 65). По мнению К., в этике Гемстергюи учит о свободе воли и принципиальных отличиях души и тела, а в теоретической философии утверждает зависимость знания от физиологического устройства тела.

Основу этических воззрений Гемстергюи составляло убеждение в су-

ществовании общего для всех людей «нравственного принципа», к-рый находит полное выражение в качестве «естественного закона» жизни личности и является основой ее религиозности, а также в наличии в ней особого «нравственного органа». К. считал, что Гемстергюи лишь постулирует, но не обосновывает эти положения. В целом К. положительно оценивал нравственное учение Гемстергюи, поскольку, согласно последнему, нравственность опирается на чувство (Там же. С. 96).

Религ. воззрения Гемстергюи были навеяны его любовью к платонизму, он понимал Бога как безличное Верховное Существо, к которому стремится всякая душа, и признавал существование мировой души, что и дало К. право утверждать, что веру он обосновывал язычески. «Его религиозность, — писал К., — это религиозность античного языческого философа, одинаково далекая и от христианской и от деистической; от первой она отличается тем, что не считает Откровение необходимым, не признает греха, не нуждается в его искуплении; от второй — тем, что основывает себя не на умозаключениях, не на рассуждении, а на чувстве» (Там же. С. 103). К достоинствам религ. учения Гемстергюи К. относил: 1) безусловный приоритет чувств над разумом в вопросах веры; 2) субъективный характер веры, имеющий в виду не ложные и относительные представления о Боге, а особую субъективность, присущую всякой личности; 3) критику деизма, несмотря на то что она в своей непоследовательности доходила до признания «естественной религии»; 4) критику традиц. доказательств бытия Бога.

Сравнивая вклад Гемстергюи и Руссо, К. писал: «Руссо воскресил религиозное чувство на почве светского гуманизма, но ограничил его слишком объективным содержанием в деистическом смысле. Гемстергюи уже поставил в основе религиозного чувства субъективность; но самое чувство это понимал в слишком общих чертах, не испытывая и не сознавая потребность облечь его в конкретную определенную форму» (Там же. С. 132).

Третий, самый большой по объему, раздел книги посвящен философии Гамана. Этот раздел включает множество разнообразных и в некоторых случаях подробно разработанных литературно-эстетических ма-

териалов, характеризующих культуру эпохи Просвещения во всей сложности и противоречивости протекавших в ней процессов, ее отношение к античному наследию, к классицизму, к проблематике споров об эмансипации чувств, о гении, гениальности и «прекрасной душе». К. отмечал, что параллельно с развитием философии чувства и веры, а часто и опережая его, стремление к свободе и к утверждению прав индивидуальности и ее новое понимание в качестве творца собственной жизни и культуры находят свое глубокое выражение в художественной лит-ре эпохи Просвещения. Значительное место в книге К. отведено рассмотрению франц., англ. и нем. лит-ры, анализу влияния Гамана на лит. направление «Буря и натиск» (*Sturm und Drang*), возникновению, эволюции и упадку сентиментализма и этического индивидуализма.

Религ. брожение, присущее эпохе Просвещения, К. обсуждал в связи с *пиетизмом*. По мнению К., возникновение и распространение пиетизма, основу к-рого составляло аскетическое отношение к чувствам, стало ответом на господствовавший в Германии в течение длительного времени церковный рационализм и догматический объективизм. Пиетизм, считал К., остановил в Германии не только развитие светского образа жизни и свободу выражения чувств, но и свободу мысли. Поворот к оправданию чувств и страстей К. видел в отдельных философских сочинениях Вольфа, несмотря на их сугубо рационалистический характер, а также в меняющемся протестант. богословии эпохи Просвещения; аналогичные тенденции К. усматривал и в католич. богословии (Там же. С. 297–311).

Исследование философского и религ. учения Гамана предваряется изложением мнений выдающихся современников о его личности и знании его философии (М. Мендельсона, Канта, Якоби, И. Г. Гердера, Г. Гегеля, Ф. В. Шеллинга, И. В. Гёте) и обширным обзором лит-ры о его учении, которая включает труды историков философии (Э. Целлера, В. Виндельбанда, К. Фишера, И. Э. Эрдмана, Ф. Ибервега и др.), теологов, историков лит-ры и культуры.

Своеобразие философии веры Гамана К. пытался объяснить из осознания неразрешимых трудностей, связанных с проблематикой свободы

и необходимости, идеального и материального мира, души и тела, т. е. проблем, к-рые не были разрешены самостоятельно ни рационализмом, ни философией чувства. К. считал, что невозможность посредством одних чувств возвыситься до начал, определяющих суть бытия, и дать ответ на насущные проблемы человеческого духа парадоксальным образом вела философию Гамана и Якоби к вере в Бога и к созданию философии веры.

Принципиальные отличия между 2 концепциями философии веры К. усматривал в понимании человека. Если Гаман исходил из положения, что «все в человеке божественно, а вместе с тем все божественное человеческо» (Там же. С. 690), и свою веру основывал на вере в личного Бога и личное Провидение, то Якоби не был склонен к отождествлению всего человеческого с божественным и сохранял за человеком свободу воли в решении нравственных вопросов, к тому же он признавал наличие у человека др. способностей и действий, которые имели своей причиной самого человека. По мнению К., каждое из этих решений о соотношении божественного и человеческого обладало достоинствами и недостатками. В частности, Якоби не мог преодолеть трагический разлад между божественным и человеческим, идеалистическим и реалистическим, а в учении Гамана божественное, возвышая до себя человеческое, игнорировало ту сторону человеческого бытия, которая указывала на различие божественного и человеческого. Вместе с тем К. подчеркивал, что воззрения Гамана обладали большей целью и последовательностью, обусловили собой отказ от ряда философских проблем и вели к устранению противоречий между верой и разумом, мышлением и чувством, между двумя «Откровениями — природой и Писанием» (Там же. С. 736).

В учении о вере, по мнению К., Гаман исходил из толкования веры как присущей человеку способности, не имеющей непосредственного отношения ни к воображению, ни к «сбалансированности чувственности», и укорененной в истине, достоверность и убедительность к-рой не нуждается в доказательстве посредством дискурсивного мышления. Полагая веру первичной по отношению к любым логическим рассуждениям и доказательствам, поскольку их истин-

ность и доказательность требуют веры, Гаман в вере усматривал начало понимания мира и человека. К. отмечал 2 существенных момента учения Гамана о вере: во-первых, убеждение, что вера есть чудесное явление, дарованное природе человека Богом; во-вторых, утверждение, что невозможно обосновать переход от веры к знанию и, следов., невозможно объяснить природу законами механики или метафизическим способом. В результате Гаман возводил все сущее к непостижимому Промыслу и к Божией воле. К. писал: «Как и у Якоби, у Гамана необходимость чуда выводится не теологически, не на основании свидетельств Откровения, а из философского рассмотрения свойств человеческих способностей, из констатации затруднений, которые устранит философским путем представляется невозможным» (Там же. С. 726).

Единственно приемлемым объяснением веры, к-рое сохраняло бы в себе религ. и отчасти философское содержание, становится язык, понимаемый Гаманом как общее основание человеческого разума и Откровения. При этом проблему происхождения языка, в отличие от Гердера, к-рый нередко склонен был решать ее ссылками на естественные и исторические причины, Гаман всегда объяснял сверхъестественными причинами — воздействием Св. Духа. К. отмечал, что, последовательно развивая свое учение о языке, Гаман приходит к важнейшему тезису: «Разум и Писание в сущности одно и то же — язык Божий» (Там же. С. 730). Этот тезис, несмотря на то что он, по словам К., был обусловлен недостатком философских средств, представлял собой знаменательный переход от философии к религии.

Сравнивая в этом отношении философию чувства и веры у Гемстергюи, Якоби и Гамана, К. явное предпочтение отдавал последнему. Сформулировав общую задачу всего направления философии чувства и веры как «восстановление утраченных рационализмом идеалов, преимущественно религиозного, на почве гуманизма», К. следующим образом характеризует основные вехи пройденного пути: «Руссо еще деист, но уже деист по указаниям чувств, а не рассуждения; Гемстергюи уже верующий, но в форме языческой; Якоби уже «христианин сердцем», хотя еще «язычник головой», наконец Гаман

уже христианин вполне, настолько, что «по убеждению своего сердца и своего здравого разума он считает невозможным познание Бога без познания Христа»» (Там же. С. 732).

Сущность христианства, христ. образа мысли и жизни, согласно Гаману, выражена в Библии, в ее универсальном характере. По мнению К., в отличие от Гердера, Лессинга и др. современников, выделявших в Библии к.-л. аспект — исторический, нравственный, воспитательный, литературно-художественный или образовательный, Гаман воспринимал ее в целостности и полноте и подчеркивал, что личная жизнь каждого человека соотносима с Библией и находит в ней свое объяснение. Этот подход к Библии и опора на незыблемость веры в Бога, считал К., обеспечили Гаману особое место в современной ему лютеран. теологии, к-рая, с одной стороны, всеми силами старалась доказать «несомненность исторического элемента Свящ. Писания» (Там же. С. 743), с другой — в лице известного теолога И. З. Землера не признавала ряд книг Библии божественными (Там же. С. 736).

Понимая религию в ее конкретной жизненности, сторонясь отвлеченностей философского идеализма и отрицая пользу рационалистических доказательств бытия Бога, Гаман считал, что уверенность в бытии Бога дана человеку только в богообщении, в жизни в Боге и в любви к Богу, к-рая составляет основу веры христианина, источник самопознания и христ. гуманизма.

Завершая анализ учения Гамана, К. писал о его ошибках в понимании христианства. К ним он относил недооценку значения христ. богословия и обрядовой стороны церковной жизни. К. писал: «Учение о вере как основе всякого знания, поставленное... слишком догматично и бездоказательно, становилось в философии препятствием к научному образу мышления; в этике — препятствием к личной заслуге, а в искусстве — к сознательному и владеющему собой творчеству» (Там же. С. 752).

В конце книги К. вновь обращается к учению Фёдорова, не называя его имени. Он пишет: «Последним и высшим словом этики... будет не натуралистический и гуманистический и даже не религиозный гуманизм, не полноправие и широкая свобода отдельных личностей, а всеобщая добровольная солидарность,

согласие всех сынов человеческих... в общем всечеловеческом деле водворения мира и счастья на земле не посредством одних юридических и экономических реформ, неспособных устранить естественные причины неравенства и вытекающую из них вражду... а посредством разумной регуляции природы знанием и волей человечества для превращения ее смертоносных сил в живоносные...» (Там же. С. 754). Основную идею проекта Фёдорова — воскрешение мертвых — К. сформулировал косвенно, и читатель, незнакомый с этим проектом, вряд ли мог догадаться, почему преодоление неразумного и стихийного характера природы (под к-рой имелись в виду природа как физическая реальность и природа человека), ее регуляция, «борьба с голодом, с болезнью и со смертью» означают возвращение к «заветам истинного христианства» (Там же. С. 754–756). Тем более, что К. сопровождал эту ведущую мысль рассуждениями в духе светского гуманизма и близкого ему в этот период жизни учения о солидарности всех людей.

При своих неоспоримых достоинствах книга К. не лишена недостатков, как с т. зр. ее композиционного построения и выбора Гемстергюи для характеристики философии чувства эпохи Просвещения, так и в связи с неточными, а порой и ошибочными суждениями о философии Локка, Юма, Канта и др. Противопоставляя чувство и разум, исходные понятия сенсуализма (эмпиризма) и рационализма, и отдавая предпочтение философии чувства, К. сам не преодолел основной парадигмы европ. философии, существовавшей до возникновения критической философии Канта. Неосуществимой, а вместе с тем и внутренне противоречивой была идея построения философии веры, в к-рой предполагалось адекватное выражение бесконечного многообразия опыта христ. веры на языке философии; в книге, с одной стороны, утверждается приоритет чувства над разумом, а с другой — признается, что чувство должно «пройти горнило критического и диалектического анализа» и быть обосновано дискурсивным образом.

В содержательной и остроумной рецензии на книгу К. проф. МДА, историк религии и специалист по апологетическому богословию С. С. Гла-

голев отмечал как достоинства, так недостатки труда К. Высказав свой основной тезис, что «хороша только та философия, которая, не разрешая сама вековых вопросов, показывает, что разрешение их дается религией», Глаголев писал: «Г-н Кожевников в своем исследовании... направляет мысль читателя к опытам этой здоровой философии», т. е. к тому направлению философии, к-рое «имело бы мужество твердо сказать, что истина не у нее, а в Библии и охраняющей Библию церкви» (Глаголев. 1898. С. 298). Положительными считал Глаголев сделанный К. акцент на значении догматики для христианства, а также «ценные замечания» о «несостоятельности «философского суррогата религии»», о «неоплатонической теории равенства и равноправности всех существующих религий» (Там же. С. 299). К недостаткам труда К. помимо некоторых частных замечаний Глаголев относил: 1) «растянутость» и многочисленные повторы в изложении темы (Там же. С. 287); 2) невыполнение собственного требования учитывать многообразие всех факторов, влияющих на философию, в частности игнорирование социальных и экономических факторов (Там же. С. 289); 3) «преувеличенное значение, которое придается литературе» (Там же. С. 290); 4) веру в человеческий разум, в возможности науки дать исчерпывающее объяснение физического бытия, а в философии — определить «конечную цель бытия» (Там же. С. 297). Глаголев считал ошибочным утверждение К. о незнании философии Якоби в России и отмечал: «...профессоры наших духовных академий обильно и усердно черпали в старое время философско-апологетические рассуждения из сочинений Якоби», извлекая из них то, «что направляло к Евангелию и Христу...», а «небольшие критические трактаты» были написаны в МДА Ф. А. Голубинским и В. Д. Кудрявцевым-Платоновым (Там же. С. 298–299). Упрек Глаголева в излишней вере в силы человеческого разума, науки и философии был принят во внимание К., об этом свидетельствуют его поздние труды, написанные для «Религиозно-философской библиотеки».

Чтение книги К. вызвало ряд кратких статей и набросков Фёдорова о «философии чувства». В ст. «О Гамане» Фёдоров следующим образом выразил свое понимание сочинения

К.: «В Гамане корень того направления, с которым мы... должны бороться в настоящее время, чтобы приобрести самобытность мысли, чтобы освободиться от умственного ига, созданного подражанием и усвоением философских начал, чуждых душе русской... Книга В. А. Кожевникова удовлетворяет указанную потребность» (Фёдоров. 1913. Т. 2. С. 92–93).

Весь доход от продажи книги К. пожертвовал Воронежскому губернскому музею, в работе к-рого на протяжении ряда лет принимал непосредственное участие Фёдоров.

С возвращением К. в Россию возобновились его личные контакты с Фёдоровым. Вопрос о дружеских, и вместе с тем сложных, а порой и драматичных отношениях Фёдорова с ближайшими своими последователями и помощниками К. и Н. П. Петерсоном (1844–1919), к-рый познакомился с Фёдоровым еще в 1864 г., остается предметом специального исследования. Эти взаимоотношения, если судить о них по связанной с частыми разъездами многолетней переписке, имели в основе как общее признание истинности фёдоровского учения «о воскрешении мертвых», так и существенные расхождения в его понимании и толковании. Немалое значение для разногласий имели, с одной стороны, личные качества — авторитаризм учителя, его сложный характер, настороженное, а порой несправедливое отношение к своим ученикам, с другой — особенности воззрений учеников, к-рые быстро переросли ученичество и считали правильным свое понимание как «общего дела», так и предлагаемых средств его немедленного осуществления.

Фёдорова связывали с К. не только идейная близость и работа по подготовке к публикации рукописей философии «общего дела», в своем помощнике Фёдоров ценил редкое бескорыстие, образованность и лит. дарование, добросовестность и трудолюбие. К., подобно Фёдорову, был самоучкой, любил, как и он, книги, еще в Европе начал покупать редкие издания и собрал богатую б-ку, к-рую в конце жизни передал в дар Румянцевской б-ке.

Под влиянием учения Фёдорова К. были написаны статьи: в 1893 г. — «Плач церковью Московских»; брошюра «Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа



Л. Н. Толстого на труд»; в 1899 г.— «Северно-русские думы и впечатления»; в 1900 г.— «Обыденные храмы в Древней Руси». Также были опубликованы: в 1897 г.— поэма «Лука Элладский»; в 1898 г.— стихотворения «Любовь погибает», «Призыв» с посвящением Фёдорову (в измененном виде с краткой статьёй Фёдорова о К. переиздано в 1899), «Цель жизни»; в 1899 г.— «Жить или не жить», «Христос и грешница» с посвящением В. Д. Поленову, «Вакхическая песнь»; в 1900 г.— «Фридрих Ницше»; в 1901 г.— «На сторожевом валу», «Цена жизни». Некоторые стихотворения К. нравились Фёдорову, особенно «Призыв».

Фёдоров не питал иллюзий относительно веры К. в предлагаемый им проект «воскрешения мертвых». Об этом свидетельствуют письма Фёдорова к К., написанные в 1901 г. и в марте—апр. 1902 г., в т. ч. и неотправленные адресату. В письме 1901 г. он упрекал К. в «непонимании» учения о воскрешении, в том, что К. не отличает «чудесного воскресения (сторонником к-рого был К.— А. К.) от воскрешения всеобщего, совершаемого естественно, разумным путем знания и дела» (Федоров. 1982. С. 649). В 1902 г. Фёдоров писал, что «в неверии Вл. Александровича в это учение я никогда не сомневался», что К. «стыдится учения о воскрешении» (Из материалов к 3-му тому «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова // Контекст-88. М., 1988. С. 346), что «он верит лишь в чудо и никакой логики не признает...» (Там же. С. 336). Поводом к ссоре и прекращению на неск. месяцев отношений между Фёдоровым и К. стала статья последнего «Очерки современного католицизма» (1901), не содержащая никаких признаков сочувствия К. к «папизму», но воспринятая Фёдоровым чуть ли не как измена Православию.

Незадолго до смерти Фёдоров передал К. свои рукописи для их публикации в будущем. К. в письме свящ. Павлу Флоренскому писал: «...он и вверил рукописи мне, смотря на них всегда как на незаконченное и несовершенное и высказывая, что он боится не только атеистического усердия таких лиц, которые выведут и его в атеисты, но и апологетического усердия Петерсона, которого именно за его опрометчивую решительность в защите считал опасным» (Переписка П. А. Фло-

ренского с В. А. Кожевниковым. 1991. С. 114).

После смерти Фёдорова в 1903 г. К. совместно с Петерсоном была проделана большая работа по систематизации, подготовке и изданию «Философии общего дела» — 2-томного труда Фёдорова; 1-й том под их редакцией был издан в г. Верный (ныне Алматы (Алма-Ата)) в 1906 г. По-видимому, название книге было дано К., Фёдоров предпочитал называть дело «всеобщим». В предисловии к 1-му тому К. сформулировал «цель» и «содержание» публикуемых статей Фёдорова: «Воскресение Христово требует всеобщего воскрешения. Царство Божие во исполнение воли Божией, Богом направляемое, Им через нас осуществляемое, есть произведение всех благих сил и способностей людей в их совокупности, результат полноты знания, глубины и чистоты чувства и могущества объединенной, святой воли» (Предисловие. 1906. Т. 1. С. III). 2-й том, потребовавший, по словам К., больших усилий, поскольку приходилось его собирать «по клочкам», вышел в Москве в 1913 г. В работе над изданием сочинений Фёдорова К. руководствовался существовавшими в России в нач. XX в. негласными правилами публикации лит. наследия, допускавшими сокращение и дополнение редактируемого текста. Оба тома «Философии общего дела» были изданы на средства К. Он готовил материалы и для 3-го тома, собирался написать и поместить в нем свои «Воспоминания» о Фёдорове, но его замыслу не суждено было осуществиться по причине тяжелого заболевания.

Книга К. «Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам», 1-я часть к-рой была опубликована в 1908 г., была составлена из очерков, напечатанных автором в 1904 — 1906 гг. в ж. «Русский Архив», и новых текстов, написанных специально для книги. К. писал очерки одновременно с работой над рукописями для 2-го тома «Философии общего дела», однако последовательность обсуждаемых тем в очерках не соответствовала порядку публикации статей, которым К. руководствовался в издании «Философии общего дела». Именно по этим очеркам К., значительная часть к-рых была опублико-

вана до выхода 1-го тома «Философии общего дела», рус. читатель мог составить первое представление о жизни и личности Фёдорова и его учении.

В вышедшей книге содержались 4 пронумерованных очерка: 1. «Библиограф и библиотекарь»; 2. «Музейный деятель»; 3. «Воспитатель и учитель»; 4. «Мыслитель», а также «Очерк развития пассивного отношения к природе и критика его оснований». Несмотря на расхождение К. с Фёдоровым по нек-рым существенным вопросам учения, книга была проникнута чувством глубокого уважения и любви к Фёдорову — человеку, с к-рым К. был знаком в течение 28 лет. В описании жизни Фёдорова К. пользовался исключительно положительными характеристиками. Биографические сведения, за редкими исключениями, относились к зрелому периоду жизни Фёдорова.

Книга К. представляет собой пересказ учения Фёдорова и имеет целью введение в основную проблематику философии «общего дела». Изложению основной проблематики предшествовали темы, связанные, с одной стороны, с воспоминаниями и свидетельствами о музейной, библиотечной и педагогической деятельности Фёдорова, с другой — с его теоретическими подходами к вопросу о сущности музейного, библиотечного и педагогического дел в их отношении к учению о «воскрешении мертвых», а также — о национализме, патриотизме и самодержавии. В книге был представлен проект коренного переустройства музеев, библиотек и школ, их соединения с храмом, поскольку только в таком соотношении они отвечают своему подлинному жизненному предназначению. В книге приводились причины « розни и вражды» людей: «гнет природы», понимаемый как «власть бессознательного над сознательным», «неродственные отношения людей друг к другу» (Федоров Николай Федорович. 2004. С. 103–105); в краткой форме излагались общие основы учения о «всеобщем спасении» и «воскрешении мертвых», необходимым условием к-рого было превращение науки и христ. веры из пассивно-созерцательного в активно-проективное состояние (Там же. С. 75–76).

К. считал Фёдорова в первую очередь философом и его учение о «вос-





крещении мертвых» рассматривал в контексте развития истории философии. С поиском места этого учения в истории философии вновь возникал так и не выясненный в философии «общего дела» вопрос о соотношении философии и религии, философского умозрения и Откровения. В гл. «Философия дела...» оригинальность и новизну учения Фёдорова К. справедливо видит в его проективно-деятельном характере. Вместе с тем общие основы учения Фёдорова К. излагает с привнесением в них неразрешенных проблем философии чувства и веры, связанных с вопросом о противоречиях между разумом и чувствами. Способом их разрешения стало «дело», к-рое превращало разъединенность разума и чувства в связь, в единство веры для «осуществления чаемого» и «обличения вещей невидимых» (Там же. С. 172). Однако лишь с присоединением к этим 2 способностям человека воли с ее направленностью на всеобщее дело достигалось необходимое примирение чистого разума с практическим. Тем самым воля занимала центральное место в системе человеческих способностей; в том случае, если ее требования и желания руководствовались нравственными чувствами, она направляла разум на постижение истины и создавала необходимые предпосылки для «преобразования существующего в должное существующее быть» (Там же. С. 173). За этой формулой угадывалась основная идея философии Фёдорова, согласно к-рой миру неродственных отношений, розни, вражды и неведения противопоставлялось всеобщее дело преобразования мира средствами истинного знания, христ. веры и активной практической деятельности. Ближайшей задачей этого преобразования, по К., являлось «восстановление всемирного мира, то есть родственного отношения между людьми», что и должно было в итоге привести «к установлению Царства Божия, к исполнению воли Отца Небесного на земле и небе» (Там же. С. 182).

В «Предубеждениях научно-философских и богословских» К., опираясь на тексты Фёдорова, констатировал «уклонение» как науки и философии, так и христ. богословия от решения основной задачи — достижения всеобщего высшего блага (под к-рым имелось в виду преодо-

ление смерти и воскрешение мертвых). Истоки и причины этого «уклонения» заключались, по излагаемому К. мнению автора «Философии общего дела», в ошибочном истолковании слова Божия, в возникновении монашества, в мистическом характере христ. богослужения. Конкретные причины «уклонения» усматривались в том, что «служители слова выделились в особое сословие»; что слово Божие в христианстве превратилось в отвлеченную науку, в «энциклопедию односторонностей», в «систему богословских наук»; что, руководствуясь «предубеждением, будто мир бесповоротно во зле лежит», историческое христианство «исправлению мира предпочло уклонение от него, исход из мира»; что в богослужении, к-рое «есть только напутственный молебен к общему делу» место реального Божия дела заняли «благочестивое созерцание и мистическое чувство» (Там же. С. 186–187).

К. писал о Фёдорове, что «ему, ведущему жизнь аскета, но не жаловавшему аскетизм, было несимпатично аскетически-платонизирующее направление... христианских богословов» (Там же. С. 119). Нет оснований сомневаться в том, что К. в этот период жизни вслед за Фёдоровым противопоставлял монашеству как разновидности «пассивного христианства» активно-творческую позицию преобразования человека и мира. В последнем разделе своей кн. «Очерк развития пассивного отношения к природе и критика его оснований» К., цитируя слова Писания: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин 2. 15) и др. новозаветные свидетельства о мире, усматривал в них «зародыши аскетизма, пренебрежения к материальному, к телесному» (Федоров Николай Федорович. 2004. С. 374) и упрекал историческое христианство в том, что оно, ошибочно истолковав слова Христа, подменило Его требования к христианам стремиться к знанию и истине, к просвещению и преобразованию мира борьбой с плотскими влечениями и природой (Там же. С. 374–377).

О характере кн. «Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова...» К. писал свящ. П. Флоренскому 23 янв. 1914 г.: «Когда я старался провести его (Фёдорова.— А. К.), помаленьку, в наше общественное сознание, я прилагал

все усилия, чтобы именно слиться с ним при изложении его мыслей; и меня даже упрекали в том, что нельзя отличить, говорю ли я от лица Ф[едоро]ва или от себя. Но я убежден, что такое сродственное, созвучное по духу, изложение мыслителя и есть правильное, по крайней мере, для начального ознакомления; критике же место в конце» (Переписка П. А. Флоренского с В. А. Кожевниковым. 1991. С. 117).

Несмотря на это «сродственное» отношение к наследию мыслителя, считать «Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова...» адекватным тому, как это учение понималось его создателем, трудно в силу ряда причин. Во-первых, так и не осуществленная в полной мере критика исключила не только обсуждение некоторых с православно-догматической т. зр. ошибочных утверждений, допускаемых Фёдоровым в философии общего дела, в частности в учении о Св. Троице, но и их изложение; во-вторых, «сродственное изложение» привело к тому, что книга К. получила сугубо апологетическую направленность, и это отразилось даже на ее построении: философия общего дела излагается кратко — на 10 страницах, затем следует 120 страниц «Предубеждений...», разделенных на «научно-философские и богословские», «этические», «экономические», «вытекающие из ошибочного отношения к природе»; в-третьих, принятая К. установка при всей ее необходимости для распространения в обществе идей Фёдорова негласным образом предполагала отказ от культурно-исторической оценки этой философии, оценки, к-рой руководствовался К. в «Философии чувства».

**Апологетика: христианство и атеизм.** В нач. XX в. воззрения К. претерпели существенные изменения, связанные с его изучением трудов отцов и учителей Церкви и истории Церкви. Внешней, но не менее важной причиной этих изменений стало знакомство с московскими «славянофилами» Ф. Д. Самариным, М. А. Новосёловым, а также со свящ. П. Флоренским и с прот. Сергием Булгаковым, с которыми у К. со временем сложились дружеские отношения. В 1905 г. К. вошел в созданный Самариным «Кружок Москвитчей» — объединение рус. патриотов-государственников, выходцев из знатных аристократических семей





России, к-рые, оставаясь верными монархии, относились отрицательно к непосредственному участию в развернувшейся партийно-политической борьбе в России и считали крайне опасными любые попытки изменения гос. устройства в условиях революционного времени. В сохранившейся переписке К. с Самариним наряду с вопросами организационными и церковными о свободе совести и веротерпимости и др. обсуждались богословские проблемы: в частности, в письме от 26 июля 1907 г. К. излагал свою т. зр. на теорию догматического развития, а в письме от 1 сент. 1911 г.— на вопрос о необходимости и границах историко-критического анализа книг Свящ. Писания.

В 1907 г. К. стал одним из учредителей и деятельных членов «Кружка ищущих христианского просвещения», в работе которого в той или иной мере принимали участие Самарин, еп. *Феодор* (Поздеевский), свящ. П. Флоренский, Б. П. Мансуров и свящ. Сергей Мансуров, прот. С. Булгаков, И. И. Фудель, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Ф. К. Андреев и др. К. разделял убеждение учредителей, что участников кружка должна объединять «церковная дружба», а также что необходимо дистанцироваться от политической проблематики и в первую очередь от практикуемых в ней методов дискуссии. Участники кружка своими основными задачами считали: 1) возвращение к святоотеческому наследию и разработку современного православного богословия для борьбы с влиянием западной рационалистической теологии на русское богословие и церковную жизнь и с распространением в России атеистического и социалистического мировоззрения; 2) необходимость православного просвещения народа и интеллигенции, в особенности молодежи. Наряду с лекциями, публичными обсуждениями проблем христ. веры и жизни и интенсивной личной перепиской участников кружка в рамках созданной «Религиозно-философской библиотеки» выходили 3 серии научно-популярных и духовно-просветительских изданий. В первых 2 сериях были изданы неск. книг и статей К., одни были специально написаны для «Религиозно-философской библиотеки», другие, ранее опубликованные в журналах, переиздавались в ней.

В этот период К. написал ряд книг, брошюр и статей на религиозные темы. В 1-й гл. ст. «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем», опубликованной в ж. «Христианское чтение» в 1909 г., К. отмечал, что обсуждаемый им вопрос о подвижничестве принадлежит к вечным тревожащим сознание человечества вопросам о смысле жизни и ее нравственном содержании. По мнению К., значение этого вопроса для человека определяется тем, что на пути «исканий высшего блага» человек оказывается перед необходимостью выбора: стремиться ли ему к «низменности нравственного равнодушия и к смежным с нею оумтам порока, или — к подъему в горние, светлые выси нравственной чистоты и душевного спасения» (О значении христианского подвижничества... 1909. № 8/9. С. 1061).

К. разделял те положения представителей школы сравнительного изучения религий, согласно к-рым подвижничество характерно для всех эпох исторического развития человечества, что оно возникает «самостоятельно, а не путем заимствования», что, несмотря на существующие внешние сходства различных форм аскетизма (древнеиндийского, греко-римского и еврейского) с христианским, христ. аскетизм по своему происхождению и целям остается явлением исключительно самобытным и превосходящим др. типы аскетизма (Там же. С. 1063).

К. считал, что христ. подвижничество — это путь к «нравственной достоверности», истоки подвижничества усматривал в непрестанном споре «плоти и духа, языческого начала в человеке с христианским», в споре «краткой жизни (в себе самом и в мире) с жизнью вечной (в Боге)» (Там же. С. 1061).

Указывая на многочисленные свидетельства апологетов и других христианских авторов, К. утверждал, что подвижничество изначально было присуще Церкви и сыграло важную роль в становлении христианства, в преодолении языческого отношения к Богу и миру. В историческом развитии подвижничества К. неск. искусственно, ориентируясь на способности человека — нравственное чувство, разум и волю, различал 3 эпохи. Первая, по мнению К., была связана с подвижничеством, осуществляемым деятельным подвигом

любви, преображающей мир, ибо «Бог Сам — Любовь»; подвижничество, «не любя мира ради мира, не отринувло мира», освящало «земное» и претворяло «греховное в праведное» (Там же. С. 1075). Вторая эпоха была связана с подвижничеством, осуществляемым Логосом, к-рое нашло выражение в вере, в аскетическом отношении к жизни и в величайших богословских трудах сначала апологетов, затем отцов и учителей Церкви — святителей *Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста* и др. Третья эпоха была связана с подвижничеством иноческим, монастырским и пустынным житием; оно требовало «пересоздания воли» и возникло, когда Церковь оказалась перед опасностями, грозившими ей изнутри обмирщением и извне — «надвигающимся варварством» (Там же. С. 1075–1077). По словам К., подвижничество «максимализму светскости» противопоставило «максимализм отречения от мира» (Там же. С. 1080).

Во 2-й гл. (Там же. № 10. С. 1260–1273) К. рассматривал подвижничество в католич. Церкви, отмечал благотворное влияние монашества на нравственный уровень христиан, на развитие просвещения и культуры средних веков. Это влияние имело очень большое значение в эпоху Возрождения, когда нравственные устои общества пошатнулись и христ. представления о смысле жизни стали подменяться языческими. Тем не менее, по словам К., «итальянские летописи, на всем пространстве периода Возрождения, полны свидетельств о массовом пробуждении пламенных порывов к аскетическому идеалу в народе, под влиянием речей и примеров такого отречения от мира, как Екатерина Сиенская, св. Биргитта, так называемые «Кающиеся Белые» (I Bianchi), св. Бернардин и, наконец, — Савонарола» (Там же. С. 1266). Однако, отмечал К., дальнейшие пути католической Церкви и ордена иезуитов в частности показали их компромиссный характер в отношении быстро меняющегося светского мира и господствующих в нем гуманистических воззрений и настроений.

Третья гл. (Там же. С. 1273–1288) была посвящена обзору истории подвижничества в Византии. «...Грешная всеми страстями Византия, — писал К., — несмотря на многочисленность и глубину своих нравств-





венных падений, до конца жила, тем не менее, под обаянием аскетических преданий!» (Там же. С. 1273). Именно наличием строгого религ. идеала К. объяснял устойчивость и долговечность Визант. империи, несмотря на разнородность ее населения и постоянные распри в ее политической и даже религ. жизни. К. отмечал, что в Византии из-за несовместимых противоречий между идеалом внутренней подвижнической жизни и внешним миром, зачастую очень далеким от христ. нравственности, образовался совершенно особый тип благочестия, отличный от гармоничного благочестия первоначального христианства. К. писал: «Вопрос спасения личного столь решительно выдвигался на первый план, что об избавлении от зла коллективного не думалось... В этой психологической особенности характера византийского благочестия, а не в политических побуждениях, кроется главная причина огромного по историческому значению факта, что восточная Церковь, в несравненно меньшей степени, нежели западная, отдалась заботам о религиозно-нравственном упорядочении мирского строя, гражданского и государственного» (Там же. С. 1278). Не считая этот выбор вполне правильным и даже полагая, что последовательное проведение его в жизнь могло обернуться «из уклонения от зла в потворство злу», К. отмечал и положительную сторону отрешения от мирских забот гражданского устройства, к-рые вели к сращиванию гос-ва и Церкви, что было характерным для католицизма.

В 4-й и 5-й главах статьи К. рассматривал подвижничество на Руси. Он отмечал исключительно важное значение подвижничества для становления и религиозно-нравственного развития Руси. По мнению К., Др. Русь, воспринявшая вместе с христианством и аскетический идеал из Византии, оставалась всегда верной ему. Многочисленные памятники церковно-учительной письменности, переведенные с греческого и написанные на церковнослав. языке, свидетельствуют о том, что подвижничество и аскетизм с начала христианства на Руси составляли неотъемлемую часть рус. Православия и Русской Церкви, были основой религ. воспитания и обучения рус. народа, духовное просвещение которого велось «в храме, в школе и в домаш-

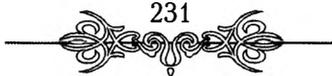
нем быту» (Там же. С. 1400). К. писал, что «христианское и церковное, по происхождению, по духу и формам, просвещение наше, от начала и до конца самобытной, не подчиняющейся западному влиянию России, руководилось и питалось идеалом подвижническим, выраженным в святоотеческих писаниях и житиях святых» (Там же. № 11. С. 1395).

К. рассматривал ряд сочинений древнерусской церковно-учительной письменности — «Слово о законе и благодати» свт. *Илариона*, «Житие прп. Феодосия», отдельные сочинения прп. *Феодосия* Печерского, «Пролог», сочинения свт. *Кирилла II*, еп. Туровского, и мн. др. Наряду с поучениями подвижников большое внимание в 4-й гл. уделяется «делам милосердия». К. приводит заповедь прп. *Сергия* Радонежского о милосердии (Там же. № 12. С. 1535), указывает на примеры отличавшихся делами благотворительности преподобных *Пафнутия* Боровского, *Иосифа* Волоцкого, *Кирилла* Белозерского и др. Общей чертой рус. подвижничества К. считал заступничество, восходящее к прп. *Сергию* Радонежскому. К. писал, что «высокие идеалы религиозные и нравственные, воплощавшиеся в речах и делах праведников, были, разумеется, во всей полноте своей недостижимы для большинства; фактом великой исторической важности остается то, что большинство русского народа неизменно в течение долгих веков понимало и принимало эти идеалы как наилучшие...» (Там же. С. 1549).

В 5-й гл., посвященной подвижничеству «в наши дни», К., основываясь на примерах праведной жизни прп. *Серафима* Саровского, оптинских старцев, свт. *Феофана Затворника*, утверждал, что рус. подвижничество в их лице нашло достойное продолжение и глубокий отклик в народе. Вместе с тем К. обсуждал вопрос о неприятии подвижничества и аскетизма значительными слоями рус. интеллигенции. Он писал что, «односторонне увлекаясь светской культурой Запада, до забвения и отречения от противоположных ей религиозных основ русского жизнепонимания, наша интеллигенция, при ныне преобладающем в ней настроении, разумеется, лишена способности воспринимать сочувственно духовные сокровища святоотеческих подвигов и писаний» (Там же. С. 1553).

Небольшая работа К. «Мысли об изучении святоотеческих творений» (1912) представляла собой вступление к чтениям об отцах Церкви в «Кружке ищущих христианского просвещения» в 1909–1910 гг. В этой работе К. писал о незнании значительной частью рус. интеллигенции истории Церкви и учения Церкви о христианстве, которое наиболее глубоким образом было выражено в святоотеческих творениях. Полагая, что это знание необходимо как людям, считающим себя образованными, хотя бы для расширения их исторического кругозора, так и верующим для их духовного просвещения и укрепления в вере, К. писал о необходимости обсуждать то, как следует изучать труды отцов и учителей Церкви. К 2 существенным и предварительным условиям понимания сложных богословских текстов К. относил жизнь в Церкви и знание Свящ. Писания и Предания. Он утверждал, что все святоотеческие труды опираются на Писание и Предание и человек, чуждый им, не сможет ничего понять в христианстве и трудах отцов Церкви. К. считал, что в России в сравнении с развитыми европ. странами сделано очень мало, чтобы открыть доступ к чтению святоотеческих творений.

В кн. «Современное научное неверие» (1912) К. обращал внимание на существующие в обществе, в т. ч. среди ученых, крайне противоречивые оценки процессов, происходящих в области веры и неверия. Полагая, что количественный подход к вопросам «диссоляции» (разложения) веры или эволюции религ. мысли и чувства малоэффективен, К. отдавал предпочтение качественному подходу и сформулировал методологические принципы для оценки неверия. Он писал, что «желающему разобраться в этой сумрачной области надо, прежде всего, разграничить различные роды неверия; затем — обнаружить причины, их порождающие, а через это — и цели, к которым то или иное направление стремится» (Современное научное неверие. 1912. С. 3). Исследование неверия, по мнению К., должно быть дополнено исследованием веры, а также той пограничной области (напр., религ. сомнений), где положительная сторона — вера пересекается с отрицательной — неверием.





К. приводит классификацию неверия на Западе, разработанную известным англ. исследователем А. Гаррисоном, которая включала: «1) общее равнодушие к религиозным вопросам, лишь случайно переходящее в оппозицию вере; 2) натурализм или научное равнодушие к тем же вопросам у умов, настолько поглощенных изучением естественного, что сверхъестественное кажется им уже непозволительным вторжением в область правильного образа мыслей; 3) сомнение людей, добросовестно изучавших доказательства религии, но еще не пришедших ни к какому заключению; 4) агностицизм — вариант предыдущего сомнения, но выводимый не столько из специального изучения положительной религии, сколько из неполноты и условности общих научных и философских начал; 5) антипатия к христианству, независимо от степени знакомства с ним; 6) попытки замены христианства будто бы улучшенными суррогатами: общечеловеческой нравственностью с светским подобием культа — гуманизм, секуляризм, позитивизм; 7) отказ от положительных проявлений религии при сохранении в отвлеченных чертах главных основ теизма, т. е. деизм; 8) пантеизм, отвергающий личность и сверхмирного Бога, но признающий в той или иной форме (мировой силы, энергии или души) общее божественное начало, имманентно присущее миру в нем самом, а не вне его; 9) атеизм, полное отрицание какого бы то ни было божественного и религиозного начала» (Там же. С. 4–5).

В кратких заметках о возможности рассмотрения неверия в России с т. зр. этой классификации К. отмечал, что в целом в русском обществе практическое равнодушие к религии не имеет широкого распространения, но оно является характерным для рус. интеллигенции и возводится ею в «прочное установившийся признак самой интеллигентности» (Там же). По мнению К., рус. общество по вопросам веры и неверия «делится на две, очень неравные по размерам части: одна несравненно большая, верит без исследования основ своей веры; другая — столь же решительно отдается религиозному отрицанию без достаточного исследования основ своего неверия» (Там же. С. 6).

Описывая сложившуюся в европ. странах ситуацию с ростом антире-

лиг. настроений и широким распространением неверия во всех слоях общества, К. особое внимание уделял научному неверию, обсуждение которого и составило основной объем его книги. В частности, он утверждал, что используемые атеистической пропагандой в качестве неопровержимого аргумента представления о «поголовном» неверии ученых лишены оснований, и приводил длинный список известных европ. ученых, верующих в Бога и сделавших в науке большие открытия (Там же. С. 48). Несмотря на обозначившийся в европ. обществе, в том числе среди ученых, поворот к агностицизму и атеизму, К. выступал против использования авторитета науки для борьбы с верой, приводил выдержки из трудов современных ученых, утверждавших, что научные знания не противоречат их вере; считал, что широкая популярность дарвинизма связана в первую очередь с антирелигиозными выводами, следующими из этого учения. Хотя К. и отдавал себе отчет в том, что «Бог-Отец, Бог-Любовь открывается и познается не микроскопом, не телескопом, не спектроскопом, а Божественным Откровением и непосредственным ощущением и восприятием Бога», тем не менее он сохранял надежду на буд. прочный союз религии и науки (Там же. С. 155–156).

В ст. «Религия человекобожия у Фейербаха и Конта» (1913) проблема неверия и атеизма была поставлена К. в тесную связь, с одной стороны, с судьбами европ. философии, начиная от *Сократа*, *Платона* и *Аристотеля* вплоть до позитивизма XIX в., с другой — с историческими эпохами и происходившими в них религ. и культурными изменениями. Рассматривая вопрос о Боге в качестве главного и для философии и опираясь на факт, что именно греко-рим. античность была родиной гуманизма, К. пытался обосновать существование «чело-векобожия», или антропоцентризма, не только в античном «гуманистическом-натуралистическом жизневоззрении», но и в самой античной философии. В частности, он утверждал, что «переместить в этом жизневоззрении центр тяжести с человеческого на Божеское не удалось даже религиозному гению Платона» (Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. 1913. № 4. С. 724). Эту задачу решило только христианство,

переместив «цель и смысл жизни... из твари в Творца» (Там же. С. 725). Однако, по словам К., несмотря на успехи христианства и верность отдельных христиан Богу, большинство людей предпочли любви к Богу любовь к миру, лежащему во зле.

К концу средневековья «кризис жизнеустройства», по мнению К., обозначил переход к новой эпохе — Возрождению. К. оценивал возрождение языческого отношения к миру как «бессознательную для большинства людей попытку «устроиться без Бога», довольствуясь одним человеческим, не стыдясь ничего человеческого, ни даже того, что в нем есть животного и звериного» (Там же. С. 726). Начало Нового времени, сравниваемого в статье с серьезностью философии Декарта, объяснялось К. невозможностью старой эпохи жить постоянно в мире грез, фантазий и погони за чувственными удовольствиями.

Новоевроп. философию К. представлял в кратких характеристиках учений Декарта, Канта, И. Г. Фихте, Шеллинга и Гегеля — того течения в философии, к-рое им отождествлялось с рационализмом, идеализмом и индивидуализмом и не вызывало у него симпатий. Характеристики отдельных учений Декарта, Канта, Гегеля не свидетельствуют о том, что К. достаточно глубоко их понимал. В частности, спорна следующая оценка К. всего направления нем. идеализма: «здесь теоретически уже было заложено обоснование и оправдание философии человекобожия, а отсюда было недалеко до открытого богоборчества» (Там же. С. 731).

Недостатки в оценках К. общего направления новоевроп. философии и ее отдельных учений искупались кратким, но глубоким анализом *гуманизма* (Там же. С. 733–734), искусным изложением и убедительной критикой учения Л. Фейербаха и в особенности учения О. Конта о религии. К. опровергал и высмеивал выдуманную и обреченную на забвение «религию человечества» Конта с ее карикатурными обрядами, таинствами, псевдоклиром, местами поклонения, календарем и т. д.

Из критики религии «чело-векобожия» К. делал следующие выводы: «1) эквивалентов религии не существует, не может быть, в силу ее полнейшей самобытности; 2) нравственность не исчерпывает сущно-





сти религии; она лишь — частью спутник, а частью следствие; религия и шире, и глубже этики; в ней — ответы на проблемы не одного нравственного чувства, но и на недоумения мысли в ее неугомонных, мучительных, но и спасительных, облагораживающих поисках смысла жизни; 3) не заменима, наконец, религия и философией; смотря по свойствам своим, философия может колебать или утверждать богопознание, но возместить его она не в силах, уже по одному тому, что религия не только богопознание, богопостижение, но и общение с Богом, жизнь в Боге» (Там же. № 5. С. 41–42).

Брошюра К. «Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности» (1908) была написана в период, когда Россию захлестнула волна пропагандистских изданий социалистического толка, большей частью переведенных с иностранных языков, и некоторого числа работ рус. авторов. Редкая осведомленность К. в социализме и глубокая его критика обратили на себя внимание сщмч. *Илариона* (Троицкого), который эту брошюру не только часто цитировал, но и рекомендовал к прочтению как наиболее содержательную по данной теме.

К. хорошо знал лит-ру по социализму известных и малоизвестных авторов — К. *Маркса* («К критике политической экономии»), Ф. *Энгельса* («Анти-Дюринг»), К. Каутского, Э. Бернштейна, А. Бебеля, П. Лафарга, И. Дицгена и др. представителей европ. социализма; он знал работы рус. сторонников социализма и марксизма, Г. В. Плеханова, П. Б. Аксельрода; упоминал в статье и В. И. *Ленина*. Наряду с этим К. познакомился с различными программными документами социалистов, с решениями их партийных съездов, с различными интерпретациями социализма — от критического социализма, к-рый должен был объединить то, что невозможно объединить (учения Канта и Маркса), до христ. социализма, в своей крайней форме выхолащивающего из учения Христа все имеющее отношение к религии и Церкви.

Пафос статьи К. заключался в том, что необходимо обратить внимание на социализм, этот «страшный недуг нашего времени», «величайший из соблазнов» и дать ответ на его притязания. К. писал: «Основное ис-

кушение социализма и его опасность в тех соблазнах благами, ради которых он предает небесное, Божие, вечное — временному, тленному» (Отношение социализма к религии... 1908. С. 5). По мнению К., дать обоснованный ответ социализму в его нынешнем толковании, в к-ром отрицание Бога, Церкви и религии стало частью учения социализма, способна только религ. мысль.

К. анализировал и критиковал т. н. исторический материализм и учение Маркса и Энгельса о базисе и надстройке, в котором религия ставилась в прямую зависимость от «производственных отношений», утопический характер буд. совершенного строя, который «навсегда» останется таковым, усматривал глубокую внутреннюю связь между материализмом и дарвинизмом, фиктивный характер материалистического понимания материи. К. считал поверхностными обвинения в адрес религии, что она ничего не сделала для благополучия людей. Он писал: «Христианство не обещало осуществить социалистический идеал земного царства материального блага, не могло обещать, потому что не в нем полагало и полагает высшее благо»; и далее: «Если земное царство не устроено и мир во зле лежит, виновато в том не христианство, как утверждают социалисты, а неисполнение завета Христова...» (Там же. С. 67).

В брошюре «Исповедь атеиста» (1915) К. на основе текста рецензируемой книги франц. биолога Ф. Ле Дантека «Атеизм» убедительно показывал поверхностность, а вместе с тем внутреннюю противоречивость убеждений того типа атеизма, который свое неверие воспринимает не как следствие метафизических аргументов в пользу истинности неверия, а как естественное состояние сознания, не нуждающегося в вере. Книга Ле Дантека (тогда еще не переведенная на русский язык) привлекла внимание К. тем обстоятельством, что автор пытался честно описать внутреннюю жизнь неверующего сознания. Следуя за его рассуждениями, К. приходит к выводу, что представление о естественном, т. е. чистом, не подкрепленном никакими обоснованиями неверию является самообманом, поскольку вера независимо от того, как ее понимать, в качестве религиозной или обыденной, составляет основу созна-

ния. В этой связи К. вспоминал статью Вл. С. Соловьёва «Религиозный элемент мысли», в к-рой тот писал: «...в истину мы верим и ее утверждаем прежде всяких определений. Вера в истину представляет собою основание той связи, которая существует между нашими стремлениями и утверждениями. Можно отказаться от этой веры только прекративши само мышление» (М., 1907. С. 5–8). Разделяя мысли *Соловьёва*, К. считал логически оправданным переход от веры в истину к самой истине и далее к Неведомому Богу. Описывая непростой путь от Неведомого Бога к Богу Истине, К. писал: «Еще одно усилие смиренной, ответной любви благодатной над гордым, бессильным, но мертвящим отрицанием, — и мы воскликнем, прозревши духовно: верую, Господи! Помоги моему неверию» (Исповедь атеиста. 1915<sup>3</sup>. С. 28).

После смерти *Фёдорова* разногласия между К. и Петерсоном относительно узловых вопросов философии общего дела к 1909 г. достигли апогея. Об этом свидетельствуют письма К. Петерсону 1909–1913 гг., полностью опубликованные в 2004 г. (Письма В. А. Кожевникова к Н. П. Петерсону // *Кожевников. Федоров Николай Федорович*. 2004. С. 547–558). Для К. эти письма имели характер подведения итогов в эволюции его понимания концепции «воскрешения мертвых». В этих письмах К. отмечал ошибочные положения учения *Фёдорова*, его спорные и неточные утверждения, к-рые могли стать ошибочными, как это происходило в случае их толкования Петерсоном и нек-рыми др. «учениками» из круга «*фёдоровцев*».

Отвергая рационалистический тезис Петерсона о сугубой разумности христианства, из к-рого следовало, что воскрешение мертвых — это естественный процесс, и настаивая на сверхразумном характере христианства, К. отмечал в письме от 20 сент. 1909 г., что «одними естественными силами и ресурсами разума... тайны природы и сущности Христа и Его процесса, спасительного в нас, не могут быть постигнуты» и требуют «силы сверхразумной, каковая и есть вера, начало не враждебное разуму, но самостоятельное от него, происходящее из источника благодати Божией...» (Там же. С. 548). Оценивая в целом учение *Фёдорова* о «воскрешении мертвых», К. отмечал, что





«для приурочивания учения Н. Ф-ча к Хр[иcтианcт]ву в установленном церковном смысле пришлось бы доказывать, что Н. Ф. приписывает непосредственному Божественному действию (Искуплению Христом и Благодати) несравненно большее значение, чем сколько можно заключить по выраженному в писаниях Н. Ф-ча... Это обстоятельство было мною не раз указываемо и самому Н. Ф-чу при беседах с ним. В этих последних я получал то же впечатление о том, что для него действие благодати являлось скорее вспомогательным, нежели основным в процессе спасения» (Там же. С. 550).

В 1913 г., почти 10 лет спустя после смерти Фёдорова, его учение К. обсуждал в 2 письмах, написанных Петерсону в связи с неудачной полемикой последнего с Трубецким, а также в письме свящ. П. Флоренскому. В письме от 20 авг. 1913 г. Петерсону, размышляя о судьбах учения о «воскрешении мертвых», К. писал о его возможных перспективах: материалистической, связанной с ложным толкованием и неверием в Бога и предполагающей «устроение рая материального на Земле», и христианской, требующей расширения и пополнения учения Фёдорова «не по букве учителя, а по духу», а главное — выяснения «возможности сочетания естествознания, научных средств решения его задачи с благодатными путями и средствами...» (Там же. С. 556).

В ответ на несохранившееся письмо свящ. П. Флоренского (предположительно сер. июля 1913) с просьбой «разъяснить» некоторые положения учения Фёдорова К. писал ему: «Дело в том, что едва ли есть возможность произвести удовлетворительное уравнение между личной религиозностью и православностью Ник. Ф-ча, которые для знавшего его непосредственно — несомненный факт, и степенью религиозности и православности его доктрины... Переоценка естественных средств спасения человечества (самим человечеством) и недооценка значения средств благодатных в учении Н. Ф-ча для меня очевидна, не только в изданном, но и в неизданном и в написанном, а также и в том, что сквозило в беседах с ним. Он не сознавал сам, каким минимумом Благодати обходился он и на что сводил и этот минимум. Но именно потому, что он

этого не сознавал и не видел опасностей, отсюда вытекающих, он и ограничился в писаном тем, что есть, и не ставил дальнейших вопросов об отношении своего всечеловеческого дела к делу божественному. Если же признать, что все существенное, свойственное Н. Ф-чу, уже высказано им, тогда это учение не для Вас одного, но и для меня неприемлемо и окажется в противоречии непримиримом с учением Церкви» (Переписка П. А. Флоренского с В. А. Кожевниковым. 1991. С. 113).

В спорах об имяславии, получивших в нач. XX в. широкое распространение в церковной среде, К. придерживался позиции свящ. П. Флоренского. В письме Самарину от 22 февр. 1913 г. К. писал: «Как бы ни казалась по первому взгляду опасна формула, отождествляющая имя Христово с энергиею Его сущности,— при более углубленном рассмотрении вопроса приходится признать, что противоположное этому убеждение поведет к опаснейшим следствиям относительно учения о таинствах, об иконах и молитве: рационалистический уклон в индивидуально-протестантском духе будет тогда неизбежен. Вот почему мы здесь (т. е. Мих[аил] Ал[ександрович] (Новосёлов.— А. К.), Булгаков, Флоренский, Ф[ёдор] К[онстантинович] Андреев и я) держим сторону «имеславия» против «имеборчества»» (Письма В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину. 2005. С. 348–349).

В 1912 г., когда возник вопрос о возможности присвоения К. почетного звания члена МДА, свящ. П. Флоренский, высоко оценивая научную деятельность и исключительно высокие нравственные качества К., убеждал его согласиться с этим предложением и просил подготовить необходимый для избрания список его научных работ. В письме от 19 марта 1912 г. свящ. П. Флоренский писал: «...Ваше отношение к Академии положительно необходимо для нас, для церковной науки, и мне было бы тяжело видеть в Вас непонимание или незнание этой важности» (Переписка П. А. Флоренского с В. А. Кожевниковым. 1991. С. 101). В ответном письме от 14 марта 1912 г. наряду со своими опубликованными работами К. посылал перечень написанных работ, оставшихся в рукописях: «Борьба религиозного мировоззрения с светско-гуманистическим в период Возрождения» (2 т.),

«Преобладание теологического духа в европейской культуре до половины XVII в.», «Отношения между наукою и верою, от Реформации до конца XVIII в.», «Скептики и вольнодумцы XVII в.», «История отношений философии к теологии (разума к вере) в картезианский период», «Религиозная критика от Реформации до конца XVII в.», «Значение Лейбница в истории религиозного рационализма», «Протестантский пиеизм кон. XVII и пол. XVIII вв.», «Протестантское сектанство («сепаратизм») в XVII и XVIII столетиях» (2 части: «Мистики и сепаратисты», «Брат[ская] община»), «Английские либеральные богословы XVII в.», «Влияние Локка на секуляризацию философской мысли и на отношения разума к вере», «Английские деисты», «Влияние Юма на развитие философского и религиозного рационализма», «Французские философы XVIII в.», «Вольтер и его школа», «Немецкое просвещение XVIII в.», «История учений о веротерпимости от Реформации до Революции XVIII в.», «Вера в чудесное и демоническое в XVII и XVIII столетиях», «Обмирщение этики и права в XVII и XVIII столетиях», «Развитие педагогических учений от Возрождения до Революции (применительно к процессу секуляризации культуры)», «Развитие исторической и религиозной критики в XVIII в.», «Реакция против рационализма», «Шотландская философия» (не окончено), «Философия чувства и веры. Т. 2: Якоби в его отношениях к «просвещению» XVIII в. и к критической философии», «История восточного вопроса и его культурно-историческое значение (до падения Константинополя)» (доведено до конца Флорентийской унии), «Очерки современного католицизма (Политический католицизм во Франции, католицизм в Австрии, «социальный» католицизм в Италии, современные взгляды на папскую власть)», «Религия человекобожества по Фейербаху и Конту», «Чтения об Игнатии-Богоносце и его посланиях», «Очерки древнехристианской нравственности в сопоставлении с еврейскою и языческою по некоторым памятникам ранней христианской письменности», «По мертвым городам и музеям Римской Африки», «Значение Лессинга в истории перехода от рационализма XVIII в. к историческому»





кому критицизму», в т. ч. этюды: «Влияние открытия Нового Света на нравственные и религиозные убеждения общества Возрождения», «Развитие чувства природы в период Возрождения», «Историческая и политическая народная поэзия времен Возрождения», «Душевная драма Микель-Анджело», «Власть звука: Мысли о воспитательно-образовательных задачах музыки».

Этот перечень рукописей К. не мог не удивить свящ. П. Флоренского, к-рый в следующем письме настоятельно просил К. как можно скорее издать их и обещал ему свое содействие. В кон. 1912 г. в материалах «Из академической жизни», опубликованных в «Богословском вестнике», сообщалось об утверждении Синодом в звании почетных членов МДА еп. Никона (Рождественского; 1851–1919), еп. Алексия (Дороницына; 1859–1919), Самарина, Новосёлова и К., о к-ром было сказано, что «его заслуги заключаются в научной разработке существеннейших вопросов христианской религии и выяснении исторических путей и судеб религии» (БВ. 1912. Т. 4. № 12. С. 867).

**Апологетика: христианство и буддизм.** В перечне рукописей К. не было никаких следов его занятий буддизмом, которому он уделял много времени. Не имея предварительной специальной подготовки, К. познакомился с важнейшими источниками и огромной исследовательской лит-рой по буддизму на англ., франц. и нем. языках и написал большое исследование и 2 культурно-просветительские статьи о буддизме. В 1912 г. в «Богословском вестнике» вышла его ст. «Повести о перевоплощениях Ютамо-Будды...», посвященная подробному описанию жизни Будды по различным источникам сев. и юж. буддизма, в т. ч. апокрифическим. Статья предназначалась для интересующихся буддизмом и должна была способствовать усвоению различных трактовок образа Будды и пониманию принципиальных различий между христианскими представлениями о Боге и Буддой. Сравнивая Будду с Иисусом Христом, К. отмечал, с одной стороны, восхождение от человеческого «к сверхчеловеческому и сверхбожескому, при упорном отрицании Божественного, как высшего», с другой — «снихождение божественное к человечности, дабы, ожививши ее, возвести

к Богу же, к Отцу! Такова догматическая противоположность» (БВ. 1912. № 12. С. 737).

В ст. «Индусский аскетизм в буддийский период» (1914) К. кратко излагал историю индусского аскетизма и происшедшие в нем радикальные перемены, связанные с буддизмом, который наполнил аскезу глубоким субъективным переживанием. К. разделял спорное мнение ряда европ. ученых, что аскетизм и жертвоприношение в Индии имели в своей основе не нравственный, а утилитарный характер.

Последний большой изданный при жизни К. 2-томный труд — «Буддизм в сравнении с христианством» (Пг., 1916), 1-я часть к-рого была опубликована еще в 1910–1911 гг. в ж. «Христианское чтение», был написан на основе курса, прочитанного в 1908–1909 гг. сначала на собраниях «Кружка ищущих христианского просвещения», а затем в зале Медведниковской гимназии для студентов высших учебных заведений и слушательниц жен. курсов. Исследование К. занимает особое место в рус. науке. С одной стороны, апологетической направленностью оно принципиально отличалось от написанных в России и получивших признание за рубежом трудов профессиональных буддологов С. Ф. Ольденбурга (1863–1934), Ф. И. Щербатского (1866–1942), О. О. Розенберга (1888–1919) и др., которые не затрагивали тему «буддизм и христианство»; с др. стороны, труд К. по широте поставленных задач и систематическому их обсуждению, обзору источников и лит-ры, глубине анализа превосходил все, что было написано в России о буддизме в церковно-научной области, в частности в курсах по истории религий и христ. апологетике, к-рые читались в духовных учебных заведениях.

Во вступительной части книги говорилось о все еще переживающей свой триумф школе сравнительно-исторического изучения религий. К., воздавая ей должное, вместе с тем отмечал присущие ей недостатки, неизбежными следствиями которых стали ложные представления о равноценности всех религий. К. писал о всевозрастающем влиянии буддизма на европейский мир и считал одной из своих главных задач «противодействовать... грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влия-

нии первого на второе» (Буддизм в сравнении с христианством. 1916. Т. 1. С. 7).

Исследование К., построенное в соответствии с установкой на сравнительный анализ буддизма и христианства, в 1-м т. содержало обстоятельное изложение истории священных книг буддизма, их особенностей и состава, а также подробную биографию Будды в различных версиях, легендах и сказаниях. Параллельно с этими материалами приводились для сравнения выдержки из Свящ. Писания (см.: Там же. С. 93–113), жизни и личности Будды противопоставлялась жизнь, личность и деяния Иисуса Христа (Там же. С. 140–141, 239–241, 315–320, 556–564; Т. 2. С. 142). Во 2-м т. аскетизм в буддийском понимании сравнивался с христ. аскетизмом (Там же. Т. 2. С. 127–128); констатировалось, что первоначальный буддизм принципиально обходился без богов (Там же. С. 174), что «буддизм радикально атеистичен не потому, чтобы он отрицал Божественное, Бога и богов, а потому, что, со своей точки зрения на задачу спасения... он вовсе не нуждается ни в богах, ни в Боге, ни даже в божественном начале, отвлеченно и неопределенно мыслимом. Бог живой, единый и личный, в смысле монотеистических религий, ему совсем неизвестен... богов же пантеистического индуистского пантеона он оставляет в пренебрежительном покое...» (Там же. С. 177). В изложении культовых и обрядовых сторон жизни буддийской общины К. обращал внимание на разительные отличия между христ. и буддийским культом (С. 190), исповедью в христианстве и «нравственным допросом» в буддизме (Там же. С. 197–198), характером экстатического состояния в буддизме, к-рое «за отсутствием Бога... оказывается устремлением в абсолютную пустоту нирваны и тем самым коренным образом отличается от подлинного мистического экстаза, в котором замирание индивидуальности является условием слияния души верующего с величайшей положительной реальностью, с Богом» (Там же. С. 243). В учении о добре и добродетели К. отмечал резкую противоположность, существующую между учением Христа и христ. Церкви (Там же. С. 285–294) и воззрениями буддизма. К. приводит многочисленные выдержки из творений отцов и учителей Церкви





и пишет, что делание добра в христ. аскетике «выполняется ради Бога, по любви к Богу, а не ради себя или людей или награды, тогда как буддизм... если рекомендует «дела», то лишь тем, кто еще жаждет за них выгод, житейских или человеческих, или наград в дальнейших перевоплощениях...» (Там же. С. 286). К. критиковал учение о карме в буддизме, замену учения о спасении концепцией «избавления», ложные представления о душе человека, отмечал отсутствие в буддизме понятия греха в его подлинном христ. понимании. В связи с пренебрежительным отношением к труду в буддийских общинах К. обратился к теме нравственного, а не экономического значения труда в христианстве (Там же. С. 317–341).

В заключительной характеристике буддизма (Там же. С. 680–685) К. указывал на его историческую заслугу — буддизм «глубже и живее кого-либо... познал правдивость, трагичность вопля страждущего человека «немоощен есмь!»» (Там же. С. 683). Вместе с тем К. отмечал отрицательные черты буддизма: пессимизм, ошибочные и чуждые христианству представления о сущности любви, жизни и смерти человека. «В лице буддизма, — писал К., — тварь забыла и отронила своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, космических сил» (Там же). Исследование К. удостоилось положительного отзыва протопр. В. В. Зеньковского в ж. «Христианская мысль» (1917).

Судьба лит. наследия К. после его смерти сложилась трагическим образом. Октябрьские события 1917 г. стали если не прямой, то косвенной причиной разорения семьи К. Дети его ради спасения их от голода были отданы в интернат. Архив с большим числом незавершенных и неопубликованных работ был утрачен.

В СССР книги К. не переиздавались. В постсоветский период благодаря усилиям и настойчивости внука К. — Дмитрия Александровича Кожевникова и его семьи были опубликованы сначала «Буддизм в сравнении с христианством» (М., 2002. В 2 т.), а затем «Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданному и неизданному произведениям, переписке и личным беседам» (М., 2004).

Философское дарование К. высоко ценили Самарин, Новосёлов, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, И. А. Ильин, Н. С. Арсеньев.

Соч.: Нравственное и умственное развитие римского общества во II в. Козлов, 1874; Плач церковью Московских // РА. 1893. Кн. 2. № 6. С. 288–299; Стены Кремля: Что они такое и чем могли бы быть // Там же. Кн. 3. № 11. С. 365–377; Беспельный труд, «неделание» и дело: Разбор взглядов на труд Э. Золя и Л. Н. Толстого. М., 1893; Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII в. и к критической философии. М., 1897. Ч. 1; Из путевых впечатлений по Востоку // РВ. 1898. Т. 257. № 9. С. 51–59; № 10. С. 57–82; Сикстинская капелла: Письмо из Рима и стихотворение. М., 1898; Северно-русские думы и впечатления // РВ. 1899. Т. 263. № 10. С. 471–491; Т. 264. № 11. С. 1–49; № 12. С. 537–556; Обыденные храмы в Древней Руси // РВ. 1900. Т. 265. № 1. С. 193–222; На сторожевом валу: Стихи // Рус. обозр. 1901. Вып. 1. С. 155–182 (отт.: М., 1901); Очерки совр. католицизма. 1. Политические притязания и надежды совр. католицизма // РВ. 1901. Т. 276. Ч. 2. № 12. С. 499–514 (отт.: М., 1901); Николай Федорович Федоров // РА. 1904. Кн. 1. Вып. 2: Библиограф и библиофил. С. 315–325; Вып. 3: Музейный деятель. С. 390–401; Вып. 4: Воспитатель и учитель. С. 545–554; Кн. 2. Вып. 5: Воспитатель и учитель. С. 5–26; Кн. 3. Вып. 9: Мыслитель. С. 106–124; Вып. 10: Мыслитель. С. 225–261; 1905. Кн. 1. Вып. 1: Мыслитель. С. 180–200; Вып. 2: Мыслитель. С. 333–365; Кн. 2. Вып. 7: Мыслитель. С. 417–470; 1906. Кн. 1. Вып. 1: Мыслитель. С. 63–102; Вып. 2: Мыслитель. С. 260–301; Предисловие // Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1. С. I–IV; Значение А. А. Иванова в религиозной живописи. М., 1907; О значении изучения церк. истории для нашего времени. М., 1907; О задачах рус. живописи. М., 1907; Николай Федорович Федоров: Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданному и неизд. произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. Ч. 1 (То же. М., 2004); Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности. М., 1908; О добросовестности в вере и в неверии. М. 1909; О значении христ. подвижничества в прошлом и настоящем // ХЧ. 1909. № 8/9. С. 1059–1088; № 10. С. 1260–1288; № 11. С. 1395–1419; № 12. С. 1534–1564 (отд. изд.: СПб., 1910); Буддизм в сравнении с христианством. Ч. 1: Обзор источников. Происхождение, состав и характерные черты буддийского священного Писания // ХЧ. 1910. Т. 234. № 7/8. С. 801–829; № 9. С. 1061–1087; № 11. С. 1331–1353; 1911. Т. 235. № 1. С. 23–35; № 2. С. 135–147; № 5/6. С. 591–626; Мысли об изучении святоотеческих творений. М., 1912; Современное научное неверие, его рост, влияние и перемена отношений к нему. Серг. П., 1912; Церковная деятельность женщины в Англии // Голос Церкви. М., 1912. Март-апр.; Повести о перевоплощениях Готамы-Будды и их значение в истории развития буддизма // БВ. 1912. № 11. С. 538–560; № 12. С. 710–738; Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // Там же. 1913. № 4. С. 724–748; № 5. С. 23–44; Индусский аскетизм в добуддийский период // Там же. 1914. Т. 1. № 1. С. 51–83; № 2. С. 254–278; № 3. С. 496–537; Исповедь атеизма: По поду кни-

ги Ле-Дантека «Атеизм». Серг. П., 1915<sup>3</sup>; Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. 2 т. (То же. М., 2002); Некролог: Ф. Д. Самарин // Моск. вед. М., 1916. 5 нояб.; Письма к В. В. Розанову // ВРСХД. 1984. № 143. С. 87–100; Переписка П. А. Флоренского с В. А. Кожевниковым [1912–1917] // ВФ. 1991. № 6. С. 85–151; Письма к Н. Ф. Федорову // Федоров Н. Ф. Собр. соч. 1999. Т. 4. С. 595–598; Письма к Н. П. Петерсону // Там же. С. 625–627; Письма к Ф. Д. Самарину // БТ. 2005. Т. 40. С. 274–354; Лит.: Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Верный, 1906–1913. 2 т.; он же. Сочинения. М., 1982; он же. Собр. соч. М., 1995–2005. 4 т.; Глаголев С. С. Новая рус. литература по религиозно-философским вопросам: Кожевников В. А. Философия чувства и веры... // БВ. 1898. № 3. С. 276–300; Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли: Возрождение Православия // РМ. 1916. Год. 37. № 6. С. 1–31; Розанов В. В. Философия погаснувшей свечи // Новое Время. СПб., 1916. 21 дек. (перезд.: Розанов В. В. В чаду войны: Ст. и очерки, 1916–1918 гг. М.; СПб., 2008. С. 440–443); Зеньковский В. В. [Рец. на:] Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916–1917. 2 т. // Христ. мысль. К., 1917. № 1. С. 137–138; Булгаков С. Н. Памяти В. А. Кожевникова // Там же. № 11/12. С. 75–83; Дурьлин С. Н. Ученый христианин // Возрождение. Пг., 1918. № 9. С. 14–15; Сетницкий Н. А. В. А. Кожевников (1852–1917–1927) // Высшая школа в Харбине: Изв. юрид. фак-та. Харбин, 1927. Т. 4. С. 323–328; Дубинина И. Кожевников В. А. // Русская философия: Малый энцикл. словарь. М., 1995. С. 263–266.

А. Т. Казарян

**КОЖЕЕЗЕРСКИЙ (КОЖЕОЗЕРСКИЙ) В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕНИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Архангельской митрополии), расположен на Лопском п-ове, омываемом водами Кожозера (бассейн р. Онеги). Считается самой удаленной обителью от ближайших населенных пунктов (84 км от пос. Шомош, 110 км от пос. Нименьга). Основан в сер. XVI в. как небольшая пустынь на острове. Название озера объяснялось схожестью его береговых очертаний с «распростертой кожей» (*Челмогорский*. 1901. № 18. С. 472). Видимо, топоним Кожозеро принадлежит к финно-угорским субстратным топонимам и означает озеро «в каменистой местности».

К. м. причисляли к Турчасовскому стану Каргопольского у., управляли К. м. Новгородские архиереи; в 1764 г. мон-рь упразднен, обращен в приход, к-рый при разграничении губерний в 1784 г. вошел в состав Архангельской губ.

**Основание монастыря.** Первым на остров Кожозера в поисках уединения в 1552 г. пришел священноиннок прп. *Нифонт*. Спустя нек-рое время, приехав в столицу по делам





мон-ря, он скончался и был похоронен в одной из московских обителей. Основная роль в создании обители принадлежала его ученику и сподвижнику прп. *Серапиону Кожеезерскому* († 1611). Сведения о нем содержатся в сказании «О зачале святого места Кожеезерския пустыни и о житии предивнаго старца Серапиона». Оно сохранилось в 2 списках 1-й пол. XVIII в., представляющих 2 разные редакции (список 1-й ред.: БАН. Арханг. Д. 405. Л. 1–9; список 2-й ред.: РНБ. Солов. 182/182. Л. 17–24 об.).

Прп. Серапион — плененный татар. царевич Туртас хан Гавирович — был приведен в Москву после взятия Казани в 1552 г. и крещен с именем Сергей. До ухода в паломничество по сев. обителям проживал в доме воеводы З. И. Очина-Плещеева († 1571), женатого на сестре Туртаса астраханской царице Ельякши (в крещении Иулиания). Составитель сказания сообщает, что прп. Серапион 46 лет подвизался в К. м. (РНБ. Солов. 182/182. Л. 18 об.), следов., он пришел на остров Кожозера ок. 1565 г. Однако др. источники фиксируют более ранние даты его прихода в пустынь. Напр., в царской грамоте 1595 г. указывается, что старец Серапион строил обитель 36 лет (АИ. 1841. Т. 1. С. 462; *Макарий (Веретенников)*. Прп. Серапион Кожеезерский. 1996. С. 8), следов., он пришел на Кожозеро не позднее 1559 г. В сказании дано краткое опи-



*Кожеезерские подвижники игум. Никон, преподобные Авраамий, Никодим, Серапион, свящ. Нифонт. Литография. 1896 г. (ГПИБ)*

гословил старца Серапиона на создание К. м., назначив его строителем.

**Настоятели, братья и благотворители.** Учеником прп. Серапиона был «московитин» игум. Арсений († 14 авг. 1606). Известен его вклад (68 р.) в монастырь в 1603/04 г. Но 1-м игуменом К. м., официально поставленным в 1608 г. Новгородским митр. Исидором, стал прп. *Антоний (Авраамий) Кожеезерский* (1608–1634). Авраамий получил от архиепископа пожертвования: «Божие Милосердие, четыре образа окладных пядницы, венцы сканыи да десять рублей денег» (ГЭ ОИРК. № ЭРБ–62. Л. 103). В 1-й год игуменства Авраамия в К. м. скончался опальный кн. Иван Васильевич

*Кожеезерский в честь Богоявления мон-рь. Фотография. 2010 г.*

Сицкий († 1608), посланный в обитель царем Борисом Годуновым и насильно постриженный в монахи с именем Сергей.

Но ссылки в К. м. начались задолго до опалы Сицкого. Так, царская грамота 1595 г. сообщает о жалобах старца Серапиона на участвовавшие ссылки из Москвы в К. м. «опальных людей», которые отягощали повседневную жизнь братии, поскольку «им де старцом и самим питаться нечем, и беречь де тех людей некому» (АИ. 1841. Т. 1. С. 462).

Игуменство Авраамия — время духовного и материального расцвета монастыря. При нем К. м. получил вклады патриарха Московского *Филарета (Романова)*, Новгородского митр. Иова и старицы *Марфы (Романовой)*, «на колокола» (1621), а также вклад кн. Ивана Борисовича Черкасского. Игум. Авраамий способствовал развитию местной книжности и агиографической традиции, положил начало ведению монастырской летописи. При нем было составлено сказание «О зачале святого места Кожеезерския пустыни...», возможно, оно писалось со слов Авраамия. Имя составителя неизвестно. В документе Московского Печатного двора 1633 г. говорится, что «справщик игумен Кожеезерский Авраамий купил два Евангилья на престольных в тетратех» (*Володихин*. 1998. С. 118). Перед кончиной игум. Авраамий принял схиму с именем Антоний († 27 мая 1634) и был погребен в К. м. под одной плитой с прп. Серапионом. Почитание преподобных Серапиона и Антония (Авраамия) как местночтимых Новгородских святых началось с сер. XVII в. В XX в. преподобные Серапион, Нифонт и Антоний были включены в Собор Новгородских святых.

На рубеже XVI и XVII вв. в К. м. подвизались преподобные *Лонгин, Герман и Боголеп*, а также прп. *Корнилий Кожеезерский*. С 1601/02 г. в К. м. полтора года прожил прп. *Никодим Кожеезерский, Хозьюгский* († 3 июля 1639). Затем в течение 36 лет он пустынножительствовал на р. Хозьюге, но за полтора месяца до кончины вернулся в мон-рь и был погребен в Никольском приделе Богоявленского собора. В 1625 г., при игуменстве Авраамия, послушником К. м. стал Иоанн Дятлев (впосл. мон. Иаков), один из составителей Жития прп. Никодима. Ок. 1602 г. в К. м. поступил прп. *Леонид* († 1654; впосл. основатель *Леонидовой Усть-Недумской пустыни*). В К. м. он подвизался под рук. старца Серапиона и проживал в одной келье с прп. Никодимом, еще не ушедшим на пустынножество. Св. Леонид в должности келаря неоднократно упоминается в недатированных статьях вкладной книги К. м. вместе с игум. Авраамием (ГЭ ОИРК. № ЭРБ–62. Л. 111, 198).

При настоятеле (1634–1642) игум. Ионе (Ляпунове) 8 июня 1634 г., во время пожара, сгорели оба храма



сание преобразования маленькой пустыни в общежительный монастырь, трудов прп. Серапиона по сбору пожертвований и строительству обители. Крестьяне деревень, расположенных вдоль р. Онеги, прося старца «соградить церковь и монастырь», охотно жертвовали «от своих имений». В 1589 г. в Москве патриарх Московский и всея Руси свт. *Иов* бла-





и хозяйственные постройки. Игумен собирал пожертвования на их восстановление. Значительные средства поступали в К. м. из Москвы: от денежных дел мастера старца Герасима, старца Даниила (казначей патриарха Иоасафа), Григория Васильева, давшего «складни, серебром обложены, позолочены со сканию» (1636/37), старца Александра Булатникова, келаря Троице-Сергиева мон-ря, сделавшего кроме книжных вклады «на келью», на церковные сосуды и колокол (1640/41). В годы настоятельства игум. Ионы во вкладной книге записаны пожертвования от соловецких постриженников старцев Флавиана, Тихона, Даниила (ок. 1639/40), Кирика (1636/37), Ефрема Квашнина (1637/38), Пафнутия, подарившего складни Соловецких чудотворцев, старца Игоря, священноинока Венедикта, анзерского старца Зосимы (1636/37) и др.

В 1634 г., при игум. Ионе, в число братии был принят иером. *Никон* (*Минов*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). По благословению настоятеля он поселился на пустынном острове Кожозера; помимо молитвенного делания занимался ловлей рыбы для братии. В 1643 г. по просьбе насельников Никон стал игуменом К. м. Его трудами остров был соединен с берегом насыпью — дамбой; в монастыре было 100 насельников.

В 1639 г. в К. м. принял постриг «московит» Борис Васильевич Львов (с именем Боголеп; † 1675), брат думного дьяка Григория Васильевича Львова, книжник, составитель первоначальной Краткой редакции Жития прп. Никодима. В исследованиях встречается ошибочное отождествление рода Бориса и Григория Васильевичей Львовых с родом князей Львовых, занимавших в Государевой думе боярские чины. Это мнение, видимо, связано с упоминанием среди вкладчиков К. м. кн. Алексея Михайловича Львова (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 9). До поступления в К. м. Борис Львов нес «книгописное» послушание в *Соловецком в честь Преображения Господня монастыре*. Известна рукопись «Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова» (ГИМ. Син. 2. № 168), написанная им на Кожозере (*Поньрко*. 1992. С. 141). Старец Боголеп сыграл огромную роль в становлении б-ки, книжно-рукописной традиции и иконописной культуры К. м. При нем из Мос-

квы на Кожозере шли «самые богатые и разнообразные вклады, приносившие вместе с прочими дарами много печатных и рукописных книг» (*Спаский*. 1981. С. 70). К 1648 г. старец Боголеп завершил труд над повестью о прп. Никодиме и отдал ее на прочтение троицкому келарю *Симону* (*Азарьину*). В одно из последних посещений Москвы старец Боголеп вместе с диак. Благовещенского собора Феодором участвовал в споре со справщиками и был взят на заметку как старообрядец (АИ. 1842. Т. 5. С. 480). Царским указом Боголеп был вызван на церковный Собор 1666–1667 гг.; его обвинили в учинении в монастыре расколов и в «подстрекательстве мятежам», а также в том, что он «отцу духовному вящше 10 лет не исповедаше грехов своих, камканию же святому выше 20 лет не общаяся, ниже в церковь хождаше». Однако Боголеп на Собор так и не явился, чувствуя себя «на Кожозере неприкосновенным» (*Поньрко*. 1992. С. 140). После кончины схим. Боголепа в 1675 г. в его келье осталось большое собрание книг и икон. Старец был чрезвычайно щедрым вкладчиком. За 26 лет жизни в К. м. он внес «всего вкладу... святыми иконами и книгами и денгами, и иными вещми на осмь сот на тридцать четыре рубля с полтиною, о прочей сей сих пяти икон, что жемчугом обложены, писаны без цены» (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 29).

При настоятеле (ок. 1663–1680) игум. Павле († дек. 1682) кожеезерская братия в отличие от старцев Соловецкого монастыря поддерживала церковные реформы патриарха Никона. В К. м. были посланы «на сбережение» чернец Иов (Салтыков), сын боярский Осип Пирютин и Аверкий Москвитин. В 1676 г. указом царя *Феодора Алексеевича* в К. м. приписывалось перевести протопопа *Аввакума* Петрова «со товарищи». Однако перевод не состоялся (*Мальшев*. 1965. С. 332–333). Игумен Павел заботился о сохранении монастырских угодий: в 1670 г. вернул насильно захваченные крестьянами Клещепольской вол. сенные покосы, а также приобрел новые земли. В 1681 г. он отстоял право К. м. на ловлю семги в устье р. Кожы, на которое претендовал Соловецкий мон-рь. При игум. Павле К. м. получил от царя *Феодора Алексеевича* послушную грамоту на все прежние грамоты. Состоялась канонизация

прп. Никодима, над его мощами возвели часовню, составили Пространную редакцию его Жития. В 1695 г., при настоятеле игум. Анании (1693–1698), были обретены нетленные мощи прп. Никодима. Игумен. Матфей (Спицын), возглавлявший К. м. в 1707–1715 гг., составил сборник, посвященный Кожеезерским святым (БАН. Арханг. Д. 405). Георгий (ок. 1722) был последним настоятелем в сане игумена, затем обителью управляли строители.

17 авг. 1758 г. К. м. был приписан к каргопольскому в честь Преображения Господня мон-рю, к-рому обязывался ежегодно выплачивать по 50 р.; в 1764 г. К. м. был упразднен.

**Библиотека.** В 1764 г. имущество, в т. ч. и книжное собрание К. м., было передано в каргопольский Преображенский и *Александров Свирский* мон-ри. В описи 1765 г., составленной после закрытия обители, значилось более 50 книг (*Челмогорский*. 1901. № 23. С. 646–656).

Самые ранние рукописи К. м., появившиеся уже при первых насельниках, в кон. XIX в. обнаружены и описаны А. Е. Викторовым в б-ках Свирского мон-ря и Архангельской ДС: Правила Соборов св. отцов XV в. (в собр. Александрова Свирского монастыря. № 17(78)), Торжественник XV в. (Там же. № 43(62)), «Диоптра» Филиппа пустытника XVI в. (Там же. № 24(73)) и Пролог сент.—февр. XVI в. (*Викторов*. 1890. С. 36, 177–178, 184–185). Долгое время в обители хранились синодик и вкладная книга (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62), заведенные еще старцем Нифонтом. Синодик сгорел во время пожара в 1884 г.

Монастырская б-ка пополнялась книжными вкладыми иноков как К. м., так и др. обителей. Об этом свидетельствуют обиходные примечания во вкладной книге. Так, 1-й игумен Авраамий вложил в К. м. печатную книгу свт. Василия Великого, 2 книги свт. Григория Богослова, Часовник. Среди жертвователей — насельники Герасим, Лаврентий, Захарий, Феофил, келарь Филофей (в схиме Феодосий), а также мон. Никифор, передавший в К. м. «книгу Стихараль певчую», 4 Часословца, Псалтирь с воследованием и с летописцем 1680 г., «Повесть о прп. отце Варлааме, пустынножителе, и Иоасафе, царе индийском» (1681), Минею общую, и уставщик иеродиак. Афанасий, вложивший





Псалтирь и Ирмологий, книги прп. Ефрема Сирина, аввы Дорофея, прп. Иоанна Лествичника и рукописи: Алфавит с Осмочастием, Миротворный круг и Заповеди (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 146, 151 об.). Из 6-ки игум. Анании († 1698) в монастырское собрание перешла Псалтирь с воследованием. Мон. Арсений, ученик старца Боголепа, вложил в «книгохранительную казну к церкви» певч. книги «новой справки», в т. ч. Ирмологий 1673 г. (БАН ОРК. № 1385 сп.), Ирмологий «московской новосправной печати» со святцами и с пасхалией (Там же), а также Псалтирь и рукописную книгу в переплете «О жительстве от святых писаний, списание отца Нила Сорского» (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 144 об.).

Вкладчиками книг в К. м. были цари Михаил Феодорович, Алексей Михайлович, Иоанн V и Петр I, царевны Татьяна Михайловна и Марфа Алексеевна, патриархи Филарет, Иоасаф, Никон, великая старица Марфа, патриарший иеродиак. Филофей, царский духовник протопоп С. *Вонифатьев*; мон. Паисий (казначей патриарха Иоакима), а также бояре Иван Никитич и Никита Иванович Романовы, кн. Алексей Михайлович Львов и др. Среди московских вкладов значительное место занимают книги, изданные Московским Печатным двором. В 6-ке К. м. хранилось подаренное игум. Никоном печатное напрестольное Евангелие, обложенное бархатом. В 1643 г. царь Михаил Феодорович передал обители Псалтирь с воследованием. В 1644/45 г. инок Боголеп вложил в обитель Псалтирь, а в 1647/48 г. «по брате своем... думном дьяке, по Григорье Васильевиче Лвове, во иноцех Герасиме, и по своих родителех» сделал крупное пожертвование, насчитывавшее 23 кодекса, гл. обр. последние издания Московского Печатного двора (РГБ. Чув. № 149). Часто посещая Москву, Боголеп скупал новые издания. Так, в 1649–1650 гг. он отмечен как покупатель 2 экз. Уложения в Приходной книге Московского Печатного двора (РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1. № 47. Л. 49 об.). Среди его книжных вкладов в К. м.— напрестольное Евангелие («в середине распятие Господа нашего Иисуса Христа, да четыре евангелисты, все серебряное, позолочено, резное дело, да наугольники и застешки серебряные, оболочено бархатом черным»), 2 ру-



Сказание «О зачале святого места Кожеезерския пустыни и о Житии предивнаго старца Серапиона». Рукопись нач. XVIII в. (БАН. Арханг. Д. 405. Л. 1)

кописи: Кормчая и 2 сборника. Всего старец Боголеп передал обители 35 книг и завещал после кончины «взять в казну» всю его 6-ку. В собрании его келейных книг значились рукописи: Толковая Псалтирь еп. Гербиполенского Брунона, «Синтаagma» иером. Матфея (Властаря), «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого, «Книга Иакова Евреина», сочинения сщмч. Дионисия Ареопажита и прп. Максима Грека, Патерик, Хронограф, «Лавсаик», «Повесть о преподобных Варлааме и Иоасафе», Катехизис, «Шестоднев» свт. Василия Великого, Стоглав, «Книга по сошному письму» и др. (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-40; БАН. Арханг. С. 205; *Кукушкина*. 1977. С. 166).

Среди печатных книг в келейном собрании старца Боголепа имелись: «Беседы Евангельские в трех книгах переплетены» свт. Иоанна Златоуста (1-я книга хранится в ОРК Петрозаводского гос. ун-та. НБ № РК 8734), 2 Требника киевской и московской печати, Часослов, Уложение 1649 г., «Сборник от недели мытаря и фарисея», Номоканон, «Книга об Иверской Богородице», Лексикон, «Цветник духовный», Служебник, «Вертоград духовный», Грамматика, Скрижали, «Зерцало мирозрительное» киевской печати и др. В целом его собрание насчитывало не менее 80 томов.

Другое книжное собрание (более 20 книг) перешло в казну К. м. из келейной 6-ки игум. Павла. В 1650/51 г. он, еще будучи «во дияконех», пе-

редал обители рукописи «Поучение старческое», «Алфавитный патерик», «Повести и Жития святых отец» (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 145 об.). Возможно, нек-рые сборники из этой коллекции составил сам ее владелец. Среди переданных им книг значились воскресное Толковое Евангелие, всedневное Толковое Евангелие, Апостол, «Деяния апостольские с Толковым Апокалипсисом», Сборник «от мытаря и фарисея до недели Всех святых», «Пролог» в тетрадах, «Лествица», «Книга о священстве», «Цветник духовный», Канонник, «Цветословие» (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 145 об.). Интересна по составу коллекция рукописей игуменской 6-ки, включающая: «Патерик, первая повесть о Евлогии-Каменносечце», Жития преподобных Саввы Сербского, Онуфрия Великого, Иоанна Дамаскина, свт. Феодора Эдесского и иных святых, Мучение вмч. Артемия и др.

В 1-й четв. XVIII в. в К. м. был создан агиографический цикл, посвященный основателю мон-ря и прп. Никодиму Кожеезерскому, который включал Житие, службу, стихиры на поклонение мощам, виршевое Житие, а также выписки из монастырской летописи. Одна из рукописей этого цикла, составленная игум. Матфеем (Спицыным), оказалась в собрании Антониева Сийского мон-ря (БАН. Арханг. Д. 405). В нач. XVIII в. сложились более тесные отношения К. м. с Новгородом и Сийским мон-рем. С 1704 по 1709 г. Новгородский митр. Иов сделал большие денежные пожертвования на строительство на полуострове Кожозера ц. прор. Илии и в числе прочего передал в 1705–1706 гг. в восстановленную церковь Евангелие и Минею общую. Одновременно сийский эконом иеродиак. Афанасий подарил монастырю книги (ГЭ ОИРК. № ЭРБ-62. Л. 168): «О знаменях пришествия Антихристова», Учительное и Толковое Евангелие, Четью Минею, рукопись Слова прп. Симеона Нового Богослова (возможно, указана Викторовым как взятая «из собрания Александрово-Свирского мон-ря. № 23(59)»).

Сохранился список службы прп. Никодиму 2-й пол. XVIII в., к-рым ежегодно 3 июля пользовались священники в Кожозерском приходе. Рукопись имеет многочисленные правки кон. XIX в. цензора Комитета духовной цензуры прот. Вениамина (РНБ. Собр. Тиханова. № 473).





Из книг К. м. кроме вышеуказанных выявлены следующие кодексы: рукописная Кормчая (XVII в.) «из келейных книг старца Боголепа Льова» (НБУВ ИР. Собр. Киево-Софийского собора. № 224), Триодь Цветная (М., 1660) — вклад боярыни Анны Ильиничны (БАН ОРК. № 326 сп.), сб. «Маргарит» (М., 1698) — вклад 1712 г. иеродиак. Гавриила Бажанина (БАН ОРК. № 681 сп.), Пролог (М., 1661) — вклад 1668 г. черного попа Досифея Парского (Там же. 309 сп.).

**Хозяйство.** При основании обители старцу Серапиону пришлось ходить по селениям в поисках пропитания для братии: он «не могий видети их гладных». Однажды преподобный принес «на раменах» для иноков мельничные жернова и зерно. Вскоре насельники стали «землю копати и от своих трудов питатися» (БАН. Арханг. Д. 405. Л. 4). Среди первых вкладов в К. м. были земельные участки местных крестьян. Так, в купчей 1563 г. крестьянин Пияльской вол. Максим Павлов указывал, что отдал «священнику Нифонту, да строителю старцу Серапиону» 3 «полянки... по своим родителям в поминовение вечное» (Онежская старина. Онега, 1995. Вып. 1. С. 15). Крестьяне жертвовали зерно, продукты, скот. В 1577 г. А. И. Голуба духовной грамотой завещала корову и 2 телят (Акты социально-экон. истории. 1990. С. 102). После смерти царя Иоанна Грозного прп. Серапион пришел в Москву с челобитной о выделении К. м. земельных угодий. Указом от 30 сент. 1585 г. царь Феодор Иоаннович передал обители п-ов Лопский на Кожозере, а вокруг него «матерой земли по четыре версты». Грамотой 1595 г. К. м. освобождался от податей с «деревень, полуцрека и двора в Турчасове», принадлежавших обители (АИ. 1841. Т. 1. С. 462). В 1599 г., в царствование Бориса Годунова, прп. Серапион с учеником иноком Авраамием повторно пришли в Москву для подтверждения новой властью права К. м. на монастырские владения. В 1599 г. на щедрые пожертвования (200 р.) царя Бориса Годунова были куплены 4 деревни (Кернешка, Клещеево, Канзопелда и Пиява), расположенные на р. Онеге. Мон-рю были пожалованы солеварни и тони на легкой стороне Белого м. Возможно, среди богатых пожертвований царя Бориса Годунова находилась часть имущества опального кн. И. В. Сицкого. В нач. XVII в. К. м. принадлежал



Прп. Никодим,  
Кожеезерский чудотворец.  
Литография. 1896 г. (ГПИБ)

двор в Турчасове, в котором проживало 11 бельцов. При игум. Авраамии было приобретено значительное количество пахотной и сенокосной земли, «разныя доли в рыбных — речных и озерных тонях, и в соляных варницах, и другия угодья в виде мельниц, амбаров и тому подобных строений» в деревнях Клещепольской (в 1618 и 1619), Степановской (в 1619 и 1615), Андреевской (в 1619), Пешалимской (в 1615 и 1619), Филипповской (в 1623 и 1629), Радионовской (в 1623), Пустосмеховской (в 1619), «на Малой Шуйке... нынешняго Малой Кернешке», в Турчасове (в 1611 и 1629) Каргопольского у. и в нек-рых др. местах. (*Челмогорский*. 1901. № 19. С. 505–506). В «Рукописном сборнике копий с древнейших документов Кожеезерского монастыря», к-рый в нач. XX в. хранился в обители, зафиксировано более 140 купчих и вкладных грамот. После кончины опального кн. Сицкого игум. Авраамий возбудил ходатайство о пожаловании мон-рю р. Кожы за ежегодное «торжественное поминовение» князя-инока Сергия (Сицкого) с пением «панихид и обедни с собором». Царской грамотой 1617 г. (на вечное поминовение инока Сергия) К. м. была передана р. Кожя «до устья и по деревню Чижонку» (Там же. С. 506). Игум. Авраамий заботился и об охране от возможных расхищений «приобретенных обителью владений». Так, 1 июня 1617 г. им были «отмежеваны спорныя пожни» К. м. от пожен Соловецкого и *Александрова Ошевенского* монастырей, а также от пожен крестьян Пияльской вол. 7 янв. 1624 г. некоторые крестьяне Ни-

менской вол. дали игумену расписку в том, что обязуются «не сечь дров за межою у Белого ручья». 19 марта 1635 г., при игум. Ионе, царь Михаил Феодорович освободил К. м. от податей «с купленных деревень Пияльского полуцрека и Турчасовского двора». После пожара 1634 г. местные крестьяне передавали К. м. «обильныя пожертвования» «деньгами, хлебом, платьем, скотом, землею» (Там же. С. 507, 509). При игум. Ионе было куплено земли и солеварных и рыбных угодий на 100 р.

При игум. Никоне К. м. получил царские грамоты: 3 марта 1643 г. «об отводе в Калигинской деревне в Чекуевском приходе пустошной земли на две четверти с санными покосами и рыбными ловлями»; 14 марта 1643 г. — с разрешением беспошлинной продажи в Каргополе и Вологде «по 2000 пудов соли земли»; 2 марта 1644 г. — о передаче во владение К. м. «малой стороны Онеги» на 10 лет без перекупки; 1 февр. 1645 г. — с разрешением владеть рыбными ловлями под дер. Чижиковой. По тарханной грамоте от 26 мая 1645 г., К. м. освобождался от уплаты оброка «Клещепольских двух цренов... с соловаров и наймитов». Особой грамотой царя Алексея Михайловича подтверждались все предыдущие грамоты (Там же. № 20. С. 535). В 1681 г. в пользу К. м. у Соловецкой обители было оспорено право на ловлю семги в устье р. Кожы, затем возвращены насильно захваченные крестьянами Клещепольской вол. санные покосы на р. Онеге. Иноки содержались «одними неоплатными доходами, как-то: от подаяния мирских людей в церковную кружку, от записки в синодик, от продажи лошадей, рогатого скота, масла, сена, и всякого хлеба с помола на мельницах... и с рыбной ловли, и от провозных денег за поставку в казну на продажу в Каргополь вываренной в монастырских варницах соли» (ГААО. Ф. 441. Оп. 2. Д. 16. Л. 100).

В нач. XVIII в. К. м. резко сократил добычу соли. Работы велись лишь в дер. Шиботовской Пияльской вол., где находился монастырский двор; за оградой мон-ря располагался скотный двор и 2 конюшенных двора (РГАДА. Ф. 350. Оп. 1712 г. Л. 630–631, 858). К. м. владел землями в Прилуцкой, Клещепольской, Нермушской, Околопосадной, Кожской, Пияльской волостях. В 1764 г. К. м. был обращен в сельский приход, к-рый из-за





недостаточности средств для содержания собственного причта приписали к Прилуцкому приходу. Священники приходили в храм К. м. для совершения литургии только 2 раза в год, на престольные праздники Богоявления (6 янв.) и в день памяти прп. Никодима (3 июля).

**Постройки, святыни.** В сер. XVI в. иером. Нифонт поставил на острове часовню в честь Богоявления. В 1581–1589 гг., при строителе Серапионе, на ее месте была воздвигнута деревянная холодная Богоявленская ц., освященная в кон. 1589 – нач. 1590 г. иером. Авраамием. К 1595 г. в К. м. была построена теплая ц. свт. Николая Чудотворца (АИ. 1841. Т. 1. С. 462). Во время пожара 1634 г. оба храма сгорели. Новая соборная Богоявленская ц. (1644) с приделом свт. Николая Чудотворца и апостолов Петра и Павла стояла на каменном фундаменте, имела 5 маковниц, крытых чешуей, кресты, обитые белым железом, «около церкви подзоры с летописными словами, окна были и большие и малые» (ГААО. Ф. 441. Оп. 2. Д. 16. Л. 12; *Челмогорский*. 1901. № 20. С. 534–535). Напротив храма стояла «колокольница на столбах, а на ней колокол большой 14 пудов, да другой колокол 5 пудов, да два по пуду» (*Челмогорский*. 1901. № 20. С. 541). При игум. Дионисии (1649–1650) по распоряжению стольника Б. И. Морозова в К. м. была выстроена 1-я деревянная ограда (ГЭ ОИРК. № ЭРБ–62. Л. 22).

Ок. 1690 г. К. м. сгорел. К нач. XVIII в. в мон-ре, окруженном деревянной оградой, находились восстановленные деревянные соборный храм Богоявления с придельной ц. свт. Николая Чудотворца, теплая ц. Благовещения Пресв. Богородицы, деревянная ц. прор. Илии на св. воротах с колокольней, 12 братских и больничных келий, «хлебная» и поваренная кельи. В кельях проживали 2 игумена, иеромонах, 2 иеродиакона, казначей, 9 монахов, пономарь, схимонах, клирик, а также больничная братия (4 монаха и схимонаха). После пожара 18 авг. 1730 г., при строителе иером. Корнилии (1723–1738), на месте теплой Никольской ц. был построен и в 1732 г. по благословию Новгородского архиеп. *Феофана (Прокоповича)* освящен 2-этажный деревянный храм с верхней ц. Благовещения Пресв. Богородицы, нижней – свт. Николая Чудотворца. В 1752 г. над могилой

преподобных Серапиона и Авраамия была сооружена часовня. По описи 1767 г., в К. м. находились также деревянные ограда, надвратная колокольня с 7 колоколами и часами с боем.

В 1653 г. в Богоявленском храме хранились образ «Милосердие Божие», икона Пресв. Богородицы с предстоящим прп. Корнилием Ко-



*Надвратный храм  
в честь Тихвинской иконы Божией Матери  
Кожеезерского мон-ря.  
Фотография. 2011 г.*

мельским «на золоте», Казанский образ Божией Матери, «обложен серебром, позолочен, оклад резной, прикладу венец и ожерелье и рясы жемчужны». Имелись и иконы местного письма, напр. Всемиловитый Спас с предстоящими преподобными Сергием Радонежским и Варлаамом Хутынским, исполненный иконописцами Св. Горы Афонской (вклады старца Боголепа). В 1649 г. старец Боголеп пожаловал в Никольский придел Деисус, а также двери с надписями: «Зряще мя безгласна» и «Кая житейская слава печали бывает непричастна». В Никольском приделе собора под спудом почивали мощи прп. Никодима Кожеезерского. С 1642 г. при раке хранился серебряный крест с мощами святых и частицами Животворящего Древа и ризы Господней. Над ракой висела икона Божией Матери «Умиление», к-рой, по преданию, митр. Крутицкий Пафнутий благословил мон. Никодима на пустынножительство.

В алтаре Петропавловского придела хранились рукописное Евангелие, Деисус «старой церкви» (видимо, уцелевший при пожаре 1634 г.), «ризы полотняныя ветхи, оплечье камка синяя травчатая, поручи крашенныя ветхия, пояс шелковый, ка-

дило медное старое, фонарь церковный слудяной... две околицы слудяныя». В трапезной части собора помещались «Деисус нового письма», иконы свт. Николая Чудотворца и вмч. Георгия Победоносца, Минея общая печатная (вклад игум. Никона). Согласно Пространной редакции Жития прп. Никодима, чудотворная икона преподобного, которой митр. Пафнутий благословил его на пустынножительство, сгорела «вкупе же и прочими церковными и монастырскими вещми» (РНБ. Солов. 182/182. Л. 36 об.– 37).

В монастырской Иоанно-Предтеченской ц. находился почитаемый образ Божией Матери Тихвинской, перед к-рым каждую субботу читали акафист. Среди реликвий в К. м. хранилась песцовая шуба, подаренная в 1639 г. прп. Никодиму патриархом Иоасафом. Жезл и мантия прп. Никодима, монастырский синодик, заведенный в сер. XVI в. старцем Нифонтом, сгорели во время пожара 1884 г. В Архангельском музее хранится настоятельский посох игумена обители.

На Кожозере были написаны и первые иконы прп. Никодима (*Рягузова*. 2002. С. 38–45), о чем сообщалось в документе от 6 июня 1741 г.: «В расходе того числа Пияльской волости иконописцу Петру Ортемонову за письмо Богородично и двух Никодимовых образов и за дело рамок плачено девяносто копеек» (ГААО. Ф. 441. Оп. 6. Л. 10).

**1850–2014 гг.** Летом 1850 г. в приходе на Кожозере сгорела единственная ветхая церковь, а 25 янв. 1851 г. – часовня над могилой преподобных Серапиона и Авраамия. В мае по указу Синода К. м. был возобновлен как приписной к *Корельскому во имя свт. Николая Чудотворца мон-рю*. На нужды К. м. известный московский благотворитель П. М. Александров пожертвовал 10 тыс. р., а позже завещал еще 40 тыс. р.

По Высочайшему указу от 30 мая 1853 г., К. м. стал самостоятельным, второклассным. Иером. Пармен (Правоторов; † 1867), постриженник Соловецкого монастыря, управлял обителью. В 1855 г. в К. м. была построена и освящена 3-престольная деревянная Богоявленская ц. с колокольней. Одновременно над гробницей преподобных Серапиона и Антония (Авраамия) Кожеезерских была поставлена часовня для чтения Псалтири. В 1861 г. еп. Архангельский Варлаам





(Успенский) поручил иером. Митрофану (Правоторову; † янв. 1884), брату иером. Пармена, дальнейшее восстановление обители. Вскоре по ходатайству нового настоятеля в пользу К. м. были отписаны принадлежавшие ранее мон-рю земли (4 версты вокруг Кожозера) и местность с часовней прп. Никодима на р. Хозьюга. В 1862 г. попечением игум. Митрофана Архангельская палата гос. имущества вернула мон-рю земли, ранее захваченные крестьянами-арендаторами.

В 1864 г. в К. м. по проекту губ. архит. Васильева началось возведение, а в 1884 г. состоялось освящение 5-главого каменного храма Успения Пресв. Богородицы с 2 приделами: преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и прп. Никодима Кожеезерского. Одновременно начали строить каменную теплую трапезную, соединенную переходом с Успенской ц. В трапезной был освящен теплый храм Преображения Господня. В 1867 г. игум. Митрофан ушел на покой (похоронен в обители). В 1867–1885 гг. в К. м. сменилось более 10 настоятелей. В 1885 г., при иером. Тихоне, часовня над гробницей преподобных Серапиона и Авраамия была перестроена в каменную ц. св. Иоанна Предтечи. В 1887–1888 гг. на месте сгоревшего Богоявленского храма (рядом с Иоанно-Предтеченской ц.) была возведена и 15 янв. 1889 г. освящена новая теплая деревянная соборная ц. Богоявления (РГИА. Ф. 799. Оп. 16. Д. 35. 1987 г.). Ок. 1898–1909 гг. была построена надвратная ц. Тихвинской иконы Божией Матери. На территории обители находился также 2-этажный кирпичный игуменский корпус, молочарня для хранения и обработки молока с подвалом и ледником, овин для сушки снопов, 2 амбара с погребями, кирпичная баня.

К нач. 1918 г. в К. м. проживали иеросхимонах, 5 иеромонахов, 4 иеродиакона (двое из них — казначей и ризничий), 9 монахов и 5 послушников. До 1917 г. настоятелем был архим. Олег (Завилин), по возрасту «моложе всей старшей братии» (Санакина. 2005. С. 13). После 1917 г. в монастыре возникли перебои с хлебом, некоторые монахи возроптали. Кроме того, братия без благословения настоятеля решила не поминать за богослужением имп. св. Николая II, его семью и лиц императорской фамилии, а позже избрала

большинством голосов «исполнительный комитет монастыря», отстранив архим. Олега от руководства. Исполнительный комитет описал имущество настоятеля, потребовав выдать все деньги. Монахи перестали ходить в храм и отказывались от работ. Архим. Олег обратился в Архангельскую духовную консисто-



Кожеезерский  
в честь Богоявления мон-рь.  
Фотография. 2010 г.

рию с просьбой разобраться в сложившейся ситуации. В обитель был срочно направлен архим. *Вениамин (Кононов)*, настоятель Антониева Сийского мон-ря. Расследовать хозяйственную деятельность архим. Олега было поручено свящ. Александру Попову, благочинному 3-го Онежского окр. 22 июня 1917 г., после следствия, длившегося 3 недели, архим. Вениамин объявил братии об условиях, к-рые необходимо выполнить до назначения нового настоятеля, с чем братия не согласилась. Обобщив собранный материал, архим. Вениамин пришел к выводу, что для сохранения обители лучше учредить жен. мон-рь. Вскоре настоятельнице Ямецкого мон-ря было предложено переселиться вместе с сестрами на территорию К. м. Ямецкие монахини согласились переехать на Поонежье (ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1110. Л. 21–22). Кожеезерская братия, встревоженная этим решением, отправила в Архангельскую консисторию прошение определить в настоятели инока Иону, перешедшего из Красногорского мон-ря. Однако его назначение настоятелем не состоялось. К. м. продолжала руководить старшая братия во главе с иером. Арсением.

В сент. 1918 г. крестьяне дер. Кривой Пояс Пудожского у. Олонецкой губ. напали на К. м., убили иеромонахов Арсения и Пантелеимона, монахов Иоанникия и Илию, послушника Михаила Черепанова, богомольца И. Я. Анцыферова и работницу М. Зайцеву. Оставшиеся в живых иноки покинули обитель. Сохранились воспоминания свидетеля со-

бытый мон. Валентина, приговоренного к расстрелу, но успевшего скрыться в Пертоминском мон-ре (ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1269, 1309, 1312). 19 марта 1919 г. в захваченной большевиками обители были вскрыты мощи прп. Никодима. В прессе сообщалось, что при вскрытии раки, «к удивлению присутствующих», не было обнаружено «не только мощей, но ничего, свиде-

тельствующего о пребывании когда-либо в ней каких бы то ни было предметов» (Красный Север.

Вологда, 1919. № 19. С. 3). Вскоре постройки К. м. были национализированы, в них устроена коммуна, а затем — поселок ссыльных, Кожпосёлок. В Преображенском храме проживали люди, а в Богоявленской ц. держали скот. В 50-х гг. XX в. поселок был расформирован, с 60-х гг. XX в. на месте обители расположился лесничий кордон — место остановки рыбаков и геологических партий. Крепкие монастырские здания постепенно разрушались.

В 1998 г. по благословению еп. Архангельского и Холмогорского *Тихона (Степанова)* началось восстановление обители. 29 апр. 1998 г. в К. м. поселились 2 монаха и послушник из *Отпиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*. Решением Синода РПЦ от 19 апр. 1999 г. мон-рь был открыт, настоятелем назначен иером. Михай (Разиньков). Восстановлен теплый надвратный храм Тихвинской иконы Божией Матери, флигели, бывш. паломнический 2-этажный корпус с печным отоплением. В полуразрушенном состоянии пребывают Иоанно-Предтеченский храм, выстроенный над мощами преподобных Серапиона и Авраамия, а также Успенская ц. с приделами преподобных Зосимы и Савватия Соловецких и прп. Никодима.

Арх.: ГЭ ОИРК. № ЭРБ–62 (Вкладная книга Кожеезерского мон-ря); БАН. Арханг. Д. 405 («О зачале св. места Кожеезерския пустыни и о житии предивнаго старца Серапиона», по спискам: нач. XVIII в.); РНБ. Солов. 182/182. Л. 17–85 («Сказание о зачале места св. обители Кожеезерскаго монастыря и о житии блаженных создателей и предивных строителей пустыни сея, священноинока Нифонта



и инока Серапиона», 1741 г.); РГИА. Ф. 799. Оп. 16. Д. 35; РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 168 («Книга переписная посадских людей Турчасовского посада, церковнослужителей, монахов, дворцовых и монастырских крестьян Устьмошского, Мошинского, Турчасовского станов Каргопольского у. за 1712 год»); Там же. Ф. 1182. Оп. 1. Д. 47. Л. 49 об. (Продажа Уложений в Москве в 1649–1650 гг.); ГАО. 20 р. Ц (542). Л. 8–44 об. («Месяца июля в 3 день. Житие и чудеса прп. о. н. Никодима, Кожезерского чудотворца»); Там же. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1110. Л. 21–22; Оп. 9. Д. 374. Л. 20 об.; Там же. Ф. 441. Оп. 1. Д. 53; Оп. 2. Д. 16; Там же. Ф. 441. Оп. 6; КИАМЗ: Арх. Г. В. Алферовой. НВФ. № 4916. С. 3; ЛОИИ СССР. Кол. 2. № 146.1. Л. 309–312 об. Ист.: АИ. 1841. Т. 1. С. 462–463, № 246; 1842. Т. 5. С. 477–481, № 263; Продажа Уложений в Москве в 1649–1650 гг. // Читатели изданий Моск. типографии в сер. XVII в. Л., 1983. С. 68; Акты социально-экон. истории Севера России кон. XV–XVI вв.: Акты Соловецкого мон-ря, 1572–1584 гг. / Сост.: И. З. Либерзон. Л., 1990. С. 102; *Володихин Д. М.* Наиболее ранняя часть архива Приказа книгопечатного дела // Рус. средневековье: Книжная культура. М., 1998. Вып. 1. С. 100–122; *Рыжова Е. А.* Литературное творчество книжников Антониево-Сийского мон-ря XVI–XVIII вв.: Прил.: Житие Феодосия Сийского // КЦДР. СПб., 2001. [Вып.]: Севернорус. мон-ри. С. 218–264; она же. Жития Серапиона и Никодима Кожезерских // Святые и святые севернорус. земель: (По мат-лам 7-й науч. регион. конф.). Каргополь, 2002. С. 46–51; Вкладная книга Кожезерского мон-ря / Подгот.: А. С. Косцова. СПб., 2008. Лит.: *Ивановский А., свящ.* Кожезерский мон-рь. СПб., 1852; *Макарий (Миротлюбив), еп.* Ист. сведения об Антониево-Сийском мон-ре // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. С. 1–122; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорус. подвижников Поморского края как ист. источник: (По рукописям Соловецкой 6-ки). Каз., 1881; *Барсуков.* Источники агиографии. 1882. Стб. 502; *Митрофан (Правоторов), иером.* Описание Кожезерской пуст. (в Архангельской губ.) от ее основания до настоящего времени. СПб., 1882; *Ташев Н.* История Кожезерского муж. мон-ря с описанием жизни и чудес св. прп. отца нашего Никодима, Хозьюгского пустычника, Кожезерского чудотворца. Архангельск, 1884; *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и мон-ри крайнего севера: Кожезерский мон-рь // ХЧ. 1886. № 1/2. С. 266–291; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Сев. России. СПб., 1890; *Никодим (Кононов), еп.* (Кононов А. М.). Судьбы Кожезерской Богоявленской пуст. Архангельской епархии с описанием жизни и чудес прп. Никодима Кожезерского чудотворца. СПб., 1894; она же. Прп. Александр Ошевенский и церковно-просветительское значение его обители. СПб., 1895; она же (Никодим (Кононов), иером.). Прп. Никодим, пустынножитель Хозьюгский, чудотворец Кожезерский. СПб., 1900; *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник. М., 1895. Вып. 1; Архангельский Патерик: Ист. очерки о жизни и подвигах нек-рых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии / Сост.: А. М. Кононов. СПб., 1901; *Челмогорский В.* Кожезерский мон-рь // Архангельские Ев. 1901. № 18. С. 472–481; № 19. С. 505–510; № 20. С. 534–544; № 22. С. 630–637; № 23. С. 646–656; № 24. С. 672–682; она же. Кожезерский мон-рь // Краткое

ист. описание мон-рей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 466–517; *Никольский Н. К.* Рукописная книжность. [1914]; По Северному краю (о вскрытии мошей) // Красный Север. Вологда. 1919. № 19. С. 3; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричных. М., 1963. С. 297; она же. Исследования по истории класса служивых землевладельцев. М., 1969. С. 261; *Мальшев В. И.* Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 327–345; *Алферова Г. В.* Каргополь и Каргополье. М., 1973. С. 180–182; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973; *Кукушкина М. В.* Монастырские 6-ки Рус. Севера. Л., 1977. С. 103; *Спасский И. Г.* Московская математическая книга сер. XVII в. и ее владелец // АЕ за 1979 г. М., 1981. С. 56–74; *Соловьев.* История. 1989. Т. 7/8. С. 229, 383; *Полетаева Е. А.* Житие Никодима Кожезерского как памятник севернорус. агиографии XVII в. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Сыктывкар, 1990. С. 60–61; она же. «Уход в пустыню» в древнерус. и старообрядческой традиции: (На мат-ле севернорус. агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сб.: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 198–215; она же. Б-ка Кожезерского мон-ря: (Вопросы реконструкции) // Современные проблемы археологии: Сб. ст. / Сост.: М. В. Корогодина. СПб., 2011. С. 138–152; она же. Житие Никодима Кожезерского (или опыт составления отечественного отшельнического жития) // Рус. агиография. СПб., 2011. Т. 2. С. 140–160; *Белоброва О. А.* Дионисий Зобнинский // СКДР. 1992. Вып. 3. Ч. 1: А–З. С. 274–276; *Поньрко Н. В.* Боголеп // Там же. С. 140–141; *Соколова Л. В.* Житие Никодима Кожезерского // Там же. С. 374–377; *Макарий (Веретенников), архим.* Заметки по рус. агиологии // АиО. 1996. № 2/3 (9/10). С. 257–267; она же. Прп. Серапион Кожезерский // БТ. 1996. Сб. 32. С. 5–14; *Кольцова Т. М.* Северные иконописцы. Архангельск, 1998. С. 41–42; *Русский Г. Пунькин Г. П.* Клейма к иконам севернорус. святых, собр. Геннадием Русским. М., 2002; *Рягузова М. Л.* Подвижники Кожезерского мон-ря // Святые и святые севернорус. земель: (По мат-лам 7-й науч. регион. конф.). Каргополь, 2002. С. 38–45; *Лукичев М. П.* Боярские книги XVII в.: Тр. по истории и источниковедению / Сост.: Ю. М. Эскин. М., 2004. С. 312–317; *Панченко О. В.* Из истории культурных связей Соловецкого и Троице-Сергиева мон-рей в 1-й пол. XVII в.: Троицкий келарь Александр Булатников // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 488–507; она же. Книжники Соловецкого мон-ря XVII в. // Там же. 2006. Т. 57. С. 688–793; *Максимов Ю. В., Максимова Е.* Кожезерский Богоявленский мон-рь: Совр. опыт возрождения обители // АиО. 2005. № 1(42). С. 160–172; *Рыжова Е. А.* Виршевые редакции севернорус. житий // Рус. агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 195–235; *Санакина Т. А.* Трагедия Кожезерского мон-ря // Сийский хронограф. Архангельск, 2005. № 5/6. С. 13–20; *Пигин А. В.* Памятники книжной старины из Каргополя в хранилищах Петрозаводска // Рязнинские чт.– 2007: Мат-лы 5-й науч. конф. по изучению народной культуры Рус. Севера. Петрозаводск, 2007. С. 427–431; *Феофил (Волик), иеродиак.* Северная область под властью большевиков // Сийский хронограф. 2009/2010. № 11/12. С. 23–26; *Побежимов А. И.* Сельские поселения, погосты и мон-ри Сев. Поонежья

в нач. XVIII в. // История и археология: Материалы междунар. науч. конф. (С.-Петербург, нояб. 2012 г.). СПб., 2012. С. 92–97.

Е. А. Полетаева

**КОЖУХАРОВ** Стефан Емануилов (13.11.1934, Петырч, близ Софии – 25.01.2000, София), болгарский филолог, литературовед, гимнолог, археограф, музыковед. Род. в семье священника. В 1953 г. окончил ДС в Софии, в 1957 г. – ДА. Второе, филологическое высшее образование получил в Софийском ун-те (1965).



С. Кожухаров.  
Фотография. XX в.

Работал учителем в Софии (1966–1967), в справочно-библиографическом отделе НБКМ (1968), с кон. 1968 г. – специалистом в Секции истории болгарского языка Ин-та болгарского языка Болгарской АН. В 1968–1971 гг. учился в аспирантуре Ин-та болгар. лит-ры Болгарской АН, с 1972 г. там же работал филологом-специалистом, старшим научным сотрудником (1988), руководителем Секции древней болгарской лит-ры (1989), директором (1992–1999). С 1976 г. преподавал в Софийской ДА курс «Церковнославянский язык в связи с древнеболгарским». В 1978–1979 гг. стажировался в Отделе древнерус. лит-ры Ин-та русской лит-ры АН СССР (Пушкинский Дом), в 1981 г. читал лекции в ун-те г. Колумбус (шт. Огайо, США).

Как филолог К. сформировался в период обучения в аспирантуре под рук. П. Динекова, а как археограф – под влиянием Х. Кодова. К. поддерживал общение с российскими учеными: Д. С. Лихачёвым (выделявшим его из числа болгар. исследователей), А. И. Роговым, Н. Б. Тихомировым, А. А. Туриловым и др.

Происхождение, образование и религиозность К. органически соединились в его выборе в качестве области исследований болгар. гимнографии



от времени равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников до кон. XVIII в. Незнание рукописной традиции гимнографических памятников и необходимость разыскания материалов в древних хранилищах (как болгарских, так и зарубежных) предопределили его многочисленные археографические открытия как лит. памятников, так и списков уже известных произведений.

Во вступительной части обобщающего труда, незавершенного и опубликованного посмертно (Проблеми на старобългар. поезия. 2004), К. на основе стилистических и структурных особенностей выделил 4 школы в развитии болгарской гимнографии, к-рые могут определяться и как локальные центры, и как хронологические периоды: 1) преславско-охридскую (кон. IX–X в.); 2) тырновскую (XIII–XIV вв.) с ее продолжением в творчестве митр. Тырновского Киприана и митр. Киевского Григория Цамблака; 3) рильскую (60–70-е гг. XV в.) и 4) софийскую (XVI в.). Во 2-й пол. 70-х гг. XX в. параллельно и одновременно с Г. Поповым К. выявил и исследовал памятники древнейшей слав. гимнографии, созданные учениками равноапостольных Кирилла и Мефодия. Ему принадлежит открытие и введение в научный оборот канона арх. Михаилу Константина, еп. Преславского («Пети достоит архистратига»: Новооткрыто произведение на Константин Преславски // Литературознание и фолклористика: В чест на 70-годишнината на П. Динев. София, 1983. С. 59–62), канона ап. Андрею Первозванному (Химнописец Наум Охридски // Проблеми на старобългар. поезия. 2004. С. 33–44) — единственного бесспорного произведения равноап. Наума Охридского и канона на Введение во храм Пресв. Богородицы, снабженного анонимным славянским акростихом (Преславски канон за Въведение Богородично: (Към проблема «акростих» — реконструкция на състава) // Старобългаристика. 1991. Год. 15. № 4. С. 28–38). К. также существенно расширил сведения о произведениях тырновской и софийской книжных школ. Им были открыты (на основании акростихов) неизвестные ранее авторы: иноки XIV в. Макарий (канон прп. Параскевы-Петке) и Симеон (канон архангелам) и инок XVI в. Андрей (служба мч. Николаю Софийскому). В творчестве авторов тырновской школы

К. отметил особую популярность жанра параклиса (канона-молебна).

В 1978 и 1979 гг. вместе с Кодовым и Б. Райковым К. участвовал в научных экспедициях в болгарской Зографской монархии на Афоне (см.: Райков. 1994), результатом к-рых стали подробное описание рукописей библейского содержания (Кожухаров С., Кодов Х., Райков Б. Опис на слав. ръкописи в б-ката на Зографския манастир в Света гора. София, 1985. Т. 1) и краткий каталог всего собрания (Кожухаров С., Райков Б., Миклас Х. Каталог на слав. ръкописи в б-ката на Зографския манастир в Света гора. София, 1994). Он также участвовал в составлении описи рукописей б-ки Троянского монархии (Кожухаров Е., Велчева Б., Кочева Е. Ръкописната сбирка на Троянския манастир // Старобългарска лит-ра. София, 1971. Кн. 1. С. 461–497).

Заметный вклад К. внес в изучение средневековой болгарской музыки, собрав максимальное количество сведений об использовании т. н. фитной нотации в рукописях XIII–XIV вв. (Нотни начертания в Орбелския триод, среднобългар. книжовен паметник от XIII в. // Българ. език. София, 1974. Год. 24. № 4. С. 324–343; Палеографски проблеми на Ѳ-нотацията в среднобългар. ръкописи от XII–XIII в. // Слав. палеография и дипломатика: Докл. и съобщ. от семинара (София, септ. 1979). София, 1980. С. 228–246).

К. опубликовал совместный канон-молебен (параклис) святым Симеону и Савве Сербским по молдавскому списку XVI в. (Един рядък случай на химнографска компилация в неизвестен параклис за Симеон Неман и Сава Сръбски // Зб. историје књижевности. Београд, 1976. Књ. 10: Стара српска књижевност. С. 41–52) и определил влияние канона мч. Иоанну Новому митр. Григория Цамблака на творчество рус. книжников XVI–XVII вв.

Также К. принадлежит исследование и публикация болгарской летописной повести 2-й четв. XIII в. о перенесении мощей прп. Параскевы-Петки из Каликратии в Тырнов (Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II // Литературна мисъл. София, 1974. Год. 18. № 2. С. 123–136) и очерк о болгарской литературе этого столетия (Българската лит-ра и книжнина през XIII в.: Агиография, химнография, историко-летописни съчинения, беллетристика, апокрифи из сборници-

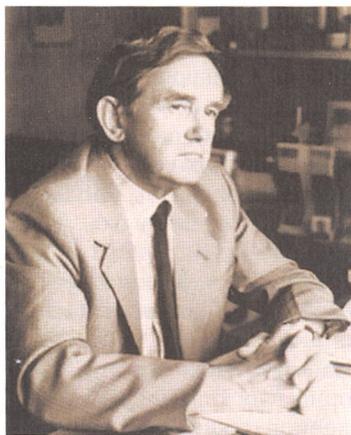
те на XIII в., писма, грамоти, приписки, надписи. София, 1987; Българската лит-ра през XIII в.: Встъпителна статия // Там же. С. 25–37).

Ряд положений по истории древнеболгарской гимнографии XIII в., к-рые К. развивал, следуя предшествующей исследовательской традиции, в наст. время пересмотрены: напр., доказано, что службы прп. Иоанну Рильскому и св. Михаилу Воину из Потоуки являются переводами с греческого, а не оригинальными болгарскими произведениями (см.: Добрев И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица // Старобългаристика. 2002. № 3. С. 3–12; Йовчева М. Оригинална слав. творба ли е Службата за св. Михаил Воин? // 34 науч. конференция на 40 меѓунар. семинар за македонски јазик, лит-ра и култура: Лингвистика. Скопје, 2008. С. 183–197; Темчин С. Ю. О греческом происхождении слав. службы Михаилу Воину из Потоуки // Светци и свети места на Балканите: Мат-ли от меѓунар. конф. София, 2013. Т. 1: Филология. Археология. Текстология. С. 211–221. (Старобългарска лит-ра; Кн. 47)). Это, однако, не умаляет его исследовательских заслуг в целом.

К. входил в состав редколлегии «Кирилло-Мефодиевской энциклопедии» (КМЕ. 1985–1995. Т. 1–2), изданий «Болгарские распевы» (Български роспев. София, 1971), «Святогорская обитель Зограф» (Светогорска обител Зограф. София, 1995. Т. 1), «Монастырь Большой скит — школа болгарского распева: Скитские болгарские ирмологии XVII–XVIII вв.» (Тончева Е. Манастир Голям Скит — школа на «Български роспев»: Скитски «Български» ирмолози от XVII–XVIII вв. София, 1981. Ч. 1–2), хрестоматий «Древнеболгарская литература» (Стара българска лит-ра. София, 1981–1992. Т. 1–5) и «Золотой ключ классической болгарской художественной литературы» (Златен ключ на класическата българ. художествена лит-ра. София, 2001. Т. 1), а также периодических изданий «История литературы» (Литературна история. София, 1977–1991. Кн. 1–20) и «Старобългаристика» (Старобългаристика. София, 1992–1999. Год. 16–23).

К. написал многочисленные энциклопедические статьи по истории болгарской литературы для «Кирилло-Мефодиевской энциклопедии» (КМЕ. 1985–1995. Т. 1–2), энциклопедии Болгария (България: Енциклопедия. Со-





А. Ч. Козаржевский.  
Фотография. 70-е гг. XX в.

фия, 1978–1986. Т. 1–5), Словаря болгарской литературы (Речник на бълг. лит-ра. София, 1976–1982. Т. 1–3), «Древнеболгарская литература: Энциклопедический словарь» (Старобългарска лит-ра: Енцикл. речник. София, 1992).

Библиогр.: *Ганчева Н.* Библиография на С. Кожухаров // *Кожухаров С.* Проблемы на старобългар. поэзия. София, 2004. Т. 1. С. 341–352. Соч.: Една редакция на поместения в Синайския молитвеник «Чин надъ исповедающимъ» в пергаментен препис от края на XIII в. // Константин-Кирил Философ: Юбил. сб. по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969. С. 349–367; Неизвестно произведение на старобългар. поэзия // Старобългарска лит-ра: Изследвания и мат-ли. София, 1971. Кн. 1. С. 289–322; Търновската книжовна школа и развитието на химничната поэзия в старата бълг. лит-ра // Търновска книжовна школа, 1371–1971: Междунар. симпозиум. Вел. Търново, 11–14 окт. 1971 г. София, 1974. С. 277–309; Старобългарски проложни стихове // Лит. история. София, 1977. Т. 1. С. 44–56; Среднебългарски текст на Търновската служба за Петка Епиватска // Изв. на НБКМ. София, 1978. Т. 14. С. 333–348; Служба за успение на Иван Рилски: (Новооткрита най-ранна редакция от XIII в.) // Изследвания върху историята и диалектите на бълг. език: Сб. в памет на К. Мирчев. София, 1979. С. 217–234; Новооткрита поетична творба от XIII в., посветена на Филотея Темнишка: Предв. съобщение // Лит. история. София, 1983. Кн. 10/11. С. 54–59; Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски // Там же. 1984. Кн. 12. С. 3–19; Приносът на Димитър Кантакюзин в развитието на химографския цикъл за Иван Рилски: (Служби за 1.VII) // Старобългарска лит-ра. 1984. Т. 15/16. С. 74–105; Методиевият канон за Димитър Солунски: (Нови данни за историята на текста) // КМС. 1986. Кн. 3. С. 72–78; Мефодий и Наум Охридский и формирание слав. гимнографической традиции // Symposium Methodianum: Beiträge der Intern. Tagung in Regensburg (17–24 April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988. S. 421–430; Проблемы на старобългар. поэзия. София, 2004. Т. 1. Лит.: *Попов Г., Грашова Л. С.* Кожухаров на 60 години // Старобългаристика. София, 1994. Год. 18. № 4. С. 119–124; *Райков Б.* Със С. Кожухаров на Света гора // Старобългарска лит-ра. София, 1994. Кн. 27/29. С. 3–9; *Милтенова А. С. Е.* Кожухаров // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 364–366; *Турилов А. А. С.* Кожухаров: Заметки к портрету ученого // АЕ за 2000 г. М., 2001. С. 236–239; *Николова С.* В памет на С. Кожухаров // *Кожухаров С.* Проблемы на старобългар. поэзия. София, 2004. Т. 1. С. 7–10; *Попов Г.* Проникновен изследовател на старобългар. поетическо наследство // Там же. С. 11–13.

А. А. Турилов

**КОЗАРЖЕВСКИЙ** Андрей Чеславович (19.08.1918, Москва — 26.03.1995, там же), российский филолог-классик, специалист по истории античной лит-ры и преподаванию древних языков, исследователь истории и культуры Москвы, общественный деятель. Кандидат филологических

наук (1954). С 1967 г. зав. кафедрой древних языков исторического факультета МГУ, профессор (1985). Лауреат Ломоносовской премии МГУ за педагогическую деятельность (1992). Отец К., инженер-химик Чеслав Альфонсович К. (1893–1920), поляк, эвакуировался в Москву во время первой мировой войны, но еще до рождения сына вернулся в Польшу, вызвал семью к себе, но вскоре умер, так и не увидев сына. Мать — Анастасия Александровна Аккерман (1888–1938). К. в младенчестве был крещен в католичество в костеле в Милютинском пер. в Москве, но в 1921 г. переведен в Православие через миропомазание, совершенное в храме Христа Спасителя. С 6 лет К. активно участвовал в богослужениях и приходской жизни в ц. во имя св. прор. Илии (Обыденной) в Обыденском пер.: был служкой, затем чтецом. Огромное влияние на духовное развитие К. оказал настоятель храма свящ. Виталий Лукашевич. Из-за интереса к Православию в 1933 г. исключенный из школы № 4 (ныне № 57), К. окончил школу на Пресне (ул. Большевикская). В 1936 г. поступил на исторический фак-т МИФЛИ; через полгода перевелся на отд-ние классической филологии лит. фак-та. Среди его преподавателей были С. И. Радциг, Н. А. Кун, Н. А. Машкин, Б. С. Чернышёв, С. П. Гвоздев. В дек. 1938 г. был принят в комсомол (несмотря на то что были расстреляны как «враги народа» дядя и двоюродный брат К.). В 1941 г. закончил МИФЛИ и был рекомендован в аспирантуру, но из-за начала войны аспирантура была закрыта. По состоянию здоровья (туберкулез легких) К. не подлежал призыву. По распределению Наркомпроса он был

направлен учителем русского языка и лит-ры старших классов в с. Ермаковское Красноярского края. В 1944 г. был уволен из-за религ. убеждений (обнаружилось, что К. носил нательный крест), исключен из комсомола. В авг. 1944 г. К. поступил в аспирантуру на кафедру классической филологии филологического фак-та МГУ. После возвращения в Москву вновь стал прихожанином ц. прор. Илии (Обыденной) (настоятель свящ. Александр Толгский). В 1945 г. из-за религ. взглядов и связей в РПЦ К. неск. раз вызывали на допросы органы гос. безопасности, предлагали предоставлять информацию о деятельности свящ. Александра, но К. отказался, несмотря на угрозы дальнейших преследований. В 1954 г. К. защитил канд. дис. по теме ««Киропедия» Ксенофонта Афинского как историко-литературный памятник IV в. до н. э.» (научный руководитель Радциг). С 1946 г. К. преподавал античную лит-ру и древние языки в Московском городском педагогическом ин-те, с 1953 г. старший преподаватель кафедры древних языков исторического фак-та МГУ (с 1957 зам. заведующего кафедрой), в 1967 г. возглавил кафедру после смерти В. С. Соколова. На историческом фак-те МГУ вел семинары по лат. и древнегреч. языкам, читал общефакультетские курсы: «Мастерство устной речи», «Ораторское искусство», античная лит-ра, был инициатором введения в учебный план курса «Памятники мировой истории и культуры». На филологическом фак-те вел по теме своих научных занятий спецкурсы по источниковедению раннехрист. лит-ры и греч. койне.

Научные интересы К. в период учебы в аспирантуре были связаны с проблемами классической филологии, в частности он исследовал сочинения Ксенофонта. Тогда же он написал ряд статей по античной лит-ре в Большую Советскую Энциклопедию и Советскую Историческую Энциклопедию. Занимался переводами с древнегреч. языка, в т. ч. сочинений Николая Дамасского, Аппиана, Флавия Арриана, Квинта Курция Руфа. В связи с активной преподавательской деятельностью К. большое внимание уделял созданию учебников древних языков для нефилологических фак-тов и разработке особой методики обучения древним языкам, античной палеографии



и эпиграфике студентов-нефилологов. В 1962 г. совместно с Соколовым К. издал учебник древнегреческого языка, в 1971 г. — учебник лат. языка, в 1975 г. — новый вариант учебника древнегреч. языка. В неразрывной связи с преподаванием он вел изыскания в области античной риторики и мастерства совр. лектора (на эту тему К. издал учебное пособие). В зрелые годы основная научная деятельность К. была связана с источниковедением раннехрист. лит-ры, древнегреч. диалекта койне и палеографии. Этим темам, а также вопросам текстологии книг НЗ была посвящена монография «Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы» (1985). Монография написана на основе спецкурсов, прочитанных К. на кафедре древнего мира исторического фак-та и студентам отд-ния классической филологии филологического фак-та МГУ. Несмотря на обтекаемую формулировку названия, монография К. представляет собой стандартную для зап. учебных заведений программу курса введения в НЗ, включающую историю создания новозаветного канона, рукописной традиции, изданий и переводов НЗ, характеристику отдельных сочинений и краткий разбор ключевых тем новозаветной истории. Особое внимание К. уделил языку НЗ. Стремясь, по его словам, «выявить историческое зерно под мифологическими наслоениями», К. основывался на работах школы Р. Бультмана и традиции т. н. «второго поиска исторического Иисуса». Публикация такого исторически ориентированного введения в НЗ была связана не только с изменением в те годы курса атеистической советской пропаганды, к-рая под давлением новых археологических находок была вынуждена отказаться от следования «мифологической» школе новозаветной критики, но и с распространением сначала в МГУ, а затем и по всему СССР лженаучных работ А. Т. Фоменко, об опасности к-рых К. неоднократно говорил. При этом в ряде мест его монография содержит критические замечания и относительно самой бультмановской концепции «демифологизации», к-рые по причине небольшого объема текста исследования остались нераскрытыми. Значение научного труда К. для своего времени было весьма велико, поскольку его монография стала 1-м

опубликованным в СССР введением в исследование НЗ.

К. был выдающимся знатоком классической и особенно церковной музыки (высоко ценил произведения П. Г. Чеснокова). Его глубокие знания в самых разных областях гуманитарной культуры создали ему репутацию и большой авторитет. В 60-х гг. XX в. К. заинтересовался краеведением и охраной памятников истории и культуры. Важное место в его работе стало занимать изучение истории Москвы преимущественно церковной культуры дореволюционной эпохи. В различных журналах он опубликовал ряд статей (частично мемуарного характера) об отдельных храмах, и уже после его смерти был издан справочник «Московский православный месяцеслов», где им были собраны данные обо всех храмах Москвы, об их истории, особенностях богослужения, о церковных хорах, художественных ценностях. К. вел кружок по изучению Москвы и Подмосковья при Доме культуры МГУ, возглавлял университетское бюро ВООПИК и факультетское отделение об-ва «Знание»; выступал на историческом фак-те, в лектории Политехнического музея с публичными лекциями по истории и культуре Москвы. В последние годы жизни преподавал также в РПУ им. св. Иоанна Богослова и в ПСТБИ. Похоронен на Введенском кладбище в Москве.

Соч.: Учебник древнегреч. языка. М., 1962 (совм. с В. С. Соколовым); Учебник лат. языка для нефилол. гуманитар. фак-тов ун-тов. М., 1971, 1981<sup>2</sup>; Искусство полемики. М., 1972; Учебник древнегреч. языка для нефилол. гуманитар. фак-тов ун-тов. М., 1975, 1993<sup>2</sup>, 1998<sup>3</sup>; Античное ораторское искусство, М., 1980, 2012; К вопросу о греко-римских традициях в новозаветном каноне // Историчность и актуальность античной культуры. Тбилиси, 1980; Отзвуки античной культуры в патристическом ораторском искусстве // Культура и иск-во античного мира: Мат-лы науч. конф. М., 1980. С. 440–451; Мастерство устной речи лектора. М., 1983; Источниковедческие проблемы раннехрист. лит-ры. М., 1985, 2012; Социально-ист. основы топонимии моск. культовых сооружений // ВМУ: Ист. 1988. № 4. С. 85–92; А. И. Введенский и обновленческий раскол в Москве // Там же. 1989. № 1. С. 54–67; Учеб. пособие по лат. языку для юрид. фак-тов ун-тов. М., 1991; Художественно-историческая ценность интерьеров действующих моск. храмов // ВМУ: Ист. 1991. № 1. С. 29–42; Храм Илии Обыденного в 1920–30-е годы // Моск. журн. 1992. № 5. С. 9–14; Церковно-приходская жизнь в Москве в 1920–30-е гг. // ЖМП. 1992. № 11/12. С. 21–28 (То же // Москва. 1996. № 3. С. 194–201); Московский православный месяцеслов: Справ. М., 1995 (то же, изм. загл.: Московские святцы: Правосл. месяцеслов. М.,

2005); Воспоминания о храме Христа Спасителя // Моск. журн. 1996. № 1; Все прекрасное — Богу // Свет Христов просвещает всех. М., 1996. С. 170–187; Звуки Москвы. М., 1996; Новый Завет об этнических отношениях на греко-римском Востоке // Введение в храм. М., 1997. С. 213–217.

Лит.: Бородин А. А. Ч. Козаржевский // ЖМП. 1995. № 6–8. С. 58–59; Майорова Н. Г. Слово об учителе // ВМУ: Ист. 1996. № 2. С. 66–67; она же. Список печ. трудов А. Ч. Козаржевского // Там же. С. 68–71; Федорова Е. В. А. Ч. Козаржевский // Там же. С. 60–66; она же. Проф. А. Ч. Козаржевский — заведующий каф. др. языков в 1967–1995 гг. // Тр. Каф. др. языков (К 50-летию кафедры). СПб., 2000. С. 17–22; Барышева И. В. А. Ч. Козаржевский (1918–1995): Ученый, педагог, москвовед // АЕ за 1997. М., 1997. С. 218–222; Верещагин Е. М. Хотя и скрытая, но все же полная и счастливая жизнь! Из восп. о проф. А. Ч. Козаржевском и о доперестроечной церк. жизни в Москве // Континент. М.; П., 1999. № 99. С. 233–260.

**КОЗЕЛЁЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Черниговской епархии, названо по пос. Козелец (ныне Черниговской обл., Украина), существовало в 1924 и в 1926–1932 гг. В нач. 1924 г. на новоучрежденное К. в. был хиротонисан 76-летний архимандрит черниговского Троицкого монастыря Ювеналий (Молчанов). Инициатором назначения был временно управлявший Черниговской епархией Глуховский еп. Дамаскин (Цедрик), к-рому власти запретили посещать Чернигов. Хиротонию совершили в Чернигове 4 архиерея (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 268. Л. 20). Вероятно, еп. Ювеналий в том же году скончался, т. к. дальнейших сведений о нем нет. 8 сент. 1926 г. архим. Стефан (Проценко) был хиротонисан в Н. Новгороде во епископа Козелецкого, викария Черниговской епархии, в 1926–1928 гг. жил в Харькове без права выезда, в 1931 г. подвергся аресту. 10 нояб. 1932 г. еп. Стефан был назначен правящим архиереем Черниговской епархии с титулом «епископ Черниговский и Козелецкий». Впосл. К. в. не замещалось.

Лит.: Высокопр. Стефан, митр. Харьковский и Богодуховский: (Некр.) // ЖМП. 1960. № 12. С. 19–21; Онуфрий (Легкий), архиеп. История Харьковской епархии, 1799–2009. Х., 2009. С. 222; Губонин. История иерархии. С. 231; Стефан (Проценко) Степан Максимович — www.pstbi.ru/bin/nkws.exe/ans/newmtg/[Электр. ресурс].

**КОЗЕЛЬСКАЯ И ЛЮДИНОВСКАЯ ЕПАРХИЯ** Калужской митрополии РПЦ, учреждена по решению Свящ. Синода 2 окт. 2013 г., выделена из *Калужской и Боровской епархий* в границах юж. р-нов *Калужской обл.*: Думиничского, Жизд-





В 2014 г. в епархии действовали 57 приходов, в клире состояли 43 священника и 6 диаконов. На территории епархии находятся 3 монастыря (2 муж., 1 жен.), в т. ч. 2 ставропигиальных: *Оптина в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* и *Шамординский Амвросиев в честь Казанской иконы Пресв. Богородицы жен. мон-рь*. При ЕУ действуют отделы: по взаимоотношениям Церкви и общества, по культуре и взаимодействию со СМИ, по религ. образованию и работе с молодежью, церковной благотворительности и социального служения, по взаимодействию с силовыми структурами и учреждениями УФСИН, по взаимодействию с казачеством, по вопросам семьи, защиты материнства и детства, миссионерский.

ринского, Козельского, Людиновского, Сухиничского, Ульяновского и Хвастовичского. Правящим архиереем в тот же день был назначен еп. *Никита (Ананьев)*, ранее бывший епископом Людиновским, викарием Калужской епархии. Кафедральные соборы — в честь Успения Пресв. Богородицы в Козельске и в честь Казанской иконы Божией Матери в Людиново. Епархия разделена на 5 бла-

**История.** Центром епархии является Козельск (впервые упом. в летописи в 1146), столица Козельского удельного княжества в XII–XV вв. Город знаменит 7-недельной обороной в 1238 г. против войск хана Батые. Жители оказали ожесточенное сопротивление и все погибли в неравном бою, после чего монголы называли Козельск «злыми град». Сохранился каменный крест (находится в Козельском краеведческом музее), к-рый, по легенде, был установлен на братской могиле козельчан, погибших в 1238 г.; ряд историков и археологов отрицают христ. характер памятника и считают его антропоморфным изображением языческого идола. Существуют версии, что город на месте совр. Козельска возник в XIV в., а древний Козельск находился в др. месте. С 1447 г. территория К. и Л. е. принадлежала Великому княжеству Литовскому, в 1494 г. Козельск вошел в состав Русского гос-ва.

В 1708 г. территория К. и Л. е. была приписана к Смоленской губ., в 1713 г. — к Рижской губ., в 1719 г. — к Калужской пров. Московской губ., в 1776 г. — к Калужскому наместничеству. В 1796 г. была образована Калужская губ., территория К. и Л. е. вошла в ее состав и охватывала Козельский и большую часть Жизд-

ринского у. В 1920 г. Жиздринский у. передали Брянской губ. В 1927 г. Козельский у. был ликвидирован, его территория присоединилась к Сухиничскому у. Калужской губ. В 1929 г. Калужская и Брянская губернии были упразднены, территория К. и Л. е. стала частью Западной обл. В 1937 г. часть территории была передана Смоленской обл., др. часть — Орловской обл. В 1944 г. была создана Калужская обл., в к-рую включили р-ны, составляющие территорию К. и Л. е. В церковно-административном отношении территория края входила в Черниговскую епархию (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*), с XV в. — в Крутицкую (Сарскую и Подонскую) (см. *Крутицкая и Коломенская епархия*), с 1788 г. — в Московскую и Калужскую (см. *Московская епархия*), с 1799 г. — в Калужскую и Боровскую епархию. Козельск периодически выделялся как церковно-административный центр. Некоторые архиереи Крутицкой епархии имели титул «Сарский, Подонский и Козельский». Со 2-й пол. XVIII в. до 60-х гг. XIX в. действовало Козельское духовное правление, ведавшее делами Козельского у. и ближайшей к нему части Жиздринского у. В 1924 г. было создано *Козельское викариатство*, в 1929 г. — *Сухиничское викариатство*, оба они были закрыты в 1931 г. В 1996–2013 гг. помощником Калужского архиерея по управлению епархией был викарный епископ Людиновский (см. *Людиновское викариатство*).

Древнейшими обителями на территории епархии были Оптина пуст. близ Козельска и Вознесенский жен. мон-рь в Козельске. Оба мон-ря, вероятно, были созданы в XV в.; существует версия, что первоначально Оптина пуст. была смешанным, «общим» мон-рем (мужским и женским), что и дало ей название. В сер. XVI в. прп. Герасим Болдинский основал в Брынских лесах Жиздринский Свято-Троицкий монастырь. В 1606 г., в *Смутное время*, Козельск перешел на сторону И. И. Болотникова, в 1611 г. был захвачен и ограблен тушинцами. Из почти 40 храмов города большинство было уничтожено. Пострадали и обители края, которые восстанавливались после окончания Смуты. В 20-х гг. XVII в. в Вознесенском мон-ре была воздвигнута ц. в честь Вознесения Господня — древнейший сохранившийся храм К. и Л. е. В 1997 г. на территории



Успенский собор в Козельске. 1824 г. Фотография. Нач. XX в.

гочиннических округов: в 1-й входит территория Козельского р-на, во 2-й — Сухиничского, в 3-й — Думиничского, в 4-й — Ульяновского и Хвастовичского, в 5-й — Людиновского и Жиздринского р-нов.





храма проводилось археологическое исследование, была обнаружена часть монастырского некрополя XVII–XVIII вв.

Во 2-й пол. XVII в. на территории К. и Л. е. возникли крупные центры *старообрядчества*: в Брынских лесах (по берегам р. Брынь; свт. *Димитрий (Савич (Тутало))*) ввел в оборот выражение «брынская вера» применительно к старообрядцам), в Сухиничах. В 1856 г. старообрядческая моленная в Сухиничах была обращена в единоверческую ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1914 г. в Сухиничах была заложена, в 20-х гг. XX в. освящена старообрядческая Казанская ц.

В 1777 г. Козельск сильно пострадал от пожара, из 9 церквей сгорели 6. После этого город восстанавливался по регулярному плану. Центром городского пространства стал построенный ранее Успенский собор (перестроен в 1824, в советский период пришел в полуразрушенное состояние, восстановлен в 2001–2008). При образовании Калужской епархии в 1799 г. в Козельском у. было 79 церквей, в Жиздринском у. — 45 церквей.

В кон. XVIII в. Московский и Калужский митр. *Платон (Левшин)* обратил внимание на единственный в крае сохранившийся после секуляризации церковных земель мон-рь — Оптину пуст. — и решил преобразовать его на строгих общежительных принципах. В 1821 г. при Оптиной пуст. был основан *Иоанна Предтечи скит*, в котором зародилось оптинское *старчество*. В обители удалось добиться непрерывности традиции старчества: после смерти старца старшая братия выбирала ему преемника, к-рый обычно был его ближайшим учеником, иногда служение совершали неск. старцев одновременно. По благословению прп. старца *Амвросия (Гренкова)* в 1884 г. в Козельском у. была основана Шамординская Казанская жен. община (с 1901 мон-рь). По инициативе прп. старца *Макария (Иванова)* в Оптиной пуст. с 40-х гг. XIX в. велась активная просветительская деятельность. Монахи в сотрудничестве со светскими лицами переписывали и издавали творения отцов Церкви (в переводе прп. *Паисия (Величковского)*) и в собственных переводах) и др. лит.-ру. В нач. XX в. в Шамординском мон-ре была устроена типография. Обе обители к этому вре-



Церковь в честь  
Сшествия Св. Духа на апостолов  
в Козельске.  
1789 г. Фотография. Нач. XXI в.

мени обладали значительными земельными наделами, большим, образцово организованным хозяйством, комплексом благотворительных учреждений. По числу монастыюющих Оптиная пуст. опережала все мужские, а Шамординский монастырь — все жен. обители Калужской епархии. В XIX — нач. XX в. Оптину пуст. посещали многочисленные паломники, в т. ч. вел. кн. *Константин Константинович*, вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*, обер-прокурор Синода гр. А. П. Тол-



Введенская Оптиная пустынь.  
Литография. Кон. XIX в.

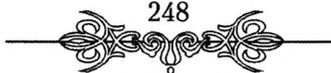
*стой*, Московский митр. св. *Макарий (Невский)*, Н. В. *Гоголь*, И. В. *Киреевский*, Ф. М. *Достоевский*, К. Н. *Левонтьев*, Вл. С. *Соловьев*, гр. Л. Н. *Толстой* и др. Многие из них бывали и в Шамординском мон-ре, в частности, Л. Н. Толстой навещал там свою сестру — схим. Марию (Толстую). Оптину пуст. часто называли духовным центром не только Калужской епархии, но и России. В большинстве муж. мон-рей Калужской епархии сложилась традиция подбирать настоятелей из насельников Оптиной пуст.

В 1857 г. в Козельском у. действовали 65 приходо-в, в клире состояли 73 священника и 21 диакон, в Жиздринском у. имелось 53 прихода, служили 72 священника и 31 диакон. В 1813–1815 гг. предполагалось открыть ДУ в Козельске, однако из-за отсутствия в городе подходящего здания уч-ще было открыто в Мещовске. В 1863–1879 гг. в Козельске действовало единственное в Калужской епархии уч-ще для девиц духовного звания. Оно было создано на базе всесословной частной школы диакона козельской Благовещенской ц. *Феодора Вырского*, открытой в 30-х гг. XIX в. Занятия шли в доме *Вырского*, для общежития воспитанниц диак. *Феодор* приобрел отдельный дом. *Вырский* преподавал вместе с дочерью А. Ф. *Вырской*, применял передовые методы. В 1879 г. заведение было преобразовано в епархиальное жен. уч-ще и переведено в Калугу. В 1881 г. в Козельске был открыт епархиальный свечной завод, вскоре переехавший в Калугу. В кон. XIX — нач. XX в. в крае действовал ряд братств и церковноприходских попечительств. В качестве примера можно привести основанное в 1893 г. братство свт. *Николая Чудотворца* при Успенской ц. в с. Озерском Перемышльского у. (ныне Козельского р-на). В состав почетных членов братства входили прот. прав. *Иоанн Кронштадтский*, обер-прокуроры Синода К. П. *Побе-*

*доносцев* и В. К. *Саблер*, министр имп. двора и уделов гр. И. И. *Воронцов-Дашков*, чаеоторговец и благотворитель Опти-

ной пуст. и Шамординского мон-ря С. В. *Перлов* и др. Братство содержало чайную, избу-читальню, приют для престарелых, церковный хор и неск. школ, в т. ч. церковноприходскую школу для девочек.

В 1916 г. в Козельском у., разделенном на 4 благочиннических округа, было 59 церквей, в Жиздринском у., состоявшем из 5 благочиннических округов, насчитывалось 75 церквей. К числу наиболее значимых храмов края в нач. XX в. относились Успенский собор, Вознесенская и Благо-



вещенская церкви (1810) в Козельске, Троицкая ц. бывш. Драгошанского Свято-Троицкого монастыря в с. Драгошань (Зимницы) Жиздринского у. (1670), Введенский собор Оптиной пуст. (1750–1771), Смоленский собор в Сухиничах (1770), Казанская ц. в с. Людинове Жиздринского у. (1802–1820) с уникальным хрустальным иконостасом, Александро-Невский собор в Жиздре (1855), 15-главый Казанский собор Шамординского монастыря (1889–1902) и др.

В 1918–1940 гг. практически все храмы и оба действующих мон-ря на территории К. и Л. е. были закрыты. Офиц. упразднение Оптиной пуст. и Шамординского мон-ря состоялось в 1918 г., у них было изъято все имущество, затем организованы совхозы, в к-рых работали монашествующие. Впоследствии в монастырских постройках размещались разные учреждения, в частности сельскохозяйственные ПТУ. В Оптиной пуст. в 1919–1928 гг. действовал музей «Оптина пустынь», в скиту св. Иоанна Предтечи в 1967–2005 гг. — литературный отдел Козельского краеведческого музея с экспозициями, посвященными писателям, посещавшим обитель. Монахи и монахини после выселения из обителей переехали в Козельск и окрестные села. В 1917 г. на хуторе Манинском Жиздринского у. (ныне урочище Манинский Хутор Людинового р-на) монахини Шамординского мон-ря устроили скит в честь Иерусалимской иконы Божией Матери («Иерусалимская пустынька»), некоторое время существовавший нелегально под окормлением оптинского иером. Тихона (Лебедева). В 1924 г. в Калужской епархии было учреждено Козельское вик-ство, к-рое возглавил еп. *Михей (Алексеев)*, ранее живший в Оптиной пуст. на покое. Вик-во просуществовало до его смерти в 1931 г. Мн. священнослужители и монашествующие были подвергнуты репрессиям, среди расстрелянных был последний настоятель Оптиной пуст. прмч. *Исаакий (Бобраков)*.

В 1929–1930 гг. существовала обновленческая (см. *Обновленчество*) кафедра в Жиздре.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированной немцами территории начали открываться храмы, при отступлении немцев некоторые церкви (в частности, Троиц-

кая ц. бывш. Драгошанского Свято-Троицкого мон-ря, Александро-Невский собор в Жиздре) были уничтожены. Прот. Викторин Зарецкий, настоятель Свято-Лазаревской ц.



*Церковь в честь Богоявления в Козельске. 2005–2011 гг. Фотография. Нач. 2012 г.*

в Людинове, участвовал в антифашистском подполье, выполнял задания партизанского командования. В 2007 г. он был посмертно награжден медалью «За отвагу».

Возрождение церковной жизни в крае началось в кон. 80-х гг. XX в. со знаменитых мон-рей: в 1987 г. Оптина пуст., в 1990 г. Шамординский мон-рь были возвращены Церкви, началось их восстановление, оба мон-ря впервые в своей истории получили статус ставропигиальных. Оптиной пуст. в 1990 г. была передана большая часть скита св. Иоанна Предтечи, в 1999 г. был устроен скит при Шамординском мон-ре с храмом в честь иконы Божией Матери «Спорительница хлебов». С 2006 г. в Оптиной пуст., Калуге и Москве проводится Оптинский форум «Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции». В 2001 г. в Козельском р-не был учрежден *Клыковский в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-рь*.

В Козельске в 1997 г. была открыта правосл. гимназия, в 2007 г. — православный центр детского творчества «Возрождение», патронированный Клыковским мон-рем. В 2004 г. в с. Фроловском Козельского р-на был основан детский правосл. культурно-оздоровительный центр им. святых Флора и Лавра с пансионом для детей из неблагополучных и малообеспеченных семей и детским ла-

герем. В 2008 г. в с. Ильинском Козельского р-на начал работу православный реабилитационный центр «Ильинка» для алко- и наркозависимых людей. В 2011 г. была освящена ц. в честь Всех святых, в земле Российской просиявших, в ИК-5 в Сухиничах — один из самых больших храмов в исправительных учреждениях России.

В 1996 г. в Калужской епархии было учреждено Людиновское вик-ство, к-рое возглавил еп. *Георгий (Грязнов)*; с 2005 архиепископ). После его кончины кафедру в 2012 г. занял еп. Никита (Ананьев). В новейший период Козельск, Оптину пуст. и Шамординский мон-рь неоднократно посещали предстоятели Русской Церкви Святейшие Патриархи *Алексий II* и *Кирилл*. 23 окт. 2013 г. состоялся визит Патриарха Кирилла в новообразованную К. и Л. е.

**Святые и крестные ходы.** На территории епархии в нач. XX в. почитался список Ахтырской иконы Божией Матери, обретенный в 1868 г. в Вознесенской ц. в Козельске. В скиту св. Иоанна Предтечи при Оптиной пуст. хранилась чудотворная икона Божией Матери «Знамение», в Шамординском монастыре — чудотворные иконы Божией Матери Казанская и «Спорительница хлебов», последняя икона была написана по заказу прп. Амвросия Оптинского в 1890 г. В г. Жиздра в день преполовления Пятидесятницы после водоосвящения на р. Жиздре совершался крестный ход вокруг города с иконами из всех городских церквей, установленный в память избавления от холеры в 1848 г.

В наст. время в К. и Л. е. особо почитается Собор преподобных отцов и старцев, в Оптиной пуст. просиявших (общецерковное почитание установлено на *Архиерейском юбилейном Соборе 13–16 авг. 2000 г.*). Мощи большинства из них почивают в Оптиной пуст. Также в обители почитаются могилы иером. Василия (Рослякова) и иноков Трофима (Татарникова) и Ферапонта (Пушкарёва), убитых на Пасху 18 апр. 1993 г.; в 2008 г. над их захоронением была воздвигнута часовня. Во Введенском соборе находится Казанская икона Божией Матери, прославившаяся мироточением в 1988 г. Справа от ворот скита св. Иоанна Предтечи сохранилась «хибарка», в к-рой жили нек-рые оптинские старцы, ныне она является мемориальной кельей прп. Амвросия.



В Шамординском мон-ре пользуется почитанием могила 1-й настоятельницы схиигум. прп. *Софии (Астафьевой)*, расположенная за алтарем Казанского собора. В Казанском соборе в Людинове хранится местночтимая Людиновская икона Божией Матери «Избавление от бед страждущих» (30–50-е гг. XVIII в.). В 2000-х гг. на месте «Иерусалимской пустыньки» в Людиновском р-не была сооружена часовня в честь Иерусалимской иконы Божией Матери над почитаемым источником.

**Монастыри. Действующие:** Оптина пуст., ставропигиальная (муж., близ Козельска, основана в XV в. (?), закрыта в 1918, возрождена в 1987), Шамординский, ставропигиальный (жен., в дер. Шамордино Козельского р-на, основан в 1884 как община, в 1901 преобразован в мон-рь, закрыт в 1918, возрожден в 1990), Клыкковский (муж., в с. Клыкове Козельского р-на, основан в 2001).

**Упраздненные:** козельский Вознесенский (жен., в Козельске, основан ранее 1499 (?), закрыт в 1764), жиздринский во имя Св. Троицы (муж., в г. Жиздра, основан ранее 1547, сгорел в 1760), Драгошанский Свято-Троицкий (муж., в с. Драгошань (Зимницы) Жиздринского у., основан ранее 1653, закрыт в 1764). Ист.: Материалы для географии и статистики России, собр. офицерами Генерального штаба. СПб., 1864. Т. 9: Калужская губ. / Сост.: М. Попрочкий. 2 ч.; *Быков В. П.* Тихие приюты для отдыха страдающей души: Лекции-беседы с портр. и рис. М., 1913; *Благословенная Оптина: Восп. паломников об обители и ее старцах.* М.; Козельск, 1998; *Письма великих оптинских старцев: XIX в. / Сост.: А. Д. Червяков.* М., 2001; *Амвросия (Оберучева), мон.* История одной старушки: Очерки из многолетней жизни одной старушки, которую не по заслугам Господь не оставлял Своею милостью и которая считала себя счастливой всегда, даже среди самых тяжелых страданий. [М., 2006]; *Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. / Сост.: мон. Марк (Хомич).* М., 2008. 2 т.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. СПб., 1862<sup>2</sup>; *он же.* Церковно-историческое описание упраздненных мон-рей, находящихся в пределах Калужской епархии. М., 1863; *он же.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 1876<sup>3</sup>; *он же.* История Церкви в пределах нынешней Калужской губ. и Калужские иерархи. Калуга, 1876; *Летопись Калужская от отдаленных времен до 1841 г. / Сост.: В. В. Ханьков; сообщ.: архим. Леонид (Кавелин).* М., 1878; *Рошефор Н. И., де.* Опись церк. памятников Калужской губ. // ЗОРСА. 1882. Т. 3. С. 293–343; *Преображенский М. Т.* Памятники древнерусского зодчества в пределах Ка-

лужской губ. СПб., 1891; *Историко-стат. и археол. описание ц. Вознесения Господня в г. Козельске (Калужской губ.) в связи с ист. сказанием о чудотворной Ахтырской иконе Божией Матери // Калужские Ев. Приб.* 1895. № 8. С. 187–197; № 9. С. 131–136; № 10. С. 165–171; *Азатит (Беловидов), архим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1900. Козельск, 2012; *Сахаров Н. В.* Школа Ф. В. и А. Ф. Вырских // В. А. Арцимович: Восп., характеристики. СПб., 1904. С. 446–466; *Казанская Амвросиевская жен. пуст. Калужской губ. при с. Шамордине и ее основатель оптинский старец иеросхим. Амвросий.* Калуга, 1908; *Малинин Д. И.* Калуга: Опыт ист. путеводаителя по Калуге и главнейшим центрам губернии. Калуга, 1912, 2004; *Николаев Е. В.* По Калужской земле: (От Боровска до Козельска). М., 1968; *Концевич И. М.* Оптина пуст. и ее время. Джорд., 1970. Козельск, 2013; *Ильинская А. В.* Судьбы шамординских сестер. М., 1999; *Калужский край, Козельский р-н: Этногр. очерки.* М., 1999. (Живая культура рос. провинции); *Безбородов А., прот.* Годы испытаний: История правосл. Церкви на Калужской земле с 1917 по 2000 гг. Калуга, 2001; *Луцко В. Г.* Козельское каменное изваяние: крест или болван? // Песоченский историко-археол. сборник. Киров, 2004. Вып. 5. С. 137–144; *Филинова Л. И.* Сельские храмы земли Козельской. Калуга, 2004; *Древний Козельск и его округа: Мат-лы исслед. Деснинской экспедиции ИА РАН.* М., 2005; *Оптина пустынь: Годы гонений / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский).* Козельск, 2007. Кн. 1; *Штепа А. В.* Социальное служение РПЦ в Калужской епархии: (2-я пол. XIX – нач. XX в.). Калуга, 2007; *Запальский Г. М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009; *Легостаев В. В., Шатохин А. В.* Храмы Жиздринского уезда. М., 2011; *Синодик священнослужителей, церковных старост, учителей, благотворителей и их семей / Сост.: В. В. Легостаев.* Калуга, 2013. Ч. 4: Жиздринский у., 1113–2013.

Г. М. Запальский

**КОЗЕЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Калужской епархии, названо по г. Козельску (ныне Калужской обл.), существовало между 1924 и 1931 гг. Было образовано в 1924 г., после закрытия *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.* (1923). 2 апр. 1924 г. собрание духовенства Козельского у. обратилось к патриарху Тихону с прошением создать К. в. и назначить на кафедру бывш. Енисейского еп. Иерофея (Афонина), служившего тогда в г. Никольске (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 75). Просьбу не удовлетворили. Единственным vicарием Козельским епископом был *Михей (Алексеев)*, ранее епископ Уфимский и Мензелинский, проживавший на покое в Оптиной пуст. После закрытия мон-ря еп. Михей поселился близ Козельска, в дер. Морозово, у родственницы покойной супруги. Кафедрой еп. Михея был Успенский

собор в Козельске. Тот факт, что в Козельске обновленцам (см. *Обновленчество*) не удалось образовать общины, является в немалой степени заслугой еп. Михея. Последние 10 лет жизни еп. Михей тяжело болел. Со смертью архиерея 16 февр. 1931 г. К. в. прекратило существование. 2 окт. 2013 г. была образована самостоятельная *Козельская и Людиновская епархия* в составе Калужской митрополии.

Лит.: *Алексеева В. Г., Антонов В. В.* «Будешь на родине моей архиереем»: Жизнеописание еп. Михея (Алексеева) // СПбЕВ. [1998]. Вып. 19. С. 46–51; *Лазарь (Кузьминский), мон.* Владыка оптинского духа: Оптинские связи еп. Михея (Алексеева) (1851–1931) // Москва. 2004. № 5. С. 230–236.

В. Г. Пидгайко

**КОЗЕЛЬЩАНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празднование 21 февр.), прославилась чудесами в 1881 г. в имении графов Капнистов Козельщина Кобелякского у. Полтавской губ. (ныне пос. Козельщина



Козельщанская икона Божией Матери (Козельщинский Рождества Пресв. Богородицы мон-рь)

Козельщинского р-на Полтавской обл., Украина). Чудотворные свойства К. и. сразу получили широкую известность, о чудесах оставлены свидетельства мн. очевидцев, но точных сведений о происхождении иконы нет. Существует 2 версии ранней истории образа, обе носят легендарный характер. Наиболее известна версия, восходящая к фамильному преданию графов Капнистов, которым в XIX в. принадлежала икона. Из записей гр. В. И. Капниста (внук поэта и драматурга В. В. Капниста) следует, что ранее образ был святыней одной из фрейлин «Государыни». Фрейлина происходила «из какого-то итальянского рода» и была





*Козельщанская икона Божией Матери  
(Козельщинский  
Рождества Пресв. Богородицы мон-рь)*

обвенчана в С.-Петербурге «по желанию Государыни» с запорожским казаком полковым писарем Сиромахой, который числился начальником штаба у наказного гетмана П. Л. Полуботка (Сказание. 1999. С. 98). Эта милость была оказана казаку за то, что он не поддержал стремление Полуботка к расширению самоуправления Малороссии. Казаку был также дарован участок земли в Запорожье «между реками Ингулом и Вербовой», куда он отбыл с молодой супругой, взявшей с собой икону. Упоминаемые исторические реалии позволяют предположить, что данные события могли происходить с 1723 (призвание Полуботка имп. Петром I в С.-Петербург) до 1761 г. (конец правления имп. Елизаветы, возможно, она названа в тексте «Государыней»). Упоминание италянина стало одним из оснований для того, чтобы связать икону с Италией. Наследство Сиромахи перешло по жен. линии к его внуку П. И. Козельскому († 1879), полковнику, отставному лейб-гвардии Гродненского Гусарского полка, владельцу имения Козельщина. От него же стала известна другая версия возникновения иконы. Ее услышал в 1863 или 1864 г. дворянин В. Ган (в 1909 письменно изложил первой игумении Козельщанского мон-ря Агнии — Архив игум. Козельщанского мон-ря Феофании (Зоновой (Зон)), Троицкая Симеонова обитель милосердия, пос. Саракташ Оренбургской обл.; опубл.: Предание о Козельщанской иконе Божией Матери / Подгот.: И. Земскова // Правосл. духовный вестн. Оренбург, 2012. № 1/2 (61/62). С. 110–113). Козельский сообщил, что икону в 10-х гг. XIX в. ему прислала из Херсонской губ. в Козельщину мать Прасковья Дмитриевна (урожд. Сиромаха), вышедшая замуж за казака Козельца. Вручил фамильную драгоценность доверенный его матери Омелька. Он же передал историю иконы, в которой ее обретение было связано с событиями, отстоящими от времени жизни казака Сиромахи на столетие, — со знаменательной для запорожского казачества операцией 1624 г. на Босфоре. Легендарный характер рассказа Омельки о набегах казаков на К-поль (подожгли город с 8 сторон, освободили христиан, завладели изрядной добычей и т. п.) подчеркивает и эпизод, как «один из запорожских реестровых казаков, вор-

вавшись вместе с другими в... Софиевский собор, рубя и убивая молившихся там турок, в пылу свалки нечаянно рукою наткнулся на висевшую на стенке... икону и, завладев ею, представил... в числе прочей отбитой у турок добычи» (Там же. С. 113). Тем не менее в русско-тур. военной кампании среди казаков, отличившихся в сражениях и представленных к повышению звания в 1790 г., упоминается имя секунд-майора Дмитрия Сиромахи (Сб. ист. мат-лов по истории Кубанского казачьего войска / Изд.: И. И. Дмитренко. СПб., 1896. Т. 2. С. 42–45). Др. сведения В. Гана также ошибочны. Так, он указывает, что икона и имение Козельщина были отданы в приданое старшей дочери Козельского, вышедшей замуж за гр. В. И. Капниста. Однако супругой гр. Капниста была Софья Михайловна Остроградская, дочь видного математика, академика С.-Петербургской АН. В сер. — кон. 50-х гг. XIX в. имение Козельщина, расположенное недалеко от родового села Остроградских, отошло ей по дарственной от Козельского (Сказание. 1999. С. 97).

В семье Капнистов икона явила свое первое чудо исцеления. Старшая графская дочь Мария училась в Полтавском ин-те благородных девиц. В марте 1880 г., на Масляной неделе, семья получила весть о недомогании девицы, которая подвернула ногу. Харьковские доктора диагностировали вывих и дали соответствующие предписания. Однако улучшение не наступило, и спустя полтора месяца у Марии искривилась др. нога. Больную отправили на лечение на Кавказ, затем в Москву

на консультацию к врачам, наконец, приняли решение показать парижскому проф. Ж. М. Шарко. Ожидая приезда профессора в Москву, графиня с дочерью отправилась в свое имение в Малороссию. 21 февр. 1881 г. граф вызвал их телеграммой обратно в связи с приездом Шарко. Начались приготовления к отъезду в Москву. О дальнейших событиях сохранились свидетельства самой Марии Владимировны (по мужу Армашевской), к-рые она в 1920 г., незадолго до своей кончины, сообщила прот. А. П. Введенскому: «Мама... приносит мне образ Божией Матери и говорит: «...вот наш фамильный образ. И в нашей семье живет такое предание: если кто из больных приложится к образу и почистит его, тот обязательно выздоровеет». Я образ... взяла и полотенцем отерла его и, усмотревшись в лик Божией Матери, стала молиться: «Пречистая Богомати! Я — калека. Мне горькая жизнь уготована. Возьми меня к Себе или восстави от одра болезни». В один миг сильная боль, появившаяся в позвоночнике, заставила меня закричать и лишила меня сознания. Все сбежались на мой крик. Я вскоре очнулась и почувствовала, что ко мне вернулась способность владеть ногами» (Письмо прот. А. П. Введенского мон. Антонии (Н. М. Желтовской). 1953 г.; *Жук, Сердюк*. 2004. С. 7–10; Электр. ресурс: [www.vvedensky.com/razd\\_103](http://www.vvedensky.com/razd_103)). По приезде в Москву Марию осмотрели прежде лечившие ее доктора, а также проф. Шарко, все констатировали факт исцеления, отказавшись объяснить его с научной т. зр. (копии медицинских документов стали приложением к Сказанию: Сказание. 1999. С. 100–103. Прил.). В письме сестре гр. Капнист сообщил, что «религиозная Москва, заслышав о чуде от святой иконы» моментально отозвалась желанием «поклониться святыне», буквально засыпав просьбами об этом семью, поселившуюся в гостинице «Лоскутная» (находилась на пересечении улиц Охотный Ряд и Тверской). По благословению Алексея (Лаврова-Платонова), еп. Дмитровского, vicария Московской епархии, в нач. марта 1881 г. икона была выставлена для поклонения в храме, куда приходили «тысячи молящихся... толпы давили друг друга за клочок ваты от иконы или за каплю святой воды» (Там же. С. 15). Были зафиксированы первые случаи



исцеления. Происшедшее сильно повлияло на религ. чувства графа и его семьи.

По возвращении Капнистов в имение Козельщина из-за притока народа, желавшего увидеть икону, хранить образ дома стало невозможно. По благословению архиеп. Полтавского и Переяславского Иоанна (Петина) в саду имения гр. Капнист построил временную часовню, куда 23 апр. 1881 г. была перенесена икона. Службу перед ней, чередуясь, совершали 2 священника. 21 мая того же года гр. Капнист получил 1-е заверенное подписями письмо о чуде от иконы: мещанин М. К. Миргородский из селения Солоница Кременчугского у. сообщал об исцелении от падучей своего 10-летнего сына. Неск. подобных писем было получено только в течение июня. 4 июля в Козельщину прибыла комиссия для исследования чудес от иконы. Отчет о результатах дознания был отправлен на рассмотрение епархиального начальства (Сказание. 1999. С. 21–27). Всего с июня 1881 по июнь 1889 г. было отмечено 48 письменно заверенных случаев исцеления от К. и. Значительные денежные пожертвования сделали возможной скорую постройку храма. Закладка первого камня ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы была совершена 8 сент. 1881 г., спустя год освятили храм. Однако икона была перенесена из часовни в храм (находился почти в полукилометре от имения) только 3–4 июня 1886 г., после учреждения указом Синода при Богородице-Рождественском храме общины. Впосл. община была возведена в степень нештатного общежительного *Козельщинского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* (Указ Синода от 31 окт. 1890).

После закрытия мон-ря в 1929 г. К. и., к-рую хранили в специальном сейфе в нише, игум. Олимпиаде II (Вербецкой или Вербицкой) удалось тайно вынести из храма и спрятать в монастырском скиту Обиток близ с. Потоки на берегу р. Псёл (в 28 км от Козельщины). До 1932 г. образ находился в скиту, затем сохранялся сестрами обители в частном доме в Кобеляках, там К. и. пребывала и в период, когда сестрам представилась возможность вернуться в обитель (1941–1949). В послевоенное время до возобновления мон-ря икона хранилась в Киеве на квартире, где жила мон. Агапита, затем мон. Анфи-

са. В конце февр. 1993 г. митр. Полтавский и Миргородский Филипп (Осадченко, в то время игумен), свящ. Петр Дурко, игум. Ираида (Кравцова) сопровождали К. и. из Киева в родную обитель. На пути следования иконы останавливались для поклонения верующих в Троицком и Успенском храмах в Кременчуге, в Никольском храме в Комсомольске Полтавской обл. В каждом храме соборно служили водосвятные молебны с чтением акафиста. Вечером 23 февр. 1993 г. икона прибыла в Козельщинский мон-рь.

К. и. написана маслом на доске небольшого формата (34,5×23,5 см; размер, указанный в Сказании — 8×6 вершков, т. е. 35,5×26,7 см). Первая серебряная массивная риза была возложена на икону, возможно, Прасковьей Козельской (Сказание. 1999. С. 98). В 1881 г., после исцеления Марии Капнист, для К. и. была изготовлена позолоченная с эмалью рамка (10×8 вершков, т. е. 44,4×35,5 см) в Москве у А. М. Постникова «в серебряном ряду на Никольской» ул. (в Никитниковом пер.?). После 1884 г., но до 90-х гг. XIX в. был изготовлен серебряный позолоченный оклад с драгоценными камнями и жемчугом, к-рый возлагали на икону в дни больших церковных праздников (Сказание. 1999. Примеч. 3. С. 19). Икона не исследовалась. Гипотеза об итал. происхождении К. и. охотно рассматривалась в публикациях с кон. XIX в. в связи с тем, что ее иконография и живопись напоминают «итальянских мадонн». В то же время деревянная основа, композиция, стилистические особенности иконы близки к исполнению Богородичных образов XVIII — нач. XIX в. В пользу поздней датировки свидетельствует ориентированная на академическую живопись светотеневая моделировка формы, в частности личного письма. Возможно, К. и. была создана по западноевроп. образцу местным мастером. Пресв. Богородица изображена сидящей, по колену, левой рукой придерживает полудлежащего у Неё на коленях Младенца Христа. В положении правой руки Божией Матери прочитывается молитвенный жест, в то же время Она едва прикасается кистью к правой ручке Сына, в которой Он держит крест (т. н. лат. формы, 4-конечный, на высоком основании), словно прикрывает Его. В позе Богомладенца художник сделал попытку пере-



*Козельщанская икона Божией Матери в ц. Рождества Пресв. Богородицы Козельщинского мон-ря*

дать детскую непосредственность: левая ручка откинута, в сложном ракурсе ножек отмечается намек на движение. Божия Матерь облачена в хитон и мафорий, украшенный 8-конечными звездами, свободными складками спадающий с головы (под ним просматривается плат), Младенец — в длинный хитон. В левом нижнем углу композиции видна часть стола, на нем небольшая чаша (на плоском основании) и ложечка — мотив кормления матерью своего дитя, приобретший на иконе знак выражения радости, которую Богородица принесла миру: «Радуйся, Чаше, черпающая радость!» (Акафист. Икос 11); на списках К. и. чаша изображается в виде потира, тем самым акцентируется тема жертвенного приношения. По-видимому, живопись иконы поновлялась, особенно светло-оливковый фон со светлыми контурами нимбов и традиц. надписями («MP: ΘΣ» и «IC: XC»), что затрудняет ее датировку. Серебряный с позолотой и эмалью оклад был создан в Москве; голова Божией Матери увенчана короной из камней и украшена бисерным венком. В наст. время К. и. находится в киоте (изготовлен в 2005) в левом приделе храма Рождества Пресв. Богородицы. Перед ней совершается ежедневное чтение Акафиста (Служба и Акафист предположительно были составлены в кон. XIX — нач. XX в. в Красногорском Покровском жен. мон-ре), а по воскресным дням молебное пение. После возвращения в обитель К. и. вывозилась для молитвенного предстояния в Кременчуг и Комсомольск.



**Списки.** Стремительный рост почитания К. и., к-рая после пребывания в Москве стала известной по всей России, обусловил появление мн. списков. В 1888 г., еще до возведения Козельщинской общины в мон-рь, была создана школа иконописания (существовала до закрытия мон-ря в 1929); не исключено, что нек-рые списки К. и. были монастырского письма. С Козельщинским мон-рем связан чтимый список, который при закрытии обители в 1949 г. был вывезен игум. Феофанией и насельницами в свт. *Николая Чудотворца Лебединский жен. мон-рь*. После закрытия Лебединского мон-ря в 60-х гг. XX в. монахини перевезли икону в Красногорский Покровский мон-рь близ Золотоноши (из этой обители вышла 1-я начальница общины, вполн. игумения Козельщинского мон-ря Олимпиада I (Дмитриева)); в наст. время икона пребывает в Покровском храме.

Распространению изображения К. и. способствовало его типографское тиражирование. Так, спустя 11 лет после прославления появилось литографическое воспроизведение иконы, достаточно точно передающее ее особенности: 21 февр. 1892 г. датировано разрешение С.-Петербургского духовного цензурного комитета на выпуск К. и., «приготовленных хромолитографским способом» на бумаге одесской типографией и хромолитографией Е. И. Фесенко. На изображении имеется отметка, что «издание принадлежит Рождество-Богородичному Козельщанскому женскому монастырю». К. и. вошла и в каталог хромолитографий за 1904/05 г. издания Ильинского скита Русского Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне (отпечатаны на подворье мон-ря в Одессе; первое издание — 1898). Подобные оттиски наклеивали на доски и использовали в качестве икон.

Одной из самых почитаемых святынь гомельского Никольского монастыря в Белоруссии является список К. и., который был вручен архим. Антонию (Кузнецову; в 1994/95–2006 наместник Никольского монастыря) настоятельницей Козельщинской обители игум. Феофанией († 1968). В наст. время икона в серебряном позолоченном окладе, украшенном цветными эмалью и сканью (см.: ПЭ. Т. 12. С. 15), находится над царскими вратами Никольского храма и опускается для поклонения по-

сле богослужения. Ежедневно в среду перед иконой совершается акафистное пение.

Никольскому жен. мон-рю в с. Городок Ровненской обл. список К. и. был принесен в дар от Киево-Печерской лавры ее наместником митр. Вышгородским и Чернобыльским Павлом (Лебедем). День прибытия иконы в Городок (11 янв. 2000) стал для Николаевского мон-ря важным событием, по благословению архиеп. Ровненского и Острожского Варфоломея (Ващука) в этот день было установлено местное празднование К. и. В обители икона получила эпитет «Милосердная» по молитвенной надписи на окладе «Мати Божия Милосердная, спаси нас». В наст. время икона пребывает в монастырском храме прор. Илии в отдельно стоящем киоте.

В честь Козельщанской иконы Божией Матери построен храм в Донецке (6 окт. 2007 состоялась закладка, 6 марта 2013 — освящение). Там находится список кон. XIX — нач. XX в., переданный в 2005 г. в дар общине архим. Елисеем (Ивановым) (ныне архиепископ Изюмский и Купянский).

Список К. и. в Успенском соборе Хельсинки является одной из самых почитаемых икон Финляндии. История иконы связана с прав. Иоанном Кронштадтским. Так, семья Кравотинских из Выборга отправила к о. Иоанну свою старшую дочь с просьбой прибыть к ним, чтобы помочь неизлечимо больной младшей дочери Анне. О. Иоанн смог лишь заочно помолиться о больной и передать ей свое благословение — список К. и. Вскоре после появления в семье иконы и отслуженного перед ней молебна Анна выздоровела. Кравотинские сочли недостойным оставлять чудотворный образ у себя дома и передали его в ц. Успения Пресв. Богородицы на о-ве Сорвали (ныне в черте Выборга), мн. верующие приходили к иконе. Перед иконой служились молебны, прихожане носили икону в свои дома для молитвы; тогда же появилась шитая золотыми нитками риза и первые приклады — драгоценные пожертвования образу, из которых изготовили золотую раму. Традиция принесения прикладов к иконе продолжилась и на новом месте, после того как во время Великой Отечественной войны икона была перевезена в Хельсинки и помещена в Успенский собор. Малень-

кая по размерам икона покрыта шитой жемчужной ризой и вставлена в большой киот, вокруг нее размещены многочисленные приклады (кресты, медальоны, драгоценные украшения). Летом 2010 г. икона вместе с драгоценными пожертвованиями была украдена из собора, но уже в февр. 2011 г. ее местонахождение



*Козельщанская икона Божией Матери в Успенском соборе в Хельсинки*

в тайнике в лесу указал сам раскаявшийся похититель, и образ был возвращен в храм. В нач. 2013 г. финская правосл. община доставляла икону из Хельсинки для поклонения в Таллин, Тарту и Пярну. Список К. и. «в меру» чудотворной (35,5×26,5 см), вывезенный с Валаама, указан в описи Нововалаамского монастыря 1940 г. (АФВМ. Bd. 15. Л. 35(69). № 795).

О широком распространении почитания К. и. свидетельствуют ее многочисленные списки, созданные в разных художественных центрах на рубеже XIX и XX вв. Нек-рые были выполнены ведущими иконописцами и владельцами мастерских Москвы и С.-Петербурга, напр. икона в серебряном со сканью окладе нач. XX в., изготовленная на московской фабрике Г. М. Сбитнева (ГМИР; см.: Серебряная кладовая Музея истории религии. СПб., 2004. С. 48–49), образ, написанный В. П. Гурьяновым (частное собрание). Так, в традиц. иконописной стилистике, по-видимому в Мстёре, исполнена икона из коллекции ЦМиАР: пропорции фигур немного удлиненные, отсутствуют едва уловимый наклон головы Богородицы и поворот лица Младенца к зрителю, зато сохранились такие особенности извода, как разделенные на прямой пробор волосы Богородицы, темно-красный мафорий со звездами, 4-конечный крест



и лжица, отложной воротник и немало приподнятая рубашка на левой ноге Младенца, светлый плат под Его фигурой. На 2 золотофонных иконах (ГТГ, частное собрание; см.: Чудотворный образ: Иконы Богоматери в Третьяковской галерее / Авт.-сост.: А. М. Лидов, Г. В. Сидоренко. М., 2001. С. 90–91. Кат. 43) воспроизводятся пропорции, цветовое решение и детали рисунка оригинала, даже форма чаши на столе. Наиболее близким к чудотворной иконе по иконографии и стилю является список из ц. Ризоположения на Донской ул. в Москве. К группе колористически точных повторений относятся также иконы и иконы-хромолитографии из экспозиции Художественно-мемориального музея И. Е. Репина в Чугуеве, кафедрального Благовещенского собора в Харькове, Марфо-Мариинского мон-ря в Белгороде, частного собрания в Москве. Небольшим паломническим образом является икона из частного собрания (*Цодикович В. К.* Традиции народной культуры и сюжетообразование в рус. иконописи, парсуне, пластике 14–20 вв. Ульяновск, 2010. С. 113, 582. Ил. 112. Кат. 455).

Др. группа икон (вероятно, восходит к одному из чтимых списков) отличается от первообраза колоритом: мафорий Богоматери синего цвета, платье теплых оттенков. На сравнительно ранней и большой иконе из кафедрального Благовещенского собора в Харькове фигуры представлены ниже колен, рубашка Богомладенца и плат почти белые, на столике высокий потир, на темном фоне сонм херувимов. Большого формата образ письма палестинского мастера из Троицкого собора Русской Духовной Миссии в Иерусалиме необычен: одеяния голубых и белых тонов, стол и фон золотые с типичным для местной иконописи орнаментом (*Зеленина Я. Э., Белик Ж. Г.* Первые рус. храмы в Иерусалиме: Троицкий собор и церковь мц. Александры: История создания, худож. убранство. М., 2011. С. 128). Скорее всего икона была заказана в Иерусалиме паломником, пожелавшим оставить на Св. земле список святыни из родных мест. Целый ряд произведений этой группы был создан иконописцами, работавшими на укр. и южнорус. землях: использование приемов академического письма сочетается с чертами народного примитива, как на иконах из ц. Успения Пресв. Бого-

родицы Марфо-Мариинского монастыря в Белгороде, из Омского обл. музея изобразительных искусств им. М. А. Врубеля (Сибирская икона: Альбом. Омск, 1999. С. 114, 255. Ил. 75). На одной из икон из собрания Художественно-мемориального музея И. Е. Репина в Чугуеве на голове Божией Матери белый плат, фон темный. Нек-рые оклады из фольги на списках К. и. изготавливались, возможно, в мастерских «иконообдельщиц» слободы Борисовка Курской губ. (Харьковский исторический музей). Один из дешевых окладов украшен по кайме мафория полосой из драгоценных камней (ц. арх. Михаила в Торжке). Близкий композиционно к К. и., рельефный, с остатками раскраски образ Богоматери XIX в. находился в собрании частного музея «Духовные сокровища Украины» в Киеве (фигура Младенца обнажена, стол и крест в Его руке отсутствуют). Эта икона свидетельствует о распространении в Украине подобного извода, вероятно, еще до прославления К. и.

Списки К. и. имеются также в Троицком кафедральном соборе в Днепрпетровске, в Горненском мон-ре близ Иерусалима и т. д.

Ист.: *Николай II, имп.* Дневник. Берлин, 1923. П., 1980. С. 147; Таврические Ев. 1881. № 13–14; Сказание о явлении и чудесах козельщанской иконы Пресв. Богородицы с прил. акафиста. [М.], 1999.

Лит.: [Выписка из протокола заседания Физико-мед. об-ва] // Москва. вед. 1881. 16 марта; *Гагришкис С. Ф., прот.* Козельщанский образ Божией Матери. Полтава, 1884<sup>8</sup>; [он же]. 4 июня 1886 г., или день открытия при Козельщанской Рождество-Богородичной ц. жен. общины, и слово на литургии по сему случаю в той же церкви произнесенное. Полтава, 1886; *Ковалевский А. Ф.* Путешествие богомольца в Козельщину и в Киев. М., 1884; СУРП. 1885. № 57; *Победоносцев К. П.* Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода по ведомству правосл. исповедания за 1885 г. СПб., 1887. С. 190; Открытие школы при Козельщанской общине в Полтавской губ. // ПриблВед. 1889. № 2. С. 42; Козельщанский Рождество-Богородичный мон-рь Полтавской епархии. М., 1895; Цельбоносная Козельщанская икона Божией Матери / Сост.: А. И. Корольков. М., 1895; Козельщанская икона Божией Матери. М., 1900; *Вольнец А., псевд. (Литранди А. П.)* Божий уголок // Моск. вед. 1903. № 166. 19 июня; Вечная память почившим! [Феодания (Зонова), игум., бывш. настоятельница Козельщанского мон-ря Полтавской епархии] // ЖМП. 1969. № 6. С. 21; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 167; *Жук В. Н., Сердюк Г. Д.* Перлина Козельщани: Сторінки з історії Козельщанського Різдва Богородиці жіночого мон-ря. Полтава, 2004<sup>2</sup>; Чудотворные и местночтимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие. К., 2004. С. 206–207.

Э. В. Шевченко,

прот. Георгий Бруско, Я. Э. З.

**КОЗЕЛЬЩИНСКИЙ** (Козельщанский) **В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Кременчугской и Лубенской епархии УПЦ), находится в пос. Козельщина Козельщанского р-на Полтавской обл. (Украина). Основан в 1885 г. первоначально как жен. община гр. В. И. Капнистом (внуком известного поэта и драматурга В. В. Капниста) в с. Козельщина Кобеляцкого у. Полтавской губ.— родовом имении его супруги гр. С. М. Капнист (урожд. Остроградская; † 1861). 21 февр. 1881 г. их старшая дочь, девица Мария Владимировна († 1921), исцелилась после молитвы перед родовой святыней *Козельщанской иконой Божией Матери*. По благословию Полтавского и Переяславского архиеп. Иоанна (Петина) гр. Владимир Иванович устроил в саду Козельщанского имения временную часовню, в к-рую 23 апр. 1881 г. перенес чудотворный образ, украшенный позолоченной рамкой с эмалью (Москва, 1881). Ежедневно 2 священника, чередуясь, совершали перед иконой молебны с акафистом Божией Матери. По воспоминаниям, «хор певчих, устроенный графиней Софьей Михайловной Капнист, стройно пел священные песни; сам граф почти что постоянно присутствовал среди народа и с помощью полиции устанавливал порядок при целовании народом святого образа». К чудотворному образу приходило множество богомольцев, совершались исцеления, порой тяжелобольных везли на подводах, несли и вели под руки. 4 июля того же года в Козельщину прибыла комиссия для исследования чудес от иконы. 8 сент. 1881 г., в праздник Рождества Пресв. Богородицы, по благословию оптинского старца прп. *Амвросия (Гренкова)* в полукилометре от имения был заложен 1-й камень в основание буд. церкви. Храм Рождества Пресв. Богородицы с приделом во имя равноап. Марии Магдалины и колокольней возвели на средства графа и многочисленные пожертвования. 7–9 сент. 1882 г. состоялось его освящение, которое возглавил архиеп. Иоанн. В 1883 г. при церкви имелись квартира для причта, помещения для богомольцев, больница и аптека. В 1884 г. причт состоял из настоятеля-протоиерея, священника, диакона и 2 псаломщиков, один из к-рых являлся и регентом хора.





1 марта 1885 г., после ходатайства гр. Капниста, Синод благословил учредить при Богородице-Рождественском храме общину с больницей, богадельней и школой. 29 апр. того же года указом Синода начальницей общины стала мон. Олимпиада (Дмитриева Елена Андреевна; † 1915). 3–4 июня 1886 г. мон. Олим-



пиада с 20 послушницами прибыла в Козельщину из Красногорского Иоанно-Богословского мон-ря Золотоношского у. Полтавской губ.; состоялись торжественное открытие общины, которое возглавил Полтавский еп. Иларион (Юшенев), а также перенесение Козельщанской иконы из часовни в церковь. К нач. 90-х гг. XIX в. был изготовлен серебряный позолоченный оклад с драгоценными камнями и жемчугом, к-рый возлагали на икону в дни больших церковных праздников.

В 1887–1888 гг. в обители были построены каменные странноприимный корпус для бедных богомольцев, дом церковного причта, ограда, а также 2-этажный келейный корпус (1887–1890) с зимней домовою церковью. 21 окт. 1890 г. еп. Иларион освятил левый придел во имя мц. Елисаветы, а 15–16 февр. 1891 г. — всю церковь в честь Преображения Господня и правый придел — во имя свт. Николая Чудотворца. Архиерею сослужили настоятель полтавского в честь Воздвижения Креста Господня муж. мон-ря архим. Виталий, ректор Полтавской ДС, кафедральный протоиерей и др. Преображенский храм примыкал к центру вост. фасада келейного корпуса, основная его часть высокая, с 2-ярусными фасадами, в плане представлял собой равноконечный крест; в углах этого креста — одноярусные пристройки, приближающие общий план сооружения к квадрату; приделы храма расположены в 2 зап. пристройках, и входы в них сделаны прямо из корпуса.

В 1888 г. при общине основана иконописная школа, 1-м учителем к-рой стал мастер Г. М. Глущенко, крестьянин из дер. Карловка Кобелякского у. Полтавской губ. Одновременно устроили 2-классную церковноприходскую женскую школу с б-кой. К кон. XIX в. в школе обучались ок. 60 чел.; при ней имелось общежитие на 30 девочек; бедные дети и сироты состояли на полном содер-

*Козельщинский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь. Фотография. 2011 г.*

жании общины. В школе помимо общеобразовательных предметов девочкам преподавали основы кулинарии, рукоделие и рисование. 17 окт. 1888 г. мон. Олимпиада ходатайствовала перед еп. Иларионом об учреждении при обители одноклассной церковноприходской школы для мальчиков — в «ознаменование особенной милости Божией, сохранившей жизнь» имп. Александра III с семьей при крушении поезда на ст. Борки. 21 нояб. того же года еп. Иларион прибыл в К. м. на открытие муж. школы, назначив законоучителем священника.

Указом Синода от 31 окт. 1890 г. община была возведена в степень нештатного общежительного мон-ря «с оставлением при нем причта в составе трех священников, двух диаконов и двух псаломщиков». 17 февр. 1891 г. состоялось торжественное открытие К. м., литургию и водосвятный молебен возглавил Полтавский еп. Иларион в сослужении полтавского архим. Виталия, 6 протоиереев, 3 священников, 2 иеромонахов. Среди гостей были настоятельницы Белгородского девичьего мон-ря игум. Людмила, Орловского жен. мон-ря игум. Моисея, а также Красногорского Иоанно-Богословского мон-ря игум. Олимпиада, 1-я начальница Козельщинской общины.

Первой настоятельницей К. м. стала игум. Агния (Щербачова Александра Николаевна), к-рой ранее митр. Московский и Коломенский свт. Филарет (Дроздов) предсказал: «Будет игуменьей». К 1891 г. в обители проживали более 100 сестер. Вскоре К. м. возглавила игум. Олимпиада I (Дмитриева), бывш. настоятельница Красногорского мон-ря. К. м. располагал

капиталом в 50 тыс. р., собранным и переданным гр. Капнистом, и 80 дес. 1850 кв. саж. пахотной и усадебной земли, подаренными его супругой. В том же году мон-рю был пожалован хутор с 20 дес. земли. В нач. XX в. недалеко от К. м., в Кременчугском у., на берегу р. Псёл, находилась монастырская дача-скит Обиток (Обиточек) с ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (близ мест. Потоки Кременчугского у. Полтавской губ.). В скиту проживали ок. 15 сестер.

25 июля 1900 г. было освящено место для постройки каменного монастырского собора, 10 окт. того же года еп. Иларион совершил его закладку (автор проекта — полтавский епархиальный архит. С. В. Носов). Работами по строительству храма руководил подрядчик В. Таранушенко. Из Кременчуга по железной дороге доставили серый гранит для фундамента, из Москвы — кровельное листовое железо. Монастырский кирпичный завод увеличил производство кирпича. Только в 1904 г. 16 рабочих изготовили 297 тыс. штук кирпича. 4–5 мая 1904 г. обитель посетили имп. Николай II и вел. кн. Михаил Александрович, поклонились Козельщанскому образу Божией Матери, пожертвовали крупную сумму на убранство строящегося собора и 500 р. — на монастырские школы.

23–24 июля 1906 г. собор был освящен в честь Рождества Пресв. Богородицы, приделы — во имя равноап. Марии Магдалины и св. Олимпиады К-польской. Семикупольный собор, крестообразный в плане, имел в длину 37 м, в ширину — 30,5, в высоту (с крестом главного купола) — 38 м. С зап. стороны собор соединялся с колокольней. С 3 сторон имелись входные порталы с гранитными ступенями. Главный портал с зап. стороны открытый, под железным навесом, а боковые сделаны в виде тамбуров с 3 дверями в каждом. С зап. стороны у входа в собор крепились 2 мраморные доски с надписями о посещении собора в 1904 г. имп. Николаем II и о сооружении храма в 1900–1906 гг.

По инициативе игум. Олимпиады I в храме был установлен иконостас, изготовленный в мастерской Э. Р. Мещони в Ростове-на-Дону из белого мрамора, а колонны и призматические вставки на фризах и панелях выполнены из зеленого бразильского оникса. Арка над царскими вратами





Собор в честь  
Рождества Пресв. Богородицы  
Козельщинского мон-ря.  
Фотография. 2010 г.

имела мозаичный декор. Медные позолоченные царские врата и боковые двери украшал узор чрезвычайно тонкой работы. Все 89 икон иконостаса были написаны в Москве, в мастерской В. П. Гурьянова. Балюстрада с солеей была изготовлена из белого мрамора и оникса. С зап. стороны по всей ширине собора были устроены хоры, укрепленные на двуглавых балках, снизу они поддерживались 2 железными столбами. Собор освещали 4 бронзовых паникадила: 2 крупных — на 52 свечи и 2 меньших — на 20 свечей каждый. В целом внутреннее убранство собора оформлено по проекту киевского худож. Н. И. Мурашко. После сооружения нового храма старая Богородице-Рождественская ц. (1882) была разобрана и перенесена в Екатеринославскую губ.

За труды по сооружению собора игум. Олимпиада была награждена крестом с бриллиантовым украшением. Др. важным делом игумении стала прокладка водопровода. Сестрам и многочисленным паломникам требовалось значительное количество питьевой воды. В 1905 г. приглашенный инженер Погорелко разработал оригинальный проект с использованием ветряного двигателя и соорудил водопровод. В мон-ре построили также каменную столярную мастерскую (1904–1906), кирпичные дом на скотном дворе (1905), овин (1906), 2-этажное помещение в юж. части двора, включавшее кельи, иконную и прокурную лавки (1908), деревянный дом для больницы, 2-этажный каменный корпус для мужской школы и аптеки (1909), прачечную (1911).

Во время русско-японской войны 1904–1905 гг. при К. м. был открыт лазарет на 10 коек. Больные и раненые находились на полном содержании мон-ря, за ними ухаживали сестры милосердия. С началом первой мировой войны К. м. открыл в помещении гостиницы лазарет на 40 коек. За пациентами ухаживали 17 медсестер и 18 послушниц. Дважды в неделю лазарет посещали врач и 2 фельдшера. На содержание лазарета только с окт. 1914 по окт. 1915 г. обитель истратила 5148 р. 25 к., кроме того, приобрела лекарств и медицинского инвентаря на 4 тыс. рублей. Насельницы шили для солдат белье, теплую одежду.

В 1908 г. в К. м. проживали 14 монахинь и ок. 70 послушниц. В апр. 1915 г. обитель возглавила игум.

Олимпиада II (Вербецкая (Вербицкая); 1875 — 2 июня 1938). Она поступила в К. м. в 1904 г., 17 мая 1915 г. Полтавским и Переяславским еп. *Феофаном (Быстровым)* пострижена в монашество, 2 марта 1916 г. возведена в сан игумении. Мать настоятельницы, Мария Федоровна, в 1917 г. приняла постриг в К. м. с именем Афанасия, отец скончался в схимническом постриге в одном из киевских мон-рей.

В авг.—сент. 1917 г. крестьяне Бригадировской и Хорошковской волостей самовольно захватили 97 дес. монастырской земли. В нач. 20-х гг. XX в. земли и часть имущества монастыря национализировали. Осенью 1929 г. К. м. был закрыт, постройки переданы совхозу «Комбикорм» и школе. В Богородице-Рождественском соборе устроили театр, мрамор с иконостаса использовали для хозяйственных нужд, отдельными его кусками мостили дорожки во дворе; на иконных досках с оборотной стороны писали портреты передовиков производства. В 30-х гг. XX в. в келейном корпусе находились школьные классы, в др. постройках — амбулатория, больница, электростанция, общежитие для служащих, столовая и т. д. В это же время в одном из монастырских помещений размещалась редакция газеты, в к-рой начинал работать буд. писатель Олесь Гончар († 1995). Считается, что впечатление от Богородице-Рождественского храма нашли отражение в его романе «Собор» (1968) и др. произведениях.

По преданию, перед упразднением К. м. на образе Божией Матери, находившемся на монастырских св. воротах, выступили «кровяные слезы». Власти, чтобы не распространялись слухи о чуде, принуждали игум.

Олимпиаду II подписать документ с утверждением: на иконе краска, а не кровь. За отказ поставить подписи свящ. Илиодор Данилевский, инокиня Феофания (Зонова (Зон) Елизавета Васильевна) и послушница Анна Николаевна Богаевская были сосланы на Урал. Мон. Феофанию вскоре освободили, свящ. Илиодор вернулся из ссылки в 1931 г., а судьба Богаевской неизвестна. Ок. 1930 г. игум. Олимпиада с сестрами переселилась в скит Обиток, настоятелем и духовником к-рого стал архим. сщмч. *Александр (Петровский)*; в посл. архиепископ Харьковский). В 1932 г. скит был закрыт, архим. Александр уехал в Киев. В 30-х гг. XX в. игум. Олимпиада нек-рое время тайно квартировала у знакомых в Полтаве на ул. Фрунзе, 27 февр. 1938 г. была арестована Полтавским областным управлением НКВД по сфабрикованному делу об «участии в антисоветской фашистской повстанческой организации», 18 марта отправлена в тюрьму. 23 апр. 1938 г. над игуменией и др. бывш. церковнослужителями, арестованными в февр.—марте, состоялся суд. Игум. Олимпиада и еще ок. 40 чел. Особой тройкой УНКВД по Полтавской обл. были привлечены к уголовной ответственности по статьям 54–8, 54–10 (ч. 1) и 54–11 УК Украинской ССР. 2 июня 1938 г. игумения была расстреляна, 22 июня 1990 г. решением прокуратуры Полтавской обл. реабилитирована «из-за отсутствия состава преступления».

С кон. 1939 г. на территории К. м. размещалась временная тюрьма, в к-рой содержались, в частности, плененные в сент. 1939 г. польские офицеры, заключенные из Молдавии и с Буковины. Под сводами храма в неск. ярусов располагались деревянные нары. В авг. 1941 г. заключенных спешно вывезли на восток, а освободившееся помещение заняли части Красной Армии и 692-я база аэродромного оборудования.

С сент. 1941 г., после захвата Козельщины нем. войсками, в монастырском соборе размещался главный штаб 1-й танковой группы оккупантов. Вероятно, в кон. того же года К. м. был открыт, настоятельницей стала мон. Феофания (Зонова), проживавшая после ссылки в г. Кременчуг. 23 дек. 1942 г. Полтавский и Кременчугский еп. *Вениамин (Новицкий)* возвел мон. Феофанию в сан игумении. В обитель



перенесли список с Козельщанской иконы. Насельникам передали часть келейного корпуса с Преображенской ц., в к-рой с зимы 1942/43 г. совершались богослужения. В левой части корпуса размещалась Козельщанская общеобразовательная школа. В период оккупации в К. м. проживали до 100 послушниц и монахинь. По воспоминаниям очевидцев, молодые девушки приходили в обитель, чтобы избежать вывоза на каторжные работы в Германию. 25 сент. 1943 г. Козельщина была освобождена от немецко-фашистских захватчиков. Некоторое время в монастырском корпусе располагались и кельи сестер, и классы Козельщанской средней школы.

9 февр. 1949 г. Исполнительный комитет Полтавского облсовета депутатов решил «просить Совет Министров УССР» о закрытии мон-ря. 22 апр. того же года Совет Министров УССР принял постановление «об освобождении помещений Козельщанской средней школы Полтавской области, занятых монахинями под монастырь». 2 июня, в день праздника Вознесения Господня, К. м. был закрыт, игум. Феофанию и большую часть сестер переселили в *Николая Чудотворца Лебединский жен. мон-рь*. Здесь инокини хранили чтимый список с Козельщанского образа. Когда в 60-х гг. XX в. Лебединская обитель была закрыта, монахини перевезли икону в Красногорский Покровский мон-рь. Неск. козельщанских сестер проживали и в полтавской Крестовоздвиженской обители. Помещение Богородице-Рождественского храма К. м. было передано совхозу. Считается, что собор сохранился от разрушения благодаря заступничеству Ф. Т. Моргуна, 1-го секретаря Полтавского обкома Украины.

6 марта 1990 г., в день празднования Козельщанской иконе, в Богородице-Рождественском соборе впервые после закрытия К. м. состоялось богослужение, которое возглавил благочинный Кременчугского окр. прот. Петр Кучерук. Настоятелем храма был назначен свящ. Петр Дурко. В 1992 г. при содействии архим. Антония (Кузнецова), знавшего игум. Феофанию, в К. м. прибыли козельщанские насельницы, выжившие после репрессий 30-х гг. XX в.; старшей сестрой новооткрывшейся общины назначена мон. Ираида (Кравцова). Гомельский еп. Ари-

старх (Станкевич) и архим. Антоний пожертвовали общине церковную утварь. В том же году по инициативе благочинного Кременчугского окр., в составе к-рого были приходы Козельщанского р-на, община получила статус мон-ря. Осенью 1992 г. мон. Ираида была возведена в сан игумении. После кончины 22 июня 1996 г. игум. Ираиды К. м. возглавила игум. Серафима (Новомодная; с 2005 на покое; † 2011), в авг. 2005 г. — игум. Варсонофия (Семенюк).

Считается, что чудотворная Козельщанская икона после 1932 г. была вывезена игум. Олимпиадой II из закрытого К. м., затем хранилась в домах верующих. 23 февр. 1993 г. чудотворная икона (или ее список) была возвращена в обитель. К 2014 г. восстановлены Богородице-Рождественский собор, Преображенская ц. и другие монастырские постройки. Ист.: *Николай II, имп. Дневник*. Берлин, 1923. П., 1980. С. 147.

Лит.: [Выписка из протокола заседания Физико-мед. об-ва] // Моск. вед. 1881. 16 марта; *Ковалевский А. Ф.* Путешествие богомольца в Козельщину и в Киев // ДЧ. 1883. Авг.—Дек. (перезд.: М., 1884); *Гаврилюк С. Ф., прот.* Козельщанский образ Божией Матери. Полтава, 1885<sup>9</sup>; [он же]. 4 июня 1886 г., или день открытия при Козельщанской Рождество-Богородичной ц. жен. общины, и слово на литургии по сему случаю в той же церкви произнесенное. Полтава, 1886; СУРП. 1885. № 57; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода по ведомству православного исповедания за 1885 г. СПб., 1887. С. 190; Открытие школы при Козельщанской общине в Полтавской губ. // ПрибЦВед. 1889. № 2. С. 42; Козельщанский Рождество-Богородичный мон-рь Полтавской епархии. М., 1895; Цельбоносная Козельщанская икона Божией Матери / Сост.: А. И. Корольков. М., 1895; Козельщанская икона Божией Матери. М., 1900; *Вольнец А., псевд. (Литранди А. П.)*. Божий уголок // Моск. вед. 1903. № 166. 19 июня; *Павловский И. Ф.* Описание архивов Полтавской губ. Полтава, 1915. С. 32; Вечная память почившим!: [Феофания (Зонова), игум., бывш. настоятельница Козельщанского мон-ря Полтавской епархии] // ЖМП. 1969. № 6. С. 21; Полтавщина: Энцикл. довідник. К., 1992; *Жук В. Н., Сердюк Г. Д.* Перлина Козельщини: Сторінки з історії Козельщанського Різдва-Богородиці жіночого мон-ря. Полтава, 2004<sup>2</sup>; Чудотворные и местнотчимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие. К., 2004. Ч. 1. С. 206—207; Предание о Козельщанской иконе Божией Матери // Правосл. духовный вестн. 2012. Янв.—июнь. № 1–2(61–62).

Д. Б. Кочетов

**КОЗЁЛ ОТПУЩЕНИЯ** [лат. *caper emissarius*] (см. также ст. *Йом Кунтур*), одно из 3 животных (овен и 2 козла), предназначенных для исполнения очистительного обряда в День очищения (*Йом Кунтур*)

(Лев 16. 1–34). Овна первосвященник приносил в жертву за грех за себя «и дом свой» (Лев 16. 6). Затем, поставив 2 козлов (евр. *śā'irīm*) «пред лицом Господним, у входа скинии собрания», первосвященник бросал «об обоих козлах жребии: один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения» (*la 'āzā(')zēl*, букв.— «Азазелю») (Лев 16. 7–8).

Этимология имени Азазель до конца не ясна (в ВЗ оно встречается только в Лев 16). Предлог *l-* может иметь как направительное значе-



Обряд отпущения (Лев 16. 22).  
Миниатюра из Аггады. 1370–1400 гг.  
(Б-ка Венгерской АН. Будапешт.  
Ms. Kaufmann A 387)

ние, так и значение адресата действия. Соответственно слово *'āzā(')zēl* в сочетании *la 'āzā(')zēl* может быть истолковано и как имя одушевленного существа, и как географическое название (к-рое в свою очередь может быть как собственным, так и нарицательным). Имеется 3 основных варианта интерпретации слова *'āzā(')zēl*. В Септуагинте словосочетание *la 'āzā(')zēl* передается фразой «для отпущения» (τῷ ἀποποιτίῳ; Лев 16. 8; 16. 26). Вариант перевода в Вульгате (*caper emissarius*) (*Milgrom*. 1991. P. 1020) исходит из прочтения слова כַּזָּזַל как 'ēz 'āzel, «козел отсылаемый» (букв. «уходящий»); слово *'azal* (библейско-арам. *'āzal*, сир. *'ezal*), «идти, уходить», — арамейское, однако оно встречается в ВЗ, напр., в Притч 20. 14, Иов 14. 11. Второй вариант перевода («гористая местность»), к-рого придерживаются нек-рые филологи (*Driver*. 1956. P. 97–98), исходит из того, что





в Лев 16. 26 имеется указание на труднодоступную местность. Эта версия опирается на толкование мидраша на словосочетание 'ereš gazērā (по синодальному пер. — «земля непроходимая») (Лев 16. 22) (Milgrom. 1991. P. 1020).

Третий вариант перевода исходит из того, что Азazelь — это имя демона. Такое понимание преобладает в лит-ре мидраша в раннюю постбиблейскую эпоху (Енох 4, 6; Пирке рабби Элиезер), и именно его считают верным большинство исследователей Библии (Milgrom. 1991. P. 1020).

Синодальный перевод при передаче словосочетания la 'āzā(')zēl (для Азazelь) следовал за версиями, предложенными в Септуагинте и Вульгате. То же самое имеет место и в переводах Библии на европейские языки (scape-goat (англ.), bouc emissaire (фр.), Sündenbock (нем.)).

Какое бы понимание слова 'āzā(')zēl ни было принято, нет оснований считать, что в Израиле древнем существовал культ духа пустыни. Ритуал, связанный с К. о. и Азazelем, имеет целью служение Богу Израилеву. Во-первых, об этом свидетельствует уже сам факт бросания жребиев, ибо тем самым выбор К. о. представлялся Богу. (О жертвенном приношении демону пустыни можно было бы говорить лишь в том случае, если бы К. о. выбирал первосвященник.) Во-вторых, прежде чем отослать К. о. в пустыню, первосвященник ставил его «живого пред Господом» (Лев 16. 10) и, возложив руки на его голову, исповедовал над ним грехи и беззакония сынов Израилевых, после чего приносил в жертву за грех народа козла, «на которого вышел жребий для Господа» (Лев 16. 9). В-третьих, Азazelь фигурирует в библейском тексте полностью деперсонализированным. Фактически от него осталось только имя, и указывает оно уже не столько на своего носителя, сколько на место, куда изгоняется скверна.

В параллельных синтаксических конструкциях фразы «один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения» (Лев 16. 8) нек-рые исследователи склонны усматривать дуалистическую тенденцию, чуждую по духу строгому монотеизму ВЗ. Они считают, что подобно тому, как одного козла приносят в жертву Богу, другого козла отсылают в пустыню в качестве умиловительной жертвы демону Азazelю (Duhm.

1904. S. 56). При этом ссылаются на ритуальную практику древних народов Ближ. Востока, у которых в качестве символического носителя удаляемой из общества скверны также выступали различные животные (быки, козлы и пр.). Посредством магических действий скверна искоренялась либо путем принесения в жертву ее живого носителя, либо его изгнанием в необитаемые и труднодоступные местности (пустыни и горы), а также на вражеские территории. Поскольку пустыня в соответствии с архаическими представлениями древних народов Ближ. Востока символизировала нижний мир (обиталище злых духов), от зла и скверны нередко избавлялись через изгнание ее символических носителей с мест обитания людей к источнику возникновения всякого зла вообще, а предназначенные для этого ритуала животные выступали в качестве жертвы, призванной смягчить гнев зловерных божеств и демонов. В общем контексте архаических верований и ритуальных практик древних народов Ближ. Востока изгнанный в пустыню К. о., несущий на себе бремя прегрешений сынов Израилевых, выполнял жизненно важную функцию, т. к. он способствовал удалению зла и его возвращению в место его происхождения, т. е. в нижний мир. Однако несмотря на формальное сходство упомянутых ритуально-магических действий с нек-рыми моментами ритуального очищения у древних евреев (символическое перенесение скверны с людей на выбранных животных путем возложения рук; изгнание этих животных в труднодоступные либо необитаемые местности; частичное либо полное уничтожение или очищение сопутствующих ритуалу предметов и материалов и пр.), между ними существует кардинальное различие. Если магические действия языческих народов служили решению вполне конкретных задач в рамках их политеистического мировоззрения (снятие порчи, избавление от злых чар и проклятий, исцеление от болезней, умиловление разгневанных демонов и богов и др.), то обряды древних евреев по своему содержанию носили совершенно иной характер. В мироощущении и в ритуальной практике народов, исповедовавших многобожие, доминировал принцип магии, а зло и скверна, подлежащие изгнанию, бы-

ли персонифицированы как враждебные сверхъестественные существа. Напротив, в монотеизме древних евреев библейской эпохи зло было предельно обезличено. Его проявления устранялись не магией, а обращением к Единому Богу. Только в обрядах древних евреев осуществлялся принцип полного очищения всего народа в целом.

Тем не менее в раннем иудаизме межзаветного периода явно прослеживается тенденция к демонизации Азazelь. Так, например, согласно апокрифической «Книге Еноха», Азazelь научил людей «всякому нечестию и открыл небесные тайны мира» (1 Енох 1. 14, 35), а в «Апокалипсисе Авраама» Азazelь выступает в роли искушителя и внушает прародителям желание вкусить от запретного плода, что влечет за собой их падение.

В то же время в ранней раввинистической лит-ре эпохи *таннаев* и *амораев* образ Азazelь демифологизируется, и одновременно дополняется библейское повествование. Так, в трактате «Йома» Вавилонского Талмуда есть указание на то, что к рогам К. о. привязывали красную ленту, чтобы отличить его от козла, выбранного по жребию для жертвы. К. о. отводился в пустынное место, к-рое и носило название «Азazelь», и низвергался со скалы (Вавилонский Талмуд. Йома. 416; подробнее см. в ст. *Йом Киппур*). Тот, кто отводил К. о. в пустыню, считался нечистым и прежде возвращения в стан должен был омыть одежду и тело (Лев 16. 26).

Лит.: Duhm H. Die Bösen Geister im Alten Testament. Tüb.; Lpz., 1904; Веллгаузен Ю. Введение в историю Израиля. СПб., 1909. С. 71–102; Löhr M. Das Ritual von Lev. 16. B., 1925. (Untersuch. z. Hexateuchproblem; 3); Driver G. R. Three Technical Terms in the Pentateuch // JSS. 1956. Vol. 1. P. 97–98; Loretz O. Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel. Altenberge; Soest, 1985. (Ugaritisch-bibl. Lit.; 3); Girard R. The Scapegoat. Baltimore, 1986; Grabbe L. L. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation // JSJ. 1987. Vol. 18. P. 152–167; Wright D. P. The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature. Atlanta, 1987. (SBL DS; 101); Milgrom J. Leviticus 1–16: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y.; L., 1991. P. 1009–1084; Baumgarten J. M. Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second Temple Sources // Dead Sea Discoveries. 1999. Vol. 6. P. 184–191; Тантлевский И. П. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 252–256.

*В. Н. Рынкевич*

**К. о. в экзегезе древней Церкви.** Несмотря на то что образ К. о. был тесно связан с идеей очищения от грехов, он не стал предметом раз-





витой типологической интерпретации в истории патристической традиции. Возможно, на это обстоятельство повлияли отрицательные коннотации, связанные с символическим значением образа козла как в раннехрист., так и в античной лит-ре. Так, напр., Климент Александрийский специально отмечает, что ветхозаветный закон запрещал приносить в жертву козлов, за исключением ритуала отпущения грехов, потому что козел символизировал наслаждение, которое «есть жилище всяческого зла» (*Clem. Alex. Strom. VII 6 [33. 5]*). Блж. Иероним видел в козле символ животного, постоянно пылающего плотской похотью (*Hieron. In Matth. 25. 31–34*). Говоря об аксиологическом значении 2 основных ветхозаветных жертв — козла и агнца — в своем комментарии на стих Исх 12. 5, он подчеркивает меньшее достоинство жертвы козла: «Христос в доме Церкви приносится в жертву двояко: если мы праведны, то питаемся мясом агнца, если мы грешники и приносим покаяние — для нас закалается козленок. Не потому, что Христос — от козлищ, которым надлежит встать ошуюю, но из-за различия заслуг каждому полагается либо агнец, либо козленок» (*Hieron. De exodo, in vigilia Paschae. 26 // PL. 40. Col. 1202*).

Редкость использования данного образа обусловлена также влиянием общего представления о преходящем характере ветхозаветных жертв и их вторичном значении в истории спасения. Данное представление, содержащееся и в нек-рых традициях ВЗ («Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов?» — Пс 49. 13; ср.: Ис 1. 11, 12), в полной мере раскрыто в свете новозаветного откровения, особенно в Евр 9. 13, где говорится о превосходстве очистительной жертвы крови Спасителя над кровью жертвенных козлов и тельцов, приносимых в ветхозаветном культе (см., напр.: *Cyr. Hieros. Mystag. 7. 32; Cyr. Alex. Glaph. in Lev. 2*). Яркая новозаветная символика, в частности представленная в евангельской притче об овцах и козлищах (Мф 25. 32–33), не способствовала распространению типологического толкования этого образа. Тем не менее некоторые авторитетные экзегеты широко развивали христологическое понимание образа К. о., в том числе обыгрывая в своих толкованиях и евангельские аллюзии.

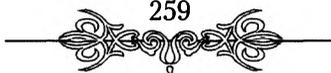
Так, блж. Феодорит Кирский предостерегает своих читателей от того, чтобы считать неприличным прообразование страдания Спасителя посредством К. о., поскольку уже евангелист Иоанн Богослов именовал Его агнцем (Ин 1. 29), а также напоминает, что Спаситель пострадал не за праведных только, но и за грешных, которые Им Самим называются козлами (Мф 25. 33). Если считать это прообразование неподобающим, то, по мнению Феодорита, не менее неприличным должно выглядеть прообразование Христа через медного змия, к-рого Сам Господь обозначил Своим прообразом в Евангелии (Ин 3. 14–15). Свт. Кирилл Александрийский помогает избежать всяких двусмысленных ассоциаций с главным объектом обряда Дня очищения, специально сопоставляя уничижительный характер этой жертвы с домостроительным кенозисом Спасителя: «Козел же был образом Христа, сделавшегося ради нас грехом». Ведь Сам Христос по Своему домостроительству был «к злодеям причтен» (Мк 15. 28; ср.: Ис 53. 12) и распят вместе с разбойниками, был опозорен и проклят, «ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе»» (Гал 3. 13) (*Cyr. Alex. De adorat. 9*). Символом же злодеев (или беззаконных) служит как раз козел, в образе которого можно видеть уподобление нам, как грешникам, Самого Спасителя (*Cyr. Alex. De adorat. 15*).

Блж. Феодорит отвергает понимание слова «во отпущение» (τῷ ἀποπομπῶ) (Лев 16. 8) как указания на то, что этот обряд мог быть посвящен некоему демону, поскольку это противоречило бы самой сути ветхозаветного богослужения и божественным заповедям (ср.: Исх 20. 3–5; *Theodoret. Quaest. in Lev. 22 // PG. 80. Col. 328*). Свт. Кирилл Александрийский также видел в подобном мнении «нелепое суеверие» и отголоски «эллинского заблуждения» и «развращенности мыслей», противоречащие содержанию ветхозаветного закона, который «всячески отвлекает от заблуждения многобожия и свидетельствует о едином и истинном Господе вселенной и всегда руководит к познанию истины» (*Cyr. Alex. Glaph. in Lev. 2*). При этом грекоязычные экзегеты не упоминают слово «Азазель», к-рое можно было бы интерпретировать как именованное демона, поскольку ориентиро-

вались при истолковании этого места на текст Септуагинты, а в своей полемике, очевидно, реагировали на толкования др. экзегетов, основанные на варианте древнеевр. текста. Комментируя слова Лев 16. 10 (согласно Лукиановской версии текста Септуагинты, используемой экзегетом, эти слова звучат так: «...да возьмет он козла [τράκος вместо χίμωρος в Александрийской версии] живого перед Господом, чтобы помолиться о нем и чтобы отослать его во отпущение в пустыню»), блж. Феодорит замечает, что здесь слово «отпущение» относится непосредственно к козлу. И в подтверждение своих слов он приводит варианты этого стиха в переводах Акилы, где слово «отпущение» передано как «на козла, отрешаемого в пустыню», и Симмаха — «на козла, отходящего, чтобы отпустить его во отпущение» (*Theodoret. Quaest. in Lev. 22 // PG. 80. Col. 328; P. 186; ср.: Septuaginta. VTG. Bd. II 2: Leviticus / Ed. J. W. Wevers. Gött., 1986*). Этому мнению близко замечание свт. Кирилла Александрийского о том, что «отпущаемым» называлось само животное, а ни в коем случае не демон (*Cyr. Alex. Glaph. in Lev. 2*).

Обряд отсылания К. о. блж. Феодорит сопоставляет со словами псалма: «Боже! когда Ты выходил пред народом Твоим, когда Ты шествовал пустынею, земля тряслась, даже небеса таяли от лица Божия, и этот Синай — от лица Бога, Бога Израилева» (Пс 67. 8–9), — так что пустыня, которая оказывается образом смерти, в свою очередь указывает на распятие Спасителя, потому что в то время земля потряслась, камни рассыпались и солнце помрачилось (см.: Мф 27. 45, 51). Т. о., этот обряд научал спасению вселенной, а иудеев, словно младенцев, подкреплял (или «утешал»; греч. ἐψυχαγωγέι) напоминанием им «о беззаконии, на какое отваживались они неоднократно в пустыне, о неизреченном человеколюбии Владыки, по которому избегнув законных наказаний, вошли они в обетованную Землю» (*Theodoret. Quaest. in Lev. 22 // PG. 80. Col. 332*).

По мысли мч. Иустина Философа, выбор 2 козлов и их различная роль в ритуале Дня очищения возвещали «двоякое пришествие Христа»: первое — когда первосвященники наложили руки на Христа и умертвили Его, а другое — грядущее, когда





на том же самом месте, в Иерусалиме, они узнают Того, Кого они умертвили (*Iust. Martyr. Dial. 40; 111*). Тертуллиан повторяет эту же мысль, добавляя, что сходство обоих козлов говорит о том, что «вид Господа — тот же, ибо Он придет в том же образе, чтобы быть признанным теми, кто нанес Ему раны» (*Tertull. Adv. Marcion. 3 // CSEL. Vol. 1. P. 387*). Свт. Кирилл Александрийский развивает эту мысль. Совершенное сходство во всем обоих животных таинственно указывало на Господа, как на остающегося всегда одним и тем же. Первый козел был приносим в жертву за грех — как и Христос за нас заколался во отпущение грехов, — и освящал скинию, т. е. Церковь, а значит и нас самих. А К. о., по его мнению, «как бы отослан был из нашей среды в вышний град, чтоб теперь явиться пред лицом Бога за нас» (ср.: Ис 53. 4; 1 Ин 2. 1–2), тем самым он символизирует Христа, Который как «Ходатай за нас преселился в недоступную людям страну, образом которой была пустыня; ибо предтечею за нас Он вошел в оный мир и сам устроил нам путь, новый и надежный и вводящий во внутреннее завесы» (*Syr. Alex. Glaph. in Lev. 2–3*). По мнению блж. Феодорита, оба жертвенных животных служили прообразами 2 природ Владыки Христа: заколаемый козел прообразовал «подверженность страданиям по плоти» (τῆς σαρκὸς τὸ πάθητόν), а К. о. — бесстрастие Божества (*Theodoret. Quaest. in Lev. 22 // PG. 80. Col. 330*).

По мнению прп. Ефрема Сирина, один козел служил знаком крепости Божией, а К. о. был отсылаем к правде Божией, к-рая в пустыне предала смерти мн. тысячи израильтян. Заколаемый козел означал Христа, за нас закланного, а К. о. «изображал того же Христа по Его распятию и смерти, когда Он, взяв на Себя грехи многих, исшел живым и бессмертным» (*Ephraem Syr. In Lev. 16*). При этом Ефрем Сирий специально отмечает тот факт, что на К. о. не возлагались все грехи народа (поскольку единственная истинная жертва за грехи мира была принесена Христом на Кресте), но только те, от которых израильтяне должны были быть очищены при входе во святилище (*Ibid.*).

А. Е. Петров

**КОЗИФА**, мон-рь в честь Введения во храм Пресв. Богородицы — см. в ст. *Русско-Урбниская епархия*.

**КОЗИЯ**, мон-рь во имя Св. Троицы в центральной части Румынии, жудец Вылча. Расположен на правом берегу р. Олт, в 3 км к северу от г. Кэлимэнешти. Первое письменное упоминание о мон-ре содержится в 2 дарственных грамотах, датированных 20 мая 1388 г. (*Păcurariu. IBOR. Vol. P. 295–297*), временем правления Мирчи I Старого (1355 — 31 янв. 1418; правил с 23 сент. 1386 по нояб. 1394 (по др. данным — по май 1395) и с янв. 1397 до кончины). Из текста грамот следует, что ц. во имя Св. Троицы была построена между 1387 и 1388 гг. на средства ктитора валашского господаря Мирчи. Так, в 1-й господарской грамоте говорится о возведении ц. Св. Троицы «в месте, названном Кэлимэнешти, на берегу р. Олт», о пожаловании монастырю сел Орлешти и Криков, мельницы в Питешти и назначенного годового содержания господарским двором. В ней удостоверяются акты дарения земель отдельными боярами, приписание к К. монастыря *Котмяна* со всеми владениями. Особо оговари-



Апсиды имеют полукруглые очертания внутри и 5-гранные снаружи. Алтарное пространство про-

Церковь во имя Св. Троицы  
мон-ря Козия. 1388 г.  
Фотография. 2014 г.

вается, что настоятеля обеих обителей имеет право выбирать только монашеский собор без вмешательства церковного священноначалия и властей княжества. Во 2-й грамоте место основания мон-ря обозначено «Нучет на Олте, или Козия» (румун. *nucet* — «ореховый лес»; куманский *koz* — «грецкий орех»). В документе перечислены даруемые мон-рю села Кэлимэнешти, Жибля, Бэрэцани, Сяка и Хинэтешти, которые освобождались от уплаты податей и барщины. В 1389 и 1394 гг. К. были подарены еще 10 сел, а также рыбные пруды, мельницы; в монастырь поставлялись пшеница, сыры, вино, мед. По материальному положению к кон. XIV в. К. стала 2-м мон-рем Валахии (после обители *Тисмана*).

Мон-рь сыграл огромную роль в истории валашского монашества XIV–XV вв. С 1415 г. в К. возникла монастырская школа, одним из первых ее преподавателей был игум. Софроний (ок. 1406–1418). Инок Мардарий Козианский составил здесь в 1649 г. использовавшийся в учебных целях «Славяно-румынский словарь и толкование имен». К. многократно упоминался архидиаком Павлом Алеппским, который составил пространное описание монастыря, а также пытался объяснить этимологию его названия: «...«Козия» на языке валахов значит: дикие козы, ибо они во множестве водятся на вершинах этих гор» (*Павел Алеппский. 2005. С. 566*).

**Церковь во имя Св. Троицы** (освящена 18 мая 1388) стала образцом, который определил внешний облик и внутреннее убранство мн. последующих правосл. памятников Валахии. Это вытянутое по оси «запад–восток» однонефное бесстолпное сооружение с боковыми экседрами представляет в плане триконх.

длено на запад и имеет 2 ниши к северу и к югу (жертвенник и диаконник). Такая же пара ниш находится и в зап. части

нефа. Неф в плане прямоугольный, перекрыт полуциркульным (коробовым) сводом. Переход к барабану осуществляется посредством парусов, опирающихся на 4 арки на консолях, что позволяет уменьшить диаметр барабана. Той же задаче служит и довольно высокий переход от парусов к барабану купола в форме усеченного конусообразного кольца. Нартекс квадратный в плане, перекрыт полуциркульным сводом. Экзонартекс был пристроен в 1706–1707 гг. по распоряжению жупана Шербана Кантакузино. Внешние членения и декор храма в целом выявляют внутреннюю тектоническую структуру памятника. Напр., монументальные карнизы основного объема и закомар, а также «пьедестал» барабана (с выведенным в кирпиче





Мирча Старый с сыном Михаилом  
перед Пресв. Богородицей.  
Ктиторская фреска  
в ц. Св. Троицы. 1704–1705 гг.

декором в виде 2-го яруса закомар) отвечают конструкции сводов и арок. Ниши нефа обозначены снаружи специфической кровлей и высокими декоративными аркатурами. Фасады богато украшены чередующимися полосами оштукатуренного камня и красного, уложенного в 3 ряда кирпичика. По вертикали фасады разделены сдвоенными полочками на 3 зоны с преобладанием декоративного убранства в верхней («пилообразные» карнизы, резные каменные арки, узкие утопленные колонки, розетки и декоративные наличники окон). По архитектурным особенностям ц. Св. Троицы примыкает к серб. памятникам долины Моравы, наиболее всего к храмам мон-рей Раваница и Лазарица (Крушевац) времен правления кн. св. Лазаря (1370–1389), к-рые, очевидно, послужили образцом для К. не только с архитектурно-типологической, но и с функциональной т. зр. Так, в К. повторено включение в архитектурный ансамбль господарского некрополя (с могилой Мирчи Старого в нартексе; надгробная плита — копия 1938 г.) (Theodorescu. 1974. P. 304–308). К новшествам относится обширный, одной высоты с основным объемом нартекс, к-рый в дальнейшем станет характерной чертой румын. триконховых храмов.

В 1517 и 1706–1707 гг. велись работы по обновлению внутренней росписи храма, повторно — в 1750 и в 1827 гг. Первоначальные фрески (между 1 сент. 1390 и 31 авг. 1391) сохранились только в нартексе, стены к-рого украшены полным циклом минология (не сохр. или частично сохр. изображения на янв., март, май, июль). Система расположения по месяцам в К. отличается от схемы росписи в основной группе настенных минологий балканских памятников. В календарном цикле К. годовой круг имеет развитие по спирали. На каждой из 4 плоскостей комплекс миней разбит по горизонтали на 8 рядов и начинается в верхней точке в юж. части свода, затем переходит в иллюстрации следующего месяца на соседний участок стены и, постепенно снижаясь, заканчивается в нижнем регистре минология на вост. стене: на юж. стене — сент. (3 ряда), на тимпане зап. стены — окт. (4 ряда), на северной — нояб. (3 ряда), на тимпане восточной — дек. (4 ряда), на южной — янв. (3 ряда), на западной —

февр. (2 ряда), на северной — март (3 ряда), на восточной — апр. (2 ряда), на южной — май (3 ряда), на западной — июнь (2 ряда), на северной — июль (3 ряда), на восточной — авг. (2 ряда). Т. о., месяцы нечетные и четные оказываются друг напротив друга (см. также: *Мијовић*. Менолог. С. 349–361; *Cincheza-Buculei*. 2002/2003. P. 11–16). Состав святых в минологии традиционен для памятников визант. круга.

Под календарным циклом по периметру нартекса предствлены сцены на темы Вселенских Соборов (на юж., зап. и сев. стенах в 1 ряд) и Акафиста Божией Матери (на вост. стене в 2 ряда). В контексте календарного цикла подобное объединение неск. тем, отмечаемое в более ранних памятниках (напр., в церквях Николая Орфаноса в Фессалонике (1309–1319), вмч. Георгия в Старо-Нагори-

ности, подчеркивающие литургический характер росписи. Так, между сценами IV и V Вселенских Соборов помещена композиция «Видение свт. Петра, патриарха Александрийского» (на зап. стене, над порталом), а в минологий включен не встречающийся в других лицевых календарных циклах сюжет «Неделя святых отец» — иллюстрация праздника, который отмечается в последнее воскресенье перед Рождеством Христовым (сон святых в апостольских одеждах расположен в 3-м ярусе росписи на вост. стене, в промежутке между 16 и 17 дек.) (*Cincheza-Buculei*. 2002/2003. P. 16). В иллюстрации к 20-й строфе акафистного гимна («Пение всякое побеждается...») встречаются конкретные детали визант. придворного церемониала. Оригинальные черты, привнесенные в роспись нартекса, являются свидетельством не слепого следования установившейся к тому времени на Балканах иконографической традиции, а творческого подхода мастеров. Стиль первоначальной живописи К. был охарактеризован румын. историком искусства Василе Флорей: «В конце XIV века нам открывается другая роспись... где монашеский аскетизм, питаемый движением исихастов, наложил на образы особенный отпечаток сдержанности и даже суровости, в равной мере проявляющихся как в линии рисунка, так и в колорите» (*Флорей В*. Румынская живопись. Бухарест, 1982. С. 24–25).

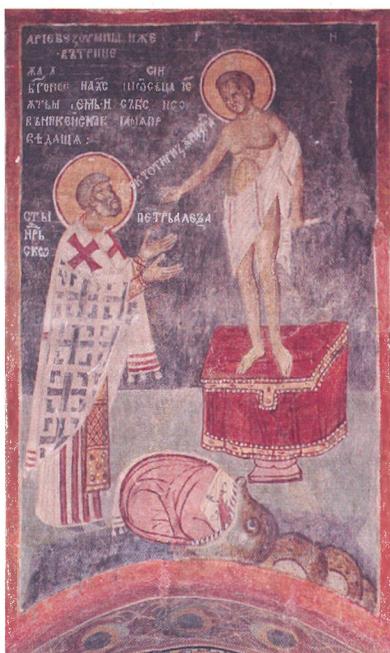
Живопись в алтаре и в нефе датируется 1704–1705 гг. К этому же времени относится и румын. посвятельная надпись, расположенная в нефе храма, в которой помимо господара Валахии Константина Брынковяну упомянуты митр.



Минологий на октябрь.  
Фреска в нартексе  
ц. Св. Троицы.  
1390–1391 гг.

чино (1317), в Марковом мон-ре (1376) — см.: *Мијовић*. Менолог. 116–122), связано с годовым следованием правосл. богослужения. В росписи К. эта программа имеет особен-

Феодосий, «наставник» иером. Серафим, жупан Шербан Кантакузино и «бывший великий пахарник, сын спафария» Дрэгич. Живопись этой части храма исполнена мастерами хурезской школы, изографами Предой и его сыновьями Янакой, Симой и Михаилом. Как художественная манера письма, так



Видение свт. Петра,  
патриарха Александрийского.  
Фреска в нартексе ц. Св. Троицы.  
1390–1391 гг.

и иконографическая программа этих росписей отражают установившуюся на рубеже XVII и XVIII вв. брынковяновскую традицию в валашской живописи. Заслуживают внимания портреты ктиторов, в т. ч. господаря Мирчи Старого и его сына Михаила, переписанные в XVIII в. по контурам первоначальной живописи. На портретах встречаются геральдические изображения визант. двуглавых орлов, что должно было напомнить о визант. титуле деспота, к-рый носил ряд средневековых валашских господарей.

Деревянный иконостас, сгоревший в XVIII в., был заменен кирпичным в 1794 г. (расписан в 1907).

**Петропавловская церковь**, больничная, находится к западу от основного комплекса монастыря, на другой стороне дороги, ведущей к г. Кэлимэнешти. Ее архитектура выделяется подчеркнутой хрупкостью и вытянутыми формами, а также изысканностью орнаментов на фасадах. Это небольшое, но довольно высокое однокупольное триконховое в плане сооружение повторяет в уменьшенном масштабе упрощенный вариант нефа главной Троицкой ц. мон-ря. Из старой надписи в наосе следует, что больничная церковь была построена в 1542–1543 гг., во времена правления валашского господаря Раду Паисие (Петр из Арджеша; 1535–1545) и его сына Мар-

ко, под рук. иером. Максима «Майстора».

Сохранившиеся участки живописи позволяют сложить представление о первоначальной программе росписей. Иконография вост. апсиды и наоса (нефа) традиционна и в целом следует балканским образцам того времени. В алтаре в конхе апсиды доминирует образ Богородицы на престоле в окружении ангелов. На сводах — «Вознесение Христово», под конхой в верхнем регистре слева и справа от «Евхаристии» соответственно «Рождество Богородицы» и «Введение во храм Пресв. Богородицы». Ниже — изображения св. отцов в композиции «Мелизмос» (Поклонение Жертве), в нишах алтарной апсиды — композиция «Иисус во гробе» и образ свт. Николая Чудотворца. Над сев. и юж. окнами алтаря изображены сцены «Оплакивание Христа» и «Положение во гроб». В зените купола — традиц. образ Христа Пантократора. В барабане следуют ярусы с изображениями (сверху вниз) серафимов с рипидами, архангелов, пророков, Римских епископов (папы Сильвестр, Вигилий (в надписи — Вергилий), Григорий, Целестин, Агафон и др.), «Престол уготованный» (в одном ряду со св. Убрусом, св. Чрепием и тетраморфом), евангелисты. В медальонах на сводах нефа изображены апостолы от 70. На

ние Господне и указывая на Спасение (к-рое возможно только через Жертву и Воскресение), этот цикл созвучен по смыслу с изображением прор. Ионы, проглатываемого китом, над арочным проемом дверей из нартекса в неф. Посвящение обители Св. Троице отразилось в расположении в нише, прорезанной над входом в неф, изображения Св. Троицы (ветхозаветной). Его фланкируют образы св. патронов больничной церкви — апостолов Петра и Павла. Также в росписи отражена память об основателях обители — господаре Мирче Старом и его сыне Михаиле, образы к-рых помещены на зап. стене нартекса.

Авторами росписи были, по-видимому, мастера, сформировавшиеся в художественной среде Македонии или Сербии, где зап. готическое и ренессансное искусство органически переплеталось с традициями православного (греческого, византийского и поствизантийского) искусства. Имена изографов зафиксированы в конце пространной памятной надписи, расположенной на 3 стенах нартекса (над нижним ярусом живописи): «И писа(х) аз многогрешнаг(о) Давы(д) зугра(ф) и с(ы)не ег(о) Ра(д)услу(в) в[ъ] ле(т)[о] 7051 (1542–1543.— Авт.)».

Здания, окружающие ц. Св. Троицы, были переделаны в сер. XIX в. боярами Г. Бибеску и Б. Штирбею. Сохранились 2 парекклисиона. Первый, в честь Успения Пресв. Богороди-



Воскресение Христово.  
Фреска ц. Св. Троицы.  
1704–1705 гг.

цы, — в юго-вост. углу монастырского ансамбля. Он был построен в 1583 г. игум. Амфилохием, тогда

же расписан (под записью 1835). Второй, во имя Всех святых, расположен на северо-востоке, построен в XVIII в. игум. Иоанном из Хурези и значительно переделан в 1859 г. Во дворе находятся 2 фонтана: Нягое I Басараба (1517) и Большой (XVI в.; украшен рельефами). В 40–50-х гг. XIX в. построены 2 павильона, один из которых служил летней королевской резиденцией. Ансамбль реставрирован в 1958–1962 гг. (росписи поновлялись в 1984–1986). В 70-х гг.

же расписан (под записью 1835). Второй, во имя Всех святых, расположен на северо-востоке, построен в XVIII в. игум. Иоанном из Хурези и значительно переделан в 1859 г. Во дворе находятся 2 фонтана: Нягое I Басараба (1517) и Большой (XVI в.; украшен рельефами). В 40–50-х гг. XIX в. построены 2 павильона, один из которых служил летней королевской резиденцией. Ансамбль реставрирован в 1958–1962 гг. (росписи поновлялись в 1984–1986). В 70-х гг.



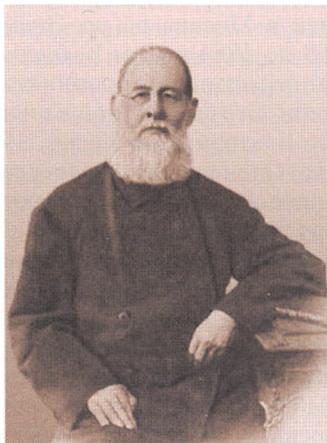
XX в. проведено центральное отопление. В одном из помещений корпуса, расположенных к востоку от ц. Св. Троицы, на берегу реки, открыт музей (иконы XVI–XIX вв., рукописи, гравюры, облачения).

Лит.: *Balș G. Câteva observațiuni în privința bolniței Coziei // Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice. Bucur., 1927. T. 20. Fasc. 52. P. 49–53; Ghika-Budești N. Restaurarea bisericii mari de la mănăstirea Cozia // Ibid. 1938. T. 31. Fasc. 95. P. 22–31, 34–37; idem. L'ancienne architecture religieuse de la Valachie // Ibid. 1942. T. 35. Fasc. 111–112(1–2). P. 12–15, 20. Pl. IV. Fig. 35–36; Ștefănescu I. D. La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. P., 1932. P. 20–21, 68–75, 121–130; Millet G. Cozia et les églises serbes de la Morava // Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga. P., 1933. P. 827–856; Brătulescu V. Mănăstirea Cozia. Bucur., 1942; Vătășianu V. Istoria artei feudale în Țările Române. Bucur., 1959. T. 1. P. 191–198, 394; Lăzărescu Em. Data zidirii Coziei // Studii și cercetări de istoria artei. Bucur., 1962. An. 9. N 1. P. 107–137; Ionescu G. Istoria arhitecturii în România. Bucur., 1963. T. 1. P. 133–141, 380–384; Stoicescu N. Bibliografia localităților și monumnetelor feudale din România: 1. Țara Românească (Muntenia, Oltenia, și Dobrogea). Craiova, 1970. P. 205–210; Babić G. L'Iconographie constantino-politaine de l'Acatiste de la Vierge à Cozia (Valachie) // ЗРВИ. 1973. Кн. 14/15. С. 173, 174, 180–181, 189; *Mijović*. Менолог. 1973. С. 49, 91, 23–24, 112–117, 121–122, 249; *idem.* (*Mijović P.*). Les ménologes en Roumanie et en Serbie médiévale // СІЕВ, 14. 1975. Vol. 2. P. 581–584; *Theodorescu R. Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (secolele X–XIV)*. Bucur., 1974. P. 241–256, 304–310, 310–311; *idem.* În jurul «despotiei» lui Mircea cel bătrân sau despre un însemn sculptat și pictat de la Cozia // *Intinerarii medievale*. Bucur., 1979. P. 134–154; *Dumitrescu C. L. Pictura murală din Țara Românească în veacul al XVI-lea*. Bucur., 1978. P. 16–17, 25–32, 72–74; *Grabar A. L'Iconographie de la Parousie // Idem. L'Art de la fin d'Antiquité et du Moyen âge*. P., 1968. Vol. 1. P. 574–582; *Barbu D. Pictura murală din Țara Românească în secolul al XIV-lea*. Bucur., 1986. Fasc. 56–71; *Cincheza-Buculei E. Le Ménologe de Cozia // Revue roumaine d'histoire de l'art. Ser. beaux-arts*. Bucur., 2002/2003. T. 39/40. P. 11–24.*

К. Чобану

**КОЗЛОВ** Алексей Александрович (8.01.1831, Москва — 27.02.1901, С.-Петербург), философ, представитель персонализма, создатель первого рус. философского журнала, переводчик, отец известного философа С. А. Алексеева (псевд. С. А. Аскольдов). В биографии К. много непроясненных мест, один из основных ее источников — книга его сына (Аскольдов. 1912), в к-рую были включены отрывки из воспоминаний самого К., относящиеся ко времени его детства, — содержит ряд неточных сведений. Условно жизнь К. может быть разделена на 3 периода — московский, киевский и петербургский.

**Московский период.** К. — внебрачный сын помещика И. А. Пушкина, дальнего родственника А. С. Пушкина, и вольноотпущенной крестьянки первой жены И. А. Пушкина. После рождения сына Пушкин выделил матери К. значительную сумму. Чтобы «покрыть свой грех», она вышла замуж за управляющего именьями мещанина А. П. Козлова, чью фамилию и унаследовал К. Мать К. была набожна, благодаря ее стараниям в детстве К. получил религ.



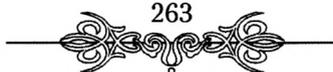
Козлов А. А.  
Фотография. Кон. XIX в.

воспитание и любил ходить в церковь. Она умерла, когда К. было 7 лет. В 9 лет по желанию отца К. был отдан в церковноприходскую школу. После смерти матери настоящим благодетелем К. стала родная сестра отчима. Она любила мать К. и считала своей обязанностью дать мальчику хорошее образование, чтобы «вывести его в люди». К. всегда с благодарностью вспоминал свою тетю, которая после смерти матери была единственным человеком, кто относился к нему с любовью и трогательной заботой (Там же. С. 10–11).

В 1843 г. К. поступил в 1-ю московскую муж. гимназию на ул. Пречистенке, одно из лучших средних учебных заведений своего времени в России. В этой гимназии, образованной в 1804 г. из ранее существовавшего Московского главного народного училища, учились представители всех сословий. В числе ее выпускников — известные историки М. П. Погодин, С. М. Соловьёв, М. С. Корелин, П. Н. Милюков, филолог-славист А. И. Соболевский, историк литературы и переводчик В. Ф. Корш, ученые В. Я. Цингер, Н. В. Бугаев, Н. А. Умов, драматург

А. Н. Островский и др. В гимназии К. учился хорошо, но не считался лучшим учеником. В списке гимназистов 46-го выпуска 1850 г. К. был отмечен как закончивший гимназию «с правом на чин XIV класса» (100-летие Московской 1-й гимназии (1804–1904): Краткий ист. очерк / Сост.: И. О. Гобза. М., 1903. С. 259).

После окончания гимназии К. поступил в Московский ун-т на математическое отд-ние вольнослушателем из-за отсутствия свободных мест, а через год стал студентом историко-филологического фак-та. В годы обучения в ун-те (1850–1856) наряду с обязательной программой К. читал сочинения русских писателей Пушкина, Н. В. Гоголя и др., а также «запрещенную литературу», труды анархистов и социалистов Ш. Фурье, П. Ж. Прудона, Л. Фейербаха, А. И. Герцена. Кризис религ. мировоззрения, пережитый К. в старших классах гимназии, в ун-те завершился неверием и сочувствием социалистическим и материалистическим идеям. По мнению Аскольдова, в университетские годы К. в области философии предпочтение отдавал Фейербаху, в общественных вопросах — Фурье, в личной жизни — Ж. Санд (Аскольдов. 1912. С. 19–20). К. читал «Критику чистого разума» И. Канта в переводе на франц. язык К. Ж. Тиссо, но занятия философией не стали для него главными, тем более что по указу имп. Николая I с 1850 г. преподавание философии в ун-тах было приостановлено, а кафедры философии упразднены. Основное направление научных интересов К. было связано с политической экономией. Под рук. И. К. Бабста, проф. Московского ун-та с 1857 г., К. пишет канд. сочинение о ренте «по теории Риккардо». Первой публикацией К., как это установлено Е. А. Бобровым, был перевод брошюры нем. экономиста К. Г. Рау «Отечественное производство сырых материалов и реальный (имущественный) кредит» (*Die ländliche Urproduktion und der Real-Credit*. W., 1857). Эта работа была опубликована в 1859 г. в ж. «Вестник промышленности», издателями и редакторами к-рого в 1858–1861 гг. были Ф. В. Чижов и Бабст. В следующем году в том же журнале К. опубликовал свою 1-ю ст. «Кредит и банки». Со своим другом В. И. Покровским (1838–1915), впоследствии известным





земским статистиком, К. принимал участие в переводе изданной в 1860 г. книги В. Рошера «Начала народного хозяйства» (*Grundlagen der Volkswirtschaft*). В книге переводчиком указан Бабст, в предисловии он выражал благодарность К. и Покровскому за помощь; по воспоминаниям Боброва, К. утверждал, что практически вся книга была переведена ими. Непродолжительное время К. редактировал газ. «Московский вестник».

Дружеские отношения в ун-те связывали К. со студентом П. Н. Рыбниковым, буд. этнографом и известным фольклористом, одним из организаторов кружка «вертепников», созданного в 1855 г. в Московском ун-те и близкого по идеологическим установкам к народничеству и утопическому социализму. С 1855 г. К. был членом кружка «вертепников», просуществовавшего до ареста и ссылки Рыбникова в 1859 г. В эти годы К. познакомился с известным славянофилом А. С. Хомяковым, а через него — с И. С. и К. С. Аксаковыми, Ю. Ф. Самариным. Не разделяя воззрений «вертепников», славянофилы спорили с ними о буд. путях России. Встречи с Хомяковым в «коммуне вертепников» К. описал в 1860 г. в некрологе Хомякову.

В 1856–1861 гг. К. работал преподавателем словесности в Константиновском Межевом ин-те в Москве, преобразованном имп. Николаем I в 1849 г. в военное учреждение, Межевой корпус (гражданский статус был возвращен в 1867). В этот период К. проживал в «коммуне вертепников», в своих занятиях значительное внимание уделял изложению социалистических идей. У К. установились отношения с людьми, придерживавшимися оппозиционных взглядов: В. И. Кельсиевым, Н. А. Ишутиным и др. За участие в антиправительственной деятельности К. был внесен в «Список подозрительных лиц в Москве», отправленный в 1859 г. моск. губернатором А. А. Закревским на имя министра внутренних дел В. А. Долгорукова.

В личной жизни К. повторил судьбу своего отца. Увлеченный народническими идеями, он заключил офиц. брак с крестьянкой, с к-рой, однако, не нашел взаимопонимания. Через 1–2 года, в 1861 г., не получив развода, К. вступил в гражданский брак со своей ученицей М. А. Челищевой, от к-рой у К. родилось 3 детей: Ека-

терина, Наталья и Сергей, получивший фамилию по имени своего отца — Алексеев. Челищева, дочь помещика, в имении которого К. был преподавателем, принадлежала к нарождающемуся в России поколению женщин-нигилисток, выступавших против традиц. форм общественно- и семейного укладов в России. Она покинула дом и вопреки воле родителей связала свою жизнь с К. По некоторым сведениям, она была членом созданной В. А. Слепцовым «Знаменской коммуны», существовавшей в Москве на ул. Знаменка с 1863 по 1864 г. Сам К. был человеком страстным, сторонником полигамии. Его сын Сергей в письме к сестре Екатерине от 23 дек. 1929 г. писал: «Отец наш дал очень славное духовное наследие, в котором самым умным было то, что все же его жизнь была заряжена высшими духовными интересами и была свободна от пошлости... Но как человек, заряженный остатками морального нигилизма (если хочешь, ницшеанства), он, конечно, сам во многом дискредитировал себя в глазах нас детей, и особенно вас — двух старших» (Аскольдов. 1991. С. 300–301).

В 1866 г. К. был арестован по делу о причастности к покушению Д. В. Каракозова на жизнь имп. Александра II. Просидев ок. 5 месяцев в Петропавловской крепости, К. за недостаточностью улики был освобожден с «подчинением негласному надзору и запрещением жить в столицах». По мнению Аскольдова, пребывание в тюрьме изменило мировоззрение К. и он решил посвятить свою жизнь науке. После освобождения К. заведовал лесным хозяйством крупного фабриканта во Владимирской губ., затем занимался сельским хозяйством в Калужской губ. в имении своего тестя, который к тому времени примирился с судьбой дочери и даже подарил ей небольшое имение Мошарово (Он же. 1912. С. 22–23). Пребывание в Мошарове, по мнению Аскольдова, было самым счастливым периодом в жизни К.

Случайно прочитанная книга Ю. Фрауэнштедта «Письма о философии Шопенгауэра» (*Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Lpz., 1854) пробудила в К. жгучий интерес к философии. С большой настойчивостью и целеустремленностью К. принялся самостоятельно изучать труды древних и совр. философов, из последних преимуще-

ственно немецких и французских. К. работает над переводом основного труда известного нем. философа Э. фон Гартмана «Философия бессознательного» (*Philosophie des Unbewussten*), 1-е издание которого было опубликовано в 1869 г. в Берлине. Полагая сделать эту книгу доступной для рус. читателя, К. стремился: 1) изложить «систему» Гартмана; 2) «основные положения... нередко переводить целиком»; 3) дать «критическую оценку системы». Препятствиями для дословного и полного перевода К. считал отсутствие в рус. языке соответствующей философской терминологии и возможные «затруднения в цензурном отношении» (Сущность мирового процесса. 1873. С. 7–10). Первый выпуск книги под названием «Сущность мирового процесса или философия бессознательного», по-видимому, был переведен с 3-го нем. издания (1871) и вышел в 1873 г.; 2-й выпуск — «Окончание философии бессознательного», сделанный по 4-му нем. изданию 1872 г., вышел в 1875 г. Это был первый, хотя и весьма вольный, перевод книги Гартмана на иностранный язык; франц. перевод появился в 1876 г., английский — в 1884 г. В предисловии ко 2-му выпуску К. отмечал: «Если первый выпуск есть почти полный перевод с немецкого подлинника, то этот второй еще более можно назвать таковым» (Там же. 1875. С. III–V). Третий выпуск в печати не появился. К. писал, что 2 изданных выпуска составляют полный и законченный труд Гартмана, что же касается его критики Гартмана, то она будет издаваться в виде отдельных статей. Книга Гартмана пользовалась большим успехом в России и принесла К. широкую известность в философских и лит. кругах. Аскольдов отмечал, что К. переписывался с Гартманом по поводу философских новостей.

В 1875 г. К. опубликовал в ж. «Знание» рецензию «Влад[имир]. Соловьев как философ», посвященную анализу нашедшей магист. дис. Вл. С. Соловьёва «Кризис западной философии (против позитивистов)». Разделяя мысль Соловьёва о необходимости критики позитивизма и материализма, К. ставил ему в упрек представление о принципиальных отличиях религии от философии, а также делал ряд замечаний относительно правильности толкования



философии А. Шопенгауэра и Гартмана. По мнению К., вопреки утверждениям автора диссертации философия Гартмана к кризису не имеет отношения, соответственно и сама концепция кризиса зап. философии у Соловьёва неубедительна. Биограф Соловьёва С. М. Лукьянов высказывал предположение, что Соловьёв не ответил на рецензию К., потому что она была опубликована в 2 номерах журнала, к тому же не пользовавшегося серьезным научным авторитетом (*Лукьянов С. М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы: Мат-лы к биографии. Пг., 1918. Кн. 2. С. 174–175*).

Изданная в 1876 г. книга К. «Философские этюды. Ч. 1» включала 2 этюда: 1-й посвящен исследованию предмета философии, 2-й — метода философии. К. назвал книгу «этюдами», поскольку она представляет собой не изложение истории философии, а теоретическое исследование, в к-ром К., руководствуясь индуктивным методом, рассматривал философию в ее историческом развитии для решения вопроса, что представляет собой предмет философии и каков преобладающий метод философии. Отвергая в предисловии необоснованные упреки в том, что философия не является наукой, что границы ее невозможно точно определить, что она есть «мнимое познание», К. сформулировал 4 положения: 1) у философии есть свой предмет, отличный от предмета др. наук; 2) в соответствии с предметом у философии есть и свой метод; 3) философия имеет большое практическое значение; 4) философия — наука и имеет все признаки, характеризующие науку, она связана с др. науками и в определенной степени зависит от их успехов и неудач. Обоснование этих тезисов должно было составить соответственно содержание этюдов: 1) о предмете философии; 2) о методе философии; 3) о значении философии в жизни человечества; 4) о связи и сходстве философии с др. науками и ее отличии от др. наук (*Философские этюды. 1876. Ч. 1. С. XVI–XVII*).

В 1-м этюде К. в основном рассматривал 2 темы: понятие предмета философии в Др. Греции, а также в новейшей философии, начиная с Канта. В исследовании античной философии от ионийских философов до Сократа включительно

К. опирался на труды европ. исследователей Ф. Ибервега, Е. Дюринга, Дж. Г. Льюиса и А. Вебера. Однако труд К. не имел компилятивного характера. Обладая незаурядной философской интуицией и спекулятивным характером мышления, К. подчинял им приобретенные книжные знания.

В кратком обзоре античной философии, сравнивая понятия «природа», «мир», «вселенная», «сущее», К. утверждал, что понятие «вселенная» в античности понимается сугубо «с пространственной стороны» и «отвлекаясь от движения», т. е. статически, тогда как в понятии «природа», к к-рому относятся не только все физические, но и духовные явления, «оставляются в стороне «пространственно-временные границы мира», притом что сам мир мыслится динамически. По мнению К., понятие «мир», к-рое объединяет в себе статическую сторону понятия «вселенная» и динамическую сторону понятия «природа», и составляет предмет античной философии (Там же. С. 9).

Подробный анализ философии Нового времени К. включает разбор философских построений Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинга, Г. Гегеля, Фейербаха и др. европ. философов середины XIX в. Оценки этих учений свидетельствуют о хорошей осведомленности К. в предмете, что, однако, не исключило его ошибок в трактовке отдельных идей Канта, Гегеля и др. Несмотря на различие философских построений Нового времени, а иногда и противоположный их характер, К., оставаясь верным своему пониманию предмета философии как науки о мире, склонялся к мысли, что в новоевроп. философии под различными наименованиями скрывается одна и та же проблема мира и его познания.

Во 2-м этюде К. рассматривал учения о методе в древнегреч. философии от ее зарождения до Сократа и Платона и отмечал, что, за исключением Элейской школы со свойствами ей спекулятивным умозрением Парменида и диалектикой Зенона, в рассматриваемый период не было создано специальных учений о методе. Представления о методе философии у античных философов К. выявлял, обращаясь к приемам логики, в особенности к индукции, на фоне обстоятельного изложения содержания их учений.

В целом эта часть исследования К. осталась невыполненной, как и 3–4-й вопросы, поставленные в начале исследования. При всей правильности утверждения, что философия — это наука, мысль К. о том, что предметом философии является мир, сужает представления о философии, игнорирует то обстоятельство, что предмет философии не остается неизменным, что новые эпохи в философии связаны с изменением самого предмета философии.

В 1876 г. К., продав имение, вместе с семьей отправился в Париж. Здесь он получил письмо от проф. славяноведения А. А. Котляревского с приглашением занять освободившееся место приват-доцента в ун-те им. св. Владимира в Киеве. К. с радостью принял приглашение и переехал в Киев.

**Киевский период.** После ряда бюрократических затруднений, прочитав в ун-те доклад pro venia legendi (на получение права читать лекции) по написанной им кн. «Философские этюды. Ч. 1», а также 2 пробные лекции, одна из к-рых в 1877 г. была опубликована в виде ст. «Два основных положения философии Шопенгауэра», К. начал преподавательскую и научную деятельность в Киеве. В пробной лекции о Шопенгауэре К. пытался показать процесс формирования его учения, истоки к-рого связывал с философией Канта, в частности с его трансцендентальной эстетикой. Шопенгауэр, по мнению К., отрицая кантовскую концепцию непознаваемости «вещей в себе», в поисках независимого от субъекта бытия, в к-ром субъект и объект совпадают, приходит к такому пониманию «я», без к-рого не только невозможно познание мира, но и нет самого мира. Это 1-е положение Шопенгауэра находит продолжение через анализ «я», мира «как воли и представления», в отождествлении «вещи в себе» с волей и в признании различий между эмпирической и метафизической волей. Т. о., Шопенгауэр, по мнению К., формулирует 2-е положение, что «мир есть воля», а сама метафизическая воля им понимается как единая и беспричинная (Два основных положения. 1877. С. 11).

В том же 1877 г. К. издал полемическое соч. «Философия как наука», в к-ром он отвечал на критику основных положений «Философских этюдов. Ч. 1». Подробно рассматривая



каждое замечание, высказанное в адрес его учения о философии как науке, К. с большим мастерством критиковал своих оппонентов, обнаруживая в их аргументах непонимание сути философии, незнание историко-философской проблематики, логические противоречия в рассуждениях. Книга разделена на 3 неординарных по объему раздела: в 1-м К. отвечал на критику философа П. И. Аландского, во 2-м — психолога и философа Н. Я. Грота, в 3-м — П. Н. Ткачёва.

В 1878 г. вышла книга К. «Философия действительности: Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора». Увлечение К. философией почти его ровесника, нем. философа и экономиста Дюринга (1833–1921), можно объяснить все еще не преодоленным прошлым, когда социалистические идеи о будущем справедливом обществе были ему близки. К. рассматривал 3 существенных аспекта философии Дюринга: учение об основных формах бытия, о природе и о человеке. Учение о человеке в свою очередь включает сознание, нравственность и право, общественный быт и историю, ценности жизни. Несмотря на сочувствие к некоторым социалистическим идеям Дюринга и уважительное отношение к самому философу, К. подверг его философию строгой критике. При всей разности мировоззрений К. и Ф. Энгельса в их критике есть точки соприкосновения. К. считал, что философия Дюринга не имеет характера системы, что положенный в ее основание принцип единства не выполняет функций единого начала, определяющего части системы; напротив, части системы выступают по отношению к самой системе в качестве независимого целого. К. отмечал постоянные колебания Дюринга между материализмом и рационализированным идеализмом, критиковал его теорию познания, представленную в кн. «Естественная диалектика» (Natürliche Dialektik. В., 1865).

С 1878 г. К. преподавал философию и психологию на Высших женских курсах. С 1879 г. читал педагогику в Киевском ин-те благородных девиц. Обладая редким полемическим даром, К. написал ряд работ с разбором философских и психологических трудов современников. В работе «Критический этюд по по-

воду книги г. Грота «Философия чувствований» предметом разбора стала магист. дис. Грота, вышедшая в виде многостраничного тома, в котором не менее половины объема занимали сначала анализ понятия «душа» от древности до сер. XIX в., а затем аналогичный по историческому охвату анализ понимания чувства удовольствия и страдания. Не возражая против присуждения Гроту степени магистра и считая его труд «все-таки ценным» (Критический этюд. 1879. С. 55), К. подверг критике его основной тезис, что психология исследует «один и тот же объект» с физиологией (Там же. С. 33). Из сведения психологии к физиологии, по мнению К., вытекают многочисленные ошибки Грота, в т. ч. построенная им классификация «чувствований».

В «Критическом этюде о книге г[осподина]. Грота «К вопросу о реформе логики» (1883) К. остроумно высмеивал дилетантские представления автора о предмете и задачах формальной логики и якобы ее полной зависимости от метафизики. Главное положение предлагаемой Гротом реформы — понимание логики как «психодинамики», которая своим предметом имеет такие виды психической деятельности, как движение мозга, движение органов чувств, движение органов выражения, — К. считал разрушительным для логики. Подробно К. критиковал теорию суждений Грота.

Начиная с окт. 1881 по июнь 1882 г. К. с перерывами опубликовал в петербургском ж. «Заграничный Вестник» серию очерков «Современные направления в философии (германская и французская философия)». В 1882 г. в Киеве вышла в свет книга А. Вебера «История европейской философии» в переводе И. А. Линниченко и В. В. Подвысоцкого, под редакцией К. В предисловии К. отмечал преимущества публикуемой книги в сравнении с переведенными трудами по истории философии А. Шwegлера (1864), Б. Фауэра (1866) и Льюиса (1865–1867).

Опубликованная в 1880 г. кн. «Философские этюды. Ч. 2» имела подзаголовок «Метод и направление философии Платона». Для написания книги К. использовал обширную лит-ру: кроме нем. собраний сочинений Платона в переводе Ф. Шлейермахера и собрания сочинений в

переводе Х. Мюллера со вступительными статьями К. Штайнхарта, «Сочинения Платона» в переводе В. Н. Карпова, а также новейшие исследования Э. Г. Целлера, Г. Боница, Г. Шнейдера, Г. Тейхмюллера, Г. Когена и Н. Е. Скворцова.

Книга К. состоит из 3 глав: в 1-й, несмотря на то что она именовалась «Метод философского познания у Платона», автор подробно останавливался на учении Сократа и значении его метода для философии Платона. По мнению К., ряд принципов диалектического метода Сократа, таких как «очищение» или приведение заблуждающегося в противоречие с самим собой, а также индукция в качестве способа образования понятий, в усовершенствованном виде были включены Платоном в разрабатываемый им метод.

Полагая, что диалектика выступает у Платона не только в качестве основного метода познания, но и как выражение самой метафизики, К. писал: «Диалектика сперва как метод, потом как учение о сущем составляет высшую и последнюю ступень в развитии философского сознания, но она доступна только тому, кто прошел через две другие сравнительно низшие ступени, составляющие для нее предварительное условие. Эти две ступени известны у Платона под техническими терминами очищения и эроса (философской любви)» (Философские этюды. 1880. Ч. 2. С. 16).

На основе изученных текстов Платона К. выделил 8 определений диалектики: 1) в «Кратиле» диалектиком считается «умеющий спрашивать и отвечать»; 2) в 7-й кн. «Государства» «диалектика делает людей вполне знающими предлагать вопросы и отвечать»; 3) в «Софисте» диалектика — это «высокое искусство разделения по родам, не отождествляя различных понятий и не принимая тождественных за различные»; 4) в «Федре» диалектик тот, «кто всматривается в одно [единое] и многое»; 5) в «Филебе» «диалектика, подобно Прометееву огню, сообщена людям богами»; 6) в «Филебе» «диалектика... высшее и наиболее истинное познание между всеми, потому что имеет предметом своим бытие, то, что существует действительно и что по природе своей одно и то же»; 7) в 7-й кн. «Государства» диалектика — это завершение знания, отрешение от чувственно-





воспринимаемого мира, стремление к сущему самому по себе, восхождение к Благуму, способ, к-рый «может дать разумные основания в познании сущности каждого предмета»; 8) в 6-й кн. «Государства» диалектика — это постижение умом сущего и мыслимого, восхождение до безусловного и нисхождение к обусловленному (Там же. С. 14–15). Отождествляя проблему диалектического метода Платона с его теорией познания, а затем и с метафизикой, К. излагал учение Платона о бытии и познании, а затем возвращался к подробному «объяснению платоновых определений диалектики» (Там же. С. 104–124, а также в *Resumé* — глава 3).

Во 2-й гл. и в «*Resumé*» К. далеко не самым точным образом характеризует направление философии Платона как «наивный реализм, потому что он принимал полное соответствие познания бытию»; рационализм и априоризм, «плюрализм, ибо сущих принимается множество»; спиритуализм, «ибо сущие не пространственны и не материальны»; эстетический эвдемонизм, ибо «последняя цель... есть полное блаженство, состоящее в обладании совершеннейшей красотой, истиной и гармонией» (Там же. С. 203). Узкое понимание философии как науки о мире и в этой работе К. стало причиной того, что все религ. и богословское учение платонизма оказалось в стороне и было квалифицировано им в качестве мифологии.

Сдав магистерский экзамен, К. представил работу о философии Платона в качестве магистерской диссертации и в 1881 г. стал штатным доцентом ун-та св. Владимира. В 1884 г. вышла лучшая историко-философская работа К. «Генезис теории пространства и времени Канта», которая занимает достойное место в рус. «Кантиане». Цель исследования, по мнению К., — «объяснить генезис кантовой теории пространства и времени в связи с другими сторонами его философии и в отношении к учению о том же его предшественников» (Генезис теории пространства и времени Канта. 1884. С. IV–V). Общее направление книги К. нашло точное отражение в заголовках ее 9 глав. К. последовательно рассматривал следующие темы: 1) учение о пространстве и времени в школе Декарта; 2) теория пространства и времени в школе

Локка—Юма; 3) пространство и время у Лейбница, Лейбниц и Кларк; 4) догматический период в философии Кларка; 5) переходный период в философском развитии Канта; 6) критический период философского развития Канта (1770–1804), соч. «О форме и началах мира чувственного и умопостижимого»; 7) 1-й отдел «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная эстетика»; 8) 2-й отдел «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная логика» и соч. «Метафизические основы науки о природе»; 9) общее заключение о происхождении теории пространства и времени Канта. В приложении К. кратко изложил поочередно воззрения на пространство Р. Декарта, Б. Спинозы, Дж. Локка, Д. Юма, Г. Лейбница, С. Кларка; далее были представлены их воззрения на время.

К. использовал в работе 12-томное собрание сочинений Канта (*Kants Sämmtliche Werke*) под ред. И. К. Розенкранца и Ф. В. Шуберта, выходящее в Лейпциге в 1838–1842 гг., новейший комментарий 1881 г. Г. Файхингера к «Критике чистого разума», книги исследователей Ф. Паульсена, Ф. А. Ланге, А. Рилля, К. Геринга, В. Виндельбанда, Б. Эрдмана и др. За исключением Локка и Юма, труды которых автор читал во французском переводе, сочинения представителей новоевроп. философии были прочитаны им на языке оригинала. К. отмечал бедность рус. литературы по философии Канта и считал, что изучение его философии с т. зр. происхождения основных идей способствовало бы развитию рус. философии.

В философии Канта К. отмечал противоречия, такие как присутствие на равных реализма и идеализма, рационализма и эмпиризма, догматизма и скептицизма. К этому следовало бы добавить: «вещей в себе» и «вещей для нас», априорности познания, противником к-рой был К., и опыта как основы познания; природы и нравственности, необходимости и свободы. Замечая, возможно с иронией, что «противоречия и несовместимость» присущи самому фундаменту учения Канта, К. не делал попыток понять, какова подлинная причина этих противоречий и являются ли они всегда противоречиями, если их рассматривать в контексте изучения всей философии Канта.

К. верил в исключительное предназначение философии и потому не ставил и др. вопрос: не являются ли «противоречия» чем-то таким, что присуще любой философии, поскольку она пытается объяснять все проблемы бытия, исходя из ограниченных возможностей человеческого познания.

Для своего времени К. аккуратно и тщательно описал происхождение теории пространства и времени в философии Канта в связи с важнейшими учениями о пространстве и времени в новоевроп. философии. Однако в оценках самой философии Канта он уделял мало внимания тому обстоятельству, что при всей важности учения о теоретическом разуме без учения о практическом разуме «Критика чистого разума» Канта не могла не получить одностороннего толкования. Книга о Канте имела большое значение для самого К. Обсуждаемые в ней проблемы познающего субъекта, пространства и времени стали необходимой предпосылкой для самостоятельного исследования этих проблем в главной книге К. «Свое слово». В выборе между Лейбницем и Кантом К. отдает предпочтение Лейбницу.

В 1884 г. в С.-Петербургском ун-те К. защитил докторскую диссертацию по кн. «Генезис теории пространства и времени Канта» у М. И. Владиславлева, первого переводчика «Критики чистого разума» на рус. язык (СПб., 1867). По возвращении в Киев К. стал сначала экстраординарным профессором, а затем ординарным. Читал курсы метафизики, логики и истории философии, литографированные версии которых были изданы в Киеве. В 1855 г. К. принимал участие в публичных чтениях лекций, вырученные средства от к-рых пошли на создание памятника Дж. Бруно. В докладе 28 апр. 1881 г. К. защищал Бруно, обвиняя его судей в непонимании разницы между теологией, к-рой занимаются теологи, и теософией философов. Для Бруно, по К., «высшая цель человеческой жизни вообще — жизнь в Боге и для Бога» (Джордано Бруно. 1885. С. 22). Знаменитую концепцию «героического энтузиазма» Бруно К. связывал с учениями Платона и Плотина.

В 1887 г. вышла небольшая книга К. «Очерки из истории философии» с подзаголовком «Понятия философии





и истории философии. Философия восточная». В предисловии к «Очеркам...» К. писал, что они могут быть использованы студентами ун-тов и академий как руководство по изучению философии. Учебное предназначение книги в значительной степени предопределило ее содержание и форму изложения. По мнению К., понимание философии как науки неизбежно ведет к вопросу о правильности этого понимания, т. е. — к скептицизму. К. различал абсолютный скептицизм, к-рый противоречит самому себе, утверждая невозможность знания вообще, и относительный скептицизм, который считает, что философия не является наукой. Опровергая тезис относительного скептицизма, К. приводил следующие аргументы: 1) каждая отдельная наука изучает свой частный предмет, но должна существовать такая наука, к-рая будет изучать все др. науки и их отношения между собой, — «наукословие», или знание о знании; 2) каждая наука изучает свой частный предмет, иначе говоря, частное сущее, но должна существовать такая наука, которая изучает все сущее; 3) каждая наука, изучая свой предмет, пользуется понятиями, которые ею не объясняются и представляются известными, как, напр., «бытие», «сущее», «материя»; из этого следует, что онтологические понятия составляют содержание особой науки — философии; 4) нравственные вопросы указывают на необходимость науки о нравственности — философии.

К. дает следующее определение понятия философии: «Философия есть наука о мире, его познании и его отношении к познающему субъекту» (Очерки из истории философии. 1887. С. 5). К. основному составу философии К. относил метафизику, теорию познания и этику. К ним, по его мнению, присоединяются и др. специальные философские дисциплины. К. придавал большое значение изучению истории философии, рассматривая ее как поучительный поиск истины. «Восточная философия» (к-рой К. никогда специально не занимался) в его изложении представляет собой краткий обзор кит. философии (учения Конфуция и некоторых др. философов) и инд. философии (Веданта и др. школы, а также буддизм).

В 1885–1887 гг. К. начал издание 1-го рус. философского ж. «Фило-

софский трехмесячник», в котором печатал свои работы (см. перечень опубликованных работ: Бобров. О сочинениях А. Козлова. 1899).

**Санкт-Петербургский период.** После перенесенного в 1886 г. инсульта, парализовавшего К., он подал прошение об отставке. Переехав в С.-Петербург, несмотря на тяжелое заболевание, лишившее его возможности передвигаться и самостоятельно писать, К. продолжил заниматься научной работой, диктуя свои сочинения. На закрытом заседании Психологического общества 24 янв. 1891 г. К. был избран его почетным членом. На этом же заседании почетными членами Общества были избраны Соловьёв, П. Г. Редкин, И. М. Сеченов, Б. Н. Чичерин (Психологическое общество // ВФиП. 1891. Кн. 7. Прил. 3. С. 142–143).

К. опубликовал большое количество своих статей в ж. «Вопросы философии и психологии». Написанный в 1890 г. «Очерк жизни и философии Лейбница по сочинению Мерца: «Leibnitz von Johann Theodor Mez»» представляет собой рецензию на книгу, вышедшую в английском изд-ве «Blackwood and Sons» и переведенную на немецкий язык К. Шаршмидтом. Несмотря на опубликованное в России большое исследование К. Фишера о Лейбнице в переводе Н. Н. Страхова, К. настоятельно рекомендовал книгу Й. Т. Мерца за ее совр. подход к монадологии. Как и Мерц, центральным пунктом философии Лейбница К. считал учение о силе. В 1892–1894 гг. была напечатана работа К. о франц. позитивизме от О. Конта до Ж. М. Гюйо и Г. Тарда, ст. «Густав Тейхмюллер». Вместо «Философского трехмесячника» К. приступил к изданию нового философского ж. «Свое слово», 1-й номер к-рого вышел в Киеве в 1888 г., а последний, 15-й, — в С.-Петербурге в 1890 г.

В 1895 г. вышла кн. «Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви», в к-рой К. отредактировал, дополнил и объединил свои работы о Толстом, издававшиеся с 1886 г. Книга включает 2 части: учение Толстого о религии и учение о жизни и любви. Первые варианты статей К. были написаны в то время, когда публикация сочинения Толстого «В чем моя вера» в России по цензурным соображениям была приостановлена. К. познакомился с текстом, вероятно, по авторизо-

ванному франц. переводу (Ma religion. P., 1885).

К. был одним из первых исследователей, кто предпринял систематический анализ религиозно-философских трудов Толстого. В сочинении К. заметно влияние западноевропейской школы изучения религий с присущими ей чертами рационализма и позитивизма и опорой на научное исследование религии. К. не предполагал обсуждать толкование Евангелий и правосл. догматики Толстым, считая себя некомпетентным в этой области. Основные трудности исследования воззрений Толстого он связывал с неточностью языка, использованного для выражения учения.

К. ставит вопрос: к религии или к философии относится учение Толстого? Для ответа на этот вопрос он обращается к определению понятия «религия» и приводит 7 общераспространенных в науке и культуре объяснений религии, в процессе обсуждения которых выясняется, что каждое из них в лучшем случае является лишь «элементом религии». Рассуждая от противного, К. пытается приблизиться к описанию содержания религии. Первый тезис — «религия не есть философия и наука, но включает их в себя, как элемент» (Религия гр. Л. Н. Толстого. 1895. С. 8) — представляет собой суждение, формальная структура к-рого воспроизводится и в 6 последующих тезисах: религия «не есть продукт нравственной воли и деятельности» (Там же. С. 9), «не есть продукт эгоистических и евдемонистических стремлений» (Там же. С. 11), «не есть продукт чувств или специального чувства зависимости от абсолютного единства всего сущего» (Там же. С. 13), «не мистика» (Там же. С. 14), «не есть продукт идеи и чувства бесконечного» (Там же), «не есть продукт художественного творчества» (Там же. С. 15), но все это включается в религию.

К. каждому из тезисов К. дает обоснование, связывая содержание отрицательной части тезиса с к.-л. учениями, пользующимися в истории философии и культуры авторитетом. Эти обоснования не всегда убедительны по выбору имен. В частности, представление о религии как о первоначальной философской науке он относит к Конту; отождествление религии с нравственностью — к Канту; с эгоистическими и эвде-





монистическими стремлениями — к *Лукрецию*, Фейербаху и браманизму; с продуктом чувств и зависимости от Абсолюта — к Шлейермахеру; с мистикой — к Ф. Г. Якоби; с продуктом идеи и чувства бесконечного — к М. Ф. Мюллеру; с художественным творчеством — к Ф. А. Гельвальду и др. историкам культуры. При этом основное и справедливое замечание К. заключается в том, что все эти объяснения религии имеют односторонний характер.

Однако и сам К., несмотря на свои знания о Боге, занимает позицию внешнего наблюдателя по отношению к христианству и не в состоянии объяснить христ. религию из сути христианства. Об этом свидетельствуют не только его сугубо социологические определения Церкви, согласно к-рым Церковь — это «особый религиозный институт», «объективированная и организованная догматическая и нравственная вера» (Там же. С. 11), но и стремление обосновать религию на основе учения о целостном религ. сознании как о присущем каждому человеку в разной степени и в зависимости от характера и глубины самопознания.

Индивидуальное религ. сознание, включающее кроме религ. понятий и чувств художественную интуицию и способы символизации, т. е. все то, что входит в религию, трансформируется у К. в понятие духа, обладающего целостным характером и полной жизнью. К. писал, что «религиозное сознание соответствует потребности духа сознавать себя единым в своей деятельности или же что религия есть синтетическое единство деятельности духа» (Там же. С. 16). Предлагаемая К. теория религ. сознания, по его мнению, может быть обоснована из его «философской системы» как индуктивным, так и дедуктивным путем; более того, только она может объяснить «общественный институт, который называется Церковью и есть продукт религиозного сознания» (Там же. С. 17–18).

Уверенность в своей правоте позволяет К. дать следующее определение Церкви: «Церковь есть особый институт, в котором организуется и объективируется религиозное сознание, или единство деятельностей духа, и который имеет специфические особенности, отличающие его от многих институтов, в которых организируются и объективируются

эти деятельности порознь» (Там же. С. 20). Итоговое определение Церкви у К. вопреки его критике отождествления религии с философией обусловлено сугубо философскими предпочтениями: с одной стороны, первостепенным значением индивидуального религ. сознания, с другой стороны, возможностью и необходимостью объективации индивидуального сознания в его отношениях с др. индивидуальными сознаниями, т. е. возвышением до понятия «дух». В определении Церкви К. оставляет в стороне не только ее божественное происхождение, но и ее мистический характер, связанный с таинствами. Объясняя дух из суммы заложенных в отдельном религ. сознании способностей, помноженных на число всех индивидуальных сознаний людей, К. не только далек от новозаветного понятия Св. Духа, но и расходится в понимании духа даже с Гегелем, у к-рого многообразие значений духа имело хотя бы в «философии религии» отношение к Св. Духу.

Основной недостаток теории религии К. заключается в том, что, полагаясь на индуктивный метод, он в традициях западноевроп. школы изучения религий пытается сформулировать определение религии вообще, к-рое должно объяснить любую историческую религию, но на деле не объясняет ни одну из них.

В анализе взглядов Толстого К. не ограничивается своей теорией, не смотря на то что подчеркивает ее значение и использует в критике как догматическое богословие, так и опыт борьбы христианства с ересями. Исследуя кн. «*Ma religion*», К. приходит к отрицательному выводу относительно религиозно-философского характера этого сочинения. Употребление слова «Бог» в книге Толстого, по мнению К., лишено конкретного смысла, поскольку им игнорируются важнейшие вопросы христ. религии, касающиеся отношения Бога к миру: сотворен мир или существовал вечно, существует мир сам по себе, или его существование определено волей Божией? К. отмечал, что у христ. Церковей, несмотря на разногласия по отдельным вопросам, есть согласие в учении о божественности Иисуса Христа, о вочеловечении, об искуплении, о принесенном Им божественном откровении (Там же. С. 24). Отношение же Толстого к Иисусу Христу

проникнуто рационализмом и исключает к.-л. религ. чувства. Отсутствие важнейших тем христ. веры и критика Церкви в учении Толстого позволяют К. утверждать, что оно не имеет отношения к христианству. Но имеет ли это учение отношение к религии? К. констатирует, что учение Толстого о Боге, несмотря на то что оно нередко именуется метафизикой, т. е. наукой о причинах всего сущего, на самом деле является этикой, основной задачей к-рой становится «достижение Царства Божиего на земле» путем исполнения заповедей «религии» Толстого. К. подробно критикует неопределенный характер этого учения, оторванность толстовского «Царства Божиего» от Бога и его бессмысленность.

Исследуя 5 основных нравственных заповедей по учению Толстого («не противиться злу или злему», «не судить и не осуждать», «не разрушать брак между мужчиной и женщиной», не «присягать кому-либо, в чем бы то ни было», «любить всех без различия национальностей»), К. отмечал их несостоятельность. Во-первых, эти заповеди у Толстого лишены религ. обоснования, поскольку обоснованы не божественным авторитетом, а всего лишь надеждой, что их исполнение сделает людей счастливыми, иначе говоря, обоснованы светским учением о всеобщем счастье; во-вторых, они внутренне противоречивы — исполнение одной заповеди требует нарушения другой; в-третьих, Толстой игнорирует социальное учение о личности, ее правах и обязанностях, вопросы устройства общества и собственности.

Отождествление религии с этикой в учении Толстого, по мнению К., требует постановки вопроса: имеет ли его этика отношение к философии? Исходя из убеждения, что всякая философская система должна обязательно включать метафизику, теорию познания и этику, К. утверждал, что учение Толстого не имеет отношения к философии, поскольку этика его не обосновывается метафизическим учением о началах и причине всего сущего и способах их познания.

Характеризуя эпоху 50–70 гг. XIX в. в России как время проникновения европейского «материализма, антропологизма, социализма, эволюционизма и, наконец, позитивизма», К. оценивал воззрения





Толстого как «неопределенный деизм и даже христианский деизм» с теорией нравственного совершенствования (Религия гр. Л. Н. Толстого. 1895. С. 68–71).

Вторая часть книги К. посвящена анализу сочинения Толстого «О жизни» (1888). К. подробно излагает его, отмечая, что содержание примыкает к проблематике религии. Центральный пункт критики — философская антропология Толстого, его учение о борьбе разума (сознания) и потребности животной личности и о пристрастии отсюда «истинной и ложной жизни». Сводя борьбу между разумом и животной личностью к борьбе в человеческом разуме между истинным и ложным, Толстой, по мнению К., не приводит никаких религ. или философских обоснований способности человеческого разума постичь истину и сообразовать с ней свою жизнь. К. считал, что представление Толстого о человеке, проникнутое неразрешимым дуализмом между животной личностью и разумом, наложило неизгладимый отпечаток на его понимание любви.

По словам К., в окончателно сложившемся виде учение Толстого подразделяется на 3 уровня в человеке: вещественное и нетождественное, т. е. постоянно изменяемое тело; животная личность — непространственное, но существующее во времени и потому конечное сознание; разум или разумное сознание, самоотчужденное и обладающее субстанциальностью, к-рое не причастно к пространству и времени и бессмертно. Толстой называет этот разум еще «характером» (возможно, по близости к учению об умопостигаемом характере Канта). Главной особенностью «характера» является некое неизменное «отношение к миру». Учение о «характере», или разумном сознании, вызывает у К. чувства удивления и симпатии, поскольку в этом пункте обнаруживается близость между его концепцией субстанциального деятеля и концепцией Толстого. С учением о бессмертном «характере» связано учение Толстого о том, что смерти нет, а есть только направляемая ложным разумом призрачная жизнь. По справедливому суждению К., это учение лишь внешне напоминает христ. учение о смерти.

В ст. «Анализ последнего произведения графа Л. Н. Толстого «Хозя-

ин и работник»», к-рая содержит оригинальную трактовку сочинения Толстого, изложены художественно-эстетические воззрения К. По мнению К., основой всякого художественного произведения является некий «безотчетный, неясно сознаваемый образ», соответствующий художественным склонностям автора и имеющий эстетический характер. Отдельный образ включается художником в систему др. образов, «члены которого связаны не логическими или моральными точками зрения, а художественной фантазией» (Анализ последнего произведения гр. Л. Н. Толстого. 1895. Кн. 28. С. 315). Направляемые непосредственной интуицией художника эти эстетические образы создают целостную картину, в к-рой связь каждого отдельного образа с целым образует художественную реальность. Поэтому, по словам К., «под красотой надо разуметь такой порядок, отношения и связь вещей, данных в нашем воображении и фантазии, при которых они, сознаваемые во внутреннем опыте, возбуждают особые чувства, называемые эстетическими» (Там же. С. 316).

В кн. «Свое слово», к-рая публиковалась К. отдельными выпусками в одноименном философском журнале, он приступает к построению своей системы философии. Ее постулаты, как и выводы, в значительной степени были predeterminedны западноевроп. философией, преимущественно немецкой, интерес к которой К. питал на протяжении своего философского развития и влияние к-рой на его учение было значительным. Устами своего главного лит. персонажа Сократа Ивановича, а затем и от своего лица К. писал, что его философский путь начался с учения Шопенгауэра, привлечшего его внимание к Канту, после чего он перешел к изучению философии Лейбница, от к-рого завязят «два замечательных мыслителя: Лотце и Тейхмюллер» — основные представители панпсихизма, философского течения, ставшего «истинным преемником идеализма в развитии философского знания» (Свое слово. 1898. № 5. С. 156).

Рус. философия мало интересовала К. Исключением стали написанные им рецензии на отдельные работы П. Л. Лаврова, Н. Я. Грота, М. М. Троицкого, Л. М. Лопатина, П. Е. Астафьева. Критикуя в запад-

ноевроп. философии т. н. научную философию, представленную материализмом и позитивизмом, К. считал, что в России философия не стала наукой. Для К., судя по его трудам, прошли незамеченными споры славянофилов и западников, главные сочинения Вл. Соловьёва, К. Н. Леонтьева, Страхова и др. При этом из воспоминаний сына К. известно, что К. в С.-Петербурге неск. раз навещал Соловьёва.

В «Своем слове», изложенном в форме диалога, полемическое дарование К. нашло наивысшее выражение. Беседам К. принадлежит почетное место в истории рус. философского диалога. Участники бесед: Сократ Иванович — «второе я» К. и его оппоненты: Шугаев — материалист, сторонник научной философии, опыта и фактов; Поспелов — знаток совр. естественнонаучных теорий пространства; Синайский — студент духовной академии, а также персонажи из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» — Красоткин, врач, эволюционист и материалист, Алексей Карамазов, Иван Карамазов.

Содержание бесед К. представляет собой последовательное изложение его философии и включает следующие темы: о субстанции (1-я и 2-я беседы); об отношениях сознания и материи, или духовной субстанции и тела (3-я беседа); о бытии (4–6-я беседы); о времени (7–8-я и 10-я беседы); о религии, бытии и причинности (9-я беседа); о пространстве (11–14-я беседы); о движении (15–16-я беседы); о вторичных качествах вещей, понятии причинности и внешнего мира (17-я беседа). Беседы не ограничиваются этими темами и охватывают более широкий круг теоретических и историко-философских, а иногда и религ. вопросов. В их числе — споры об отношении философии и естествознания, о понятии «бытие» у Канта и Юма, о разделении Церквей, изложение и критика учения Гегеля и др.

Центральная идея построения системы философии К., требовавшая выбора между теорией познания (гносеологией) в русле модного в это время неокантианства и онтологией, учением о бытии в русле традиц. онтологий, нашла решение в возвращении к метафизике, изначально понимаемой как учение о первых причинах и началах бы-



тия и познания, но преобразованной новыми подходами. Это новое, еще формирующееся понимание метафизики, полагавшее в основание истолкование бытия как личностного начала и отказывавшееся от традиц. понимания истины как соответствия между знанием и действительностью, вслед за Тейхмюллером было усвоено К. Однако в подлинном смысле этого слова «современные начала» в философии кон. XIX в. получили глубокое философское обоснование и систематическую разработку лишь в феноменологии Э. Гуссерля и в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, с которыми учения Тейхмюллера и К. не могут быть поставлены в один ряд.

Сходство с учением Тейхмюллера было главной причиной, по которой самостоятельность философской системы К. стала предметом обсуждения в рус. лит-ре. Бобров, ученик Тейхмюллера, сравнивая его с К., не вполне справедливо уподоблял первого географу-путешественнику, первоначально изучающему местность, а его последователя — землемеру-топографу, к-рый «старается собственными соображениями подтвердить и доказать первоначальный чертеж» (Бобров. Труды и жизнь А. А. Козлова. 1899. С. 23). Н. О. Лосский, ученик К., считал, что К. «воспринял почти все взгляды Тейхмюллера, но сделал очень много для разработки философии панпсихизма» (Лосский. 1901. С. 186). Аскольдов отмечал, что дедукция понятия «бытие» и теория пространства и времени были восприняты К. от Тейхмюллера и «именно в этих пунктах Козлова можно признать по преимуществу самостоятельным и оригинальным мыслителем» (Аскольдов. 1912. С. 106). Прот. Василий Зеньковский в «Истории русской философии» писал, что К. включил в свое учение все положения Лейбница и ряд основных положений философии Р. Г. Лотце и Тейхмюллера, тем не менее в обосновании основных принципов панпсихизма он самостоятелен.

Фундаментальные определения субстанции К. вводит уже в 1-й беседе, начиная с положительных определений, в к-рых отмечается, что субстанция есть основание и представляет собой непространственное, нераздельное, единое само по себе и неизменное бытие в отличие от

изменяемых акциденций и атрибутов, к-рыми, по его мнению, являются чувственные вещи. Затем понятие субстанции уточняется посредством отрицательных суждений. По мнению К., субстанцией не является все, что дано человеку посредством чувств, в т. ч. вещи, «материя», пространство; субстанция не находится в пространстве, «не есть то, что занимает пространство» (Свое слово. 1888. № 1. С. 10). Более того, пока еще без обоснования утверждается, что «в пространстве нет ничего существующего, т. е. ни субстанции, ни акциденций», что с необходимостью порождает вопрос: существует ли само пространство? Отвечая на этот вопрос, Сократ Иванович отрицает существование пространства самого по себе и отмечает, что «весь пространственный мир не есть действительно и самостоятельно существующий, но только значковый мир, состоящий из значков, строящихся по законам психического акта представления и мысли» (Там же. С. 22).

Вторая беседа, начавшаяся с обсуждения вопросов познания, касающихся учений Юма и Канта, ведет к постановке проблемы существования и субстанции. Утверждение рус. Сократа «существовать — значит быть субстанцией» (Там же. С. 34) ставит под сомнение существование всего, что не является субстанцией.

В 3-й беседе, в которой продолжается обсуждение проблемы бытия и ничто, отмечается, что вопрос о бытии — «это один из самых темных и трудных в философии, хотя, по-видимому, вся наука и философия интересуются только тем, что есть, т. е. истиной, и отвергают то, что не есть, но как-либо считается за сущее, т. е. ложь и заблуждение» (Там же. С. 50). Обсуждая проблему существования души, Сократ Иванович говорит, что вместо термина «душа» он использует термин «субстанция» (Там же. С. 54) или «духовная субстанция», т. е. утверждает, что душа не существует в пространстве и, следов., ее нет в теле. Т. о., в этом аспекте толкования души К. занимает позицию Канта, а не Лейбница, к-рый придерживался учения о душе человека как субстанции простой по своей природе, неделимой, без частей (Лейбниц Г. Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 384), невидимой, непротяженной, но пребывающей в теле (Там же. 1984. Т. 3. С. 595). К. кратко излагает общее учение о душе (сознании),

включающее чувства, желания и понятия; в сознании различает бессознательное и сознательное состояния. Переход от бессознательного к сознательному К. объясняет «ясностью», а с т. зр. условий, делающих его возможным, — «общением» с др. духовными субстанциями. Тем самым вводится понимание духовного мира как совокупности духовных субстанций или душ.

По ходу беседы оппоненты Сократа Ивановича сочли совершенно неприемлемым отрицание существования тела человека, к-рое следует из отрицания существования пространства. К числу основных доводов Сократа Ивановича относятся: 1) тело не существует само по себе; 2) тело постоянно обновляется и не составляет неизменную реальность, а душа едина и неизменна; 3) «наши тела и весь материальный мир суть значки этих духовных субстанций, их деятельности и отношений» (Свое слово. 1888. № 1. С. 58).

В 4–6-й беседах обсуждаются определения бытия у Декарта и Канта, проблема познания «я», или самого себя, у Шопенгауэра, значение проблематики бытия в процессе онтологического доказательства бытия Божия. Полагая, что «сознательное» и «бессознательное» отличаются друг от друга сугубо количественно, но не качественно, Сократ Иванович различает сознание простое, первоначальное и непосредственное, к-рое имеет характер очевидности и не требует со стороны человека никаких специальных усилий, и сознание сложное, производное и опосредованное, как результат рефлексии и особой синтетической деятельности мышления на основе законов логики и категорий. Особое и принципиальное значение имеет то, что простое, «чистое», дорефлексивное сознание человека есть бытие (сущее), поскольку оно всегда имеет в виду бытие и с необходимостью предполагает познаваемость бытия.

В тезисной форме понимание бытия выражено в беседах следующим образом: «источником для понятия бытия служит первоначальное простое и непосредственное сознание»; «три области сознания, дающие материал для понятия бытия, обнимают все первоначальное сознание и представляют: а) сознание о содержании; б) сознание о деятельности; в) сознание о нашей субстанции,



или «я»; не принадлежа к первоначальному сознанию, понятие бытия составляет особую область, в которую входят «понятия разума, интеллектуальные понятия, понятия тождества, различия действия, страдания, причины, следствия» и др. (Там же. 1889. № 2. С. 53).

Разработанное в «Своем слове» учение о первоначальном непосредственном сознании и сознании опосредованном вместе с понятием о бытии было положено в основу поздней статьи К. «Сознание Бога и знание о Боге: Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия» (1895). В этой работе, разделяя убеждения Тейхмюллера о необходимости различения знания о Боге и сознания Бога, К. утверждал, что различия в понимании Бога в отдельных религиях или христ. Церквах, в богословских или философских учениях не имеют никакого отношения к постоянно дискутируемому вопросу: существует ли Бог? По мнению К., эти различия, обусловленные деятельностью рефлексивного сознания, в своей подоснове исчезают в единстве простого индивидуального сознания, в котором запечатлен Бог. С позиций доказательства существования Бога как данности, присущей простому, непосредственному сознанию каждого человека независимо от его способности к отвлеченному богословскому или философскому знанию, К. критиковал учения блж. *Августина* и *Ансельма* Кентерберийского о доказательствах бытия Божия, упрекая их в скрытом платонизме.

В 7–8-й и 10-й беседах рассматриваются историко-философские и теоретические проблемы времени. В 7-й беседе один из оппонентов, Синайский, зачитывает тексты из «Исповеди» блж. *Августина*. Сократ Иванович, в целом разделяя основные положения блж. *Августина*, делает некоторые замечания; главное замечание относится к тому, что субъективное понимание времени, т. е. его обусловленность душой человека, по блж. *Августину*, тем не менее предполагает «догматический реализм», согласно которому «время представляет какой-то сосуд, наполняемый событиями или явлениями» (Там же. 1890. № 3. С. 16).

Основу собственного учения К. о времени составляют рассуждения от противного. Он опровергает представления о времени как о субстан-

ции, о его реальном существовании, об объективном существовании отдельных частей времени и самого течения времени. Отвергая кантовское представление о том, что время является априорной формой чувственного созерцания, К. разделяет его взгляд на идеальный характер времени. По словам Сократа Ивановича, «время полагается актом представления и мышления человеческой субстанции» (Там же. С. 16). Эту мысль он пытается обосновать ссылкой на сознание ребенка, в котором явления сознания должны уложиться в схему «прежде, после, теперь», чтобы избежать внутренних противоречий. При этом не обсуждается вопрос, что представляет сам логический закон противоречия, является ли он априорным и предшествующим формированию субъективного понимания времени в душе человека или нет.

Учение о субъективном времени и его идеальности со всей определенностью выражено в следующих словах Сократа Ивановича: «Время в его субъективной стадии развития есть форма, по которой наше «я» понимает, распределяет и соединяет в своем субстанциальном единстве свои собственные акты воспоминания, наличного ощущения и ожидания» (Там же. С. 49). Происхождение объективного времени, т. е. одинакового времени для всех, объясняется как взаимосвязанностью духовных субстанций (аналогия «монадического универсума» у Лейбница), так и возможностью переноса субъективного времени в объективное для общения между людьми.

Беседа 9 была в основном посвящена религ. и церковно-исторической проблематике. Иван Карамазов с энтузиазмом говорит о католич. Церкви, выступая с позиций подчинения гос-ва Церкви. В завязавшейся дискуссии о разделении Церквей, в которой принимает участие и Алексей Карамазов, оппонентом Ивана Карамазова выступает Сократ Иванович. Утверждая, что «корень всякой религии — будет она истинная или и ложная — заключается... в нашем непосредственном сознании высшего существа или Бога» (Там же. С. 62), он излагает свое учение, согласно которому для правильного понимания Высшего Существа необходимо не смешивать непосредственное сознание Бога со знанием о Боге. Сократ Иванович

вопреки учению Церкви полагает, что знание о Боге и сама религия истинным имеют сложную по структуре познавательную деятельность нашего «я», нашей духовной субстанции, и рассматривает Церковь как общественное учреждение. Обсуждая вопрос о судьбах католицизма, Сократ Иванович говорит, что католицизм «божество церкви подменил божеством папы», что «вслед за католической церковью... пошла по пути идолопоклонства вся культурная Западная Европа и начала новую эру политеизма, обожествляя различные формы и функции общественной жизни...» (Там же. С. 67).

В 11–14-й беседах предметом рассмотрения становится пространство. Учение о пространстве в существенных особенностях повторяет концепцию происхождения времени и его развития от субъективного до объективного и абстрактного понимания с возможной абсолютизацией времени и пространства.

Беседы 15 и 16 посвящены метафизическому, психологическому и физическому движению, а 17-я беседа — «материи, внешнему миру и понятию причинности». Эти главы оказались наиболее бедными и легко предсказуемыми по содержанию. Возможно, причиной недосказанности и незавершенности работы стала тяжелая болезнь К., однако были и причины, обусловленные исходными посылами философии К., его сугубо рационалистическим подходом, дискредитирующим чувственное познание вообще, крайне субъективной трактовкой времени и пространства, превращающей реальную жизнь и историю в видимость.

Учение К. оказало большое влияние на воззрения Н. О. Лосского и Аскольдова. Это влияние имело как положительные, так и отрицательные стороны. Концепция «субстанциального деятеля» К. пользовалась вниманием в философии персонализма.

К. скончался в С.-Петербурге и был похоронен на Волковом кладбище. Соч.: Кредит и банки // Вестн. промышленности. М., 1860. Т. 9. № 9. С. 183–206; Некролог Хомякова // Моск. вестн. 1860. № 41. С. 659–660; Разбор «Исторических писем» П. Миртова (П. Л. Лаврова) // Знание. СПб., 1871. № 3. С. 169–177; Сущность мирового процесса или «Философия бессознательно-го Э. фон Гартмана. М., 1873–1875. 2 вып.; Философские этюды. СПб., 1876. Ч. 1; К., 1880. Ч. 2: Метод и направление философии Платона; Два основных положения филосо-





фии Шопенгауэра. К., 1877; *Философия как наука*. К., 1877; *Философия действительности: Изложение филос. системы Дюринга с прил. крит. обзор.* К., 1878; *Критический этюд по поводу кн. г. Грота «Философия чувствований»*. К., 1881; *Современные направления в философии: (германская и французская философия)* // *Заграничный вестн.* СПб., 1881. № 10. С. 226–232; № 11. С. 449–458; № 12. С. 660–699; 1882. № 3. С. 730–736; № 6. С. 581–594; *Генезис теории пространства и времени Канта*. К., 1884; *О последнем соч. проф. Троицкого «Наука о духе»* // *PM*. 1883. № 4. С. 1–27; *Критический этюд по поводу кн. г. Грота «К вопросу о реформе логики»*. К., 1885; *Джордано Бруно: Две публ. лекции проф. ун-та Св. Владимира И. Б. Лучицкого и А. А. Козлова*. К., 1885. С. 21–35; *Философский трехмесячник*. К., 1885–1887. № 1–4; *Очерки из истории философии: Понятия философии и истории философии. Философия восточная*. К., 1887; *Тард (G. Tarde) и его теория общества: Пер., изложение и замечания*. К., 1887; *Гипнотизм и его значение для психологии и метафизики*. К., 1887; *Свое слово: Филос.-лит. сб., издаваемый вместо «Философского трехмесячника»*. К., 1888–1890. № 1–3; СПб., 1892–1898. № 4–5; *Очерк жизни и философии Лейбница по соч. Мерца: [Рец.]* // *ВФип.* 1890. Кн. 3. Отд. 2. С. 36–64; *Новейшее исслед. о Платоне: [О кн. А. Н. Гилярова «Источники о софистах»]* // *Там же*. 1892. Кн. 11. Отд. 2. С. 46–59; *Рец. на: Серебренников [В. С.]. Учение Локка о природных началах знания и деятельности* // *Там же*. Кн. 13. Отд. 2. С. 49–59; *Понятие бытия и времени: По поводу кн. Л. Лопатина «Положительные задачи философии»* // *Свое слово*. К., 1892. № 4. С. 131–167; *Позитивизм Конта* // *ВФип.* 1892. Кн. 15. С. 53–70; 1893. Кн. 16. С. 41–70; *Французский позитивизм: Тэн, Рибо, Полан* // *Там же*. 1893. Кн. 19. С. 55–93; *Французский позитивизм: Полупозитивисты: А. Фульье. Гюйо и Тард* // *Там же*. 1894. Кн. 21. С. 8–35; Кн. 22. С. 121–140; *Густав Тейхмюллер* // *Там же*. Кн. 24. Отд. 2. С. 523–536; Кн. 25. Отд. 2. С. 661–681; *Теория искусства с точки зрения Г. Тейхмюллера: Рец. на: Бобров Е. О понятии искусства*. Юрьев, 1894 // *Там же*. 1895. Кн. 27. Отд. 2. С. 178–189; *Религия гр. Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви*. СПб., 1895<sup>2</sup>. 2 ч.; *Анализ последнего произв. гр. Л. Н. Толстого «Хозяин и работник»* // *ВФип.* 1895. Кн. 28. С. 313–330; Кн. 30. С. 592–604; *Сознание Бога и знание о Боге: Восп. об онтологическом доказательстве бытия Божия* // *Там же*. Кн. 29. С. 445–460; Кн. 30. С. 558–567. *Лит.: Гусев Ф. Ф.* К вопросу о философии: По поводу диспута pro venia legendi А. А. Козлова // *ПО*. 1876. № 12. С. 767–798; *Грот Н. Я.* Козлов. Философские этюды: [Крит. очерк]. К., 1877; *Козлов А. А.* // *Биогр. словарь профессоров и преподавателей Имп. ун-та св. Владимира (1834–1884)*. К., 1884. С. 269–270; *Бобров Е. А.* О понятии бытия: Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Каз., 1898; *он же*. *Труды и жизнь А. А. Козлова* // *Он же*. *Философия в России: Мат-лы, исслед., заметки*. Каз., 1899. Вып. 1. С. 1–24; *он же*. *О сочинениях А. Козлова* // *Там же*. 1899. Вып. 2. С. 89–105; *Лосский Н. О.* А. А. Козлов и его панпсихизм // *ВФип.* 1901. Кн. 58. Отд. 2. С. 183–206; *Никольский А. А.* А. А. Козлов и его филос. воззрения // *ВиР*. 1901. Т. 2. Ч. 1. С. 311–333; *Аскольдов С. А.* (псевд., *Алексеев*). А. А. Козлов. М., 1912; *То же* / *Сост., предисл.:*

Н. П. Ильин [Мальчевский]. СПб., 1997; *он же*. *Из писем к родным (1927–1941)* // *Минувшее*. СПб., 1991. № 11. С. 292–331; *Козлов А. А.* // *Деятели революционного движения в России: Биобиблиогр. словарь: От предшественников декабристов до падения царизма: В 5 т.* М., 1927–1934. 1928. Т. 1. Ч. 2: 60-е гг. Стб. 175; *Зеньковский В., прот.* *История рус. философии*. П., 1950. Т. 2. С. 172–187; *Раввинский Д. К., Шахматов Б. М.* *Козлов А. А.* // *Русские писатели, 1800–1917*. Т. 2. С. 589–591; *Швенке Х.* *Теория познания как основа онтологии: Новый взгляд на философию Г. Тейхмюллера* // *Исследования по истории рус. мысли: Ежег.*, 2006–2007. М., 2009. С. 211–239.

А. Т. Казарян

**КОЗЛОВСКИЙ** Алексей Семенович (март 1707–1776), кн., обер-прокурор Святейшего Синода. Сын генерал-майора кн. С. М. Козловского. В 1722 г. поступил солдатом в лейб-гвардии Преображенский полк, затем был офицером в лейб-гвардии Семёновском полку, вышел в отставку премьер-майором. С 1754 г. на гражданской службе.

17 апр. 1758 г. К. был произведен в генерал-майоры и назначен обер-прокурором Синода. Синод обычно следовал указаниям К. только в тех случаях, когда его предложения не находились в резком противоречии с интересами духовного ведомства. Большое значение имело и отношение имп. Елизаветы Петровны к духовенству, позволявшее Синоду в ряде случаев обходиться без посредничества обер-прокурора. К. не всегда имел возможность оказывать влияние на Синод, что вызывало иногда вмешательство Сената или генерал-прокурора в дела, находившиеся в ведении Синода. По мнению историков, К. не располагал фактическим влиянием на ход дел в церковном управлении.

С назначением в 1760 г. генерал-прокурором Сената кн. Я. П. Шаховского позиции обер-прокуратуры в Синоде усилились. Однако после вступления на престол имп. Екатерины II, когда вновь был поднят вопрос о церковных вотчинах, встал вопрос о замене обер-прокурора. 9 июня 1763 г. К. был пожалован чин генерал-поручика и ему было предписано присутствовать в Московской Сенатской конторе. 3 мая 1772 г. вышел в отставку.

К. был женат на Марии Алексеевне Заборовской, имел 5 сыновей (в т. ч. Федора († 1770), писателя и поэта) и 2 дочерей. В лит-ре встречается ошибочное утверждение о том, что дочерью К. была игум. Анфия

(в миру Анна), в 1795–1813 гг. настоятельница *московского во имя прп. Алексия, человека Божия, монастыря*. Игуменья являлась его племянницей.

*Лит.: Барсов Т. В.* *Свят. Синод в его прошлом*. СПб., 1896. С. 293–294; *Благовидов Ф. В.* *Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст.* Каз., 1900<sup>2</sup>. С. 226–235; *Письмо еп. Арсения (Мацеевича) к обер-прокурору Св. Синода [кн. Козловскому]* // *РА*. 1902. Кн. 1. № 4. С. 498; *Попов М. С.* *Арсений Мацеевич и его дело*. СПб., 1912; *Филиппов А. Н.* *Каталог членов и обер-прокуроров Свят. Правит. Синода за XVIII в.* М., 1916. С. 25; *Фруменкова Т. Г.* *Обер-прокуроры Свят. Синода (1722–1917)* // *Из глубины времен*. СПб., 1994. [Вып. 3]. С. 20–29; *Волков С. В.* *Генералитет Рос. империи: Энцикл. слов. М.*, 2009. Т. 1. С. 668; *Мурзанов Н. А.* *Словарь рус. сенаторов, 1711–1917 гг.: Материалы для биографий*. СПб., 2011. С. 211.

А. А. Бовкало

**КОЗЛОВСКИЙ** Осип (Юзеф, Йозеф, Иосиф) Антонович [польск. Kozłowski Józef] (1757–27.02.1831, С.-Петербург), рус. композитор, по происхождению из польск. или белорус. дворян. Традиционно местом рождения К. считалась Варшава; белорус. исследователь В. Д. Бобрович сообщил о находке метрической книги, согласно к-рой К. род. в поместье Козловичи близ г. Пройска (ныне Славгород Могилёвской обл., Белоруссия; см.: *Бабрович*. 1985). К. учился музыке в капелле кафедрального собора св. Яна в Варшаве, там же начал профессиональную деятельность в качестве певчего, скрипача и органиста. С 1773 г. был придворным музыкантом польск. князей Огинских: Михаил Клеофас Огинский (впосл. автор знаменитого полонеза «Прощание с родиной») до 1778 г. изучал под руководством К. игру на клавире, теорию музыки и композицию; К. посещал Слонимский замок дяди своего ученика, великого гетмана литов. Михаила Казимира Огинского (его театр в Слониме славился оперными и балетными постановками), участвовал в домашних концертах. В 1777 г. он также руководил капеллой в имении Лабунь на Заславщине, принадлежавшем киевскому каштеляну Ю. Г. Стемпковскому.

С 26 сент. 1786 г. К. — офицер рус. армии, адъютант кн. Ю. В. Долгорукова, прапорщик Кинбурнского драгунского полка. Участник осады Очакова и штурма Измаила. Ок. 1790 г. он служил в штабе кн. Г. А. Потёмкина, что способствовало дружеским





и творческим контактам с придворным композитором «светлейшего князя» — Дж. Сартти. К. была заказана музыка для праздника, к-рый состоялся в честь взятия Измаила 28 апр. 1791 г. в Таврическом дворце. Сочиненные им к торжеству полонезы имели большой успех (среди них — знаменитый «Гром победы раздавайся» на слова Г. Р. Державина) и явились творческим дебютом композитора в С.-Петербурге. 7 мая 1791 г. К. получил чин секунд-майора, 3 нояб. 1793 г. — премьер-майора. Его полонезы звучали на семейных торжествах в доме кн. А. А. Вяземского, гр. И. А. Безбородко, Л. А. Нарышкина и др. К. были заказаны полонезы по случаю бракосочетания наследника престола Александра Павловича с принцессой Елизаветой (1793), на празднование коронации Павла I (1797), коронации Александра I (1801). После внезапной кончины Потёмкина в 1791 г. покровительство К. оказал Нарышкин, в доме которого на Мойке композитор жил в 1796–1798 гг. К. посвятил Нарышкину неск. полонезов.

В 90-х гг. XVIII в. в изд-ве И. Д. Герстенберга были опубликованы почти все песни и романсы, созданные К. на слова Державина, Ю. А. Нелединского-Мелецкого, И. И. Дмитриева. В те же годы композитор написал оперы «Новорожденный», «Зельмира и Смелон, или Взятие Измаила», «Олинька, или Первоначальная любовь».

В дек. 1796 г., после кончины имп. Екатерины II, К. вышел в отставку. В 1797 г. в московском муз. магазине Х. Б. Гене на Кузнецком Мосту начали продавать издания хоровых концертов К. «Изми мя, Господи» (на 8 голосов) и «Плачу и рыдаю» (на 4 голоса) (Моск. вед. 1797. № 22. Л. 13–14, реестр № 3). В 1798 г. появилось самое значительное хоровое сочинение К. — Реквием на смерть польск. кор. Станислава Августа Понятовского.

18 сент. 1799 г. К. получил должность инспектора музыки в Дирекции имп. театров в С.-Петербурге, 25 нояб. был произведен в чин коллежского асессора, 21 дек. — надворного советника. 19 июня 1803 г. К. утвердили в качестве директора музыки имп. театров в чине коллежского советника. 19 янв. 1807 г. К. был присвоен чин статского советника. В 1811, 1812, 1817, 1818 гг. был

награжден бриллиантовым перстнем. К. платили 7 тыс. р. в год (самое большое жалованье среди рус. музыкантов, состоявших на придворной службе. — Соколова. 1997. С. 36). С 1815 г. К. — почетный член С.-Петербургского филармонического общества.

В этот период К. писал в основном театральную музыку: к трагедиям В. А. Озерова «Эдип в Афинах» и «Фингал», А. Н. Грузинцева «Эдип-царь», А. А. Шаховского «Дебора», П. А. Катенина «Эсфирь» (по Ж. Расину), Я. Б. Княжнина «Владисан». В кон. 1812 г. прозвучал его «Польский с хором на победы князя Михаила Илларионовича Голенищева-Кутузова Смоленского», к 1814–1815 гг. относят его «Te Deum» по случаю заключения мира с Францией. В апр. 1819 г. К. перенес апоплексический удар (инсульт), театральную службу пришлось оставить. Ему была начислена пенсия в размере 4 тыс. р. в год.

В 1820 г. К. с женой и 20-летней дочерью-арфисткой Марией вернулся в места своей юности: в Пропойске у гр. Муромцева он руководил хором и оркестром, играл в квартете в усадьбе Городищи под Минском у предводителя дворянства Л. М. Ракицкого, давал уроки игры на скрипке родственнику Ракицкого К. С. Ельскому. Посещал в поместье Залесье Михаила Клеофаса Огинского, для к-рого сочинил мелодраму «Жнецы, или Дожинки в Залесье» (1821; музыка не сохр.).

К. приписывается соч. «Теоретическая и практическая метода для фортепиано» (на франц. и польск. языках), автором к-рого на самом деле является его однофамилец — композитор Игнаций Платон Прокоп Козловский, ученик Дж. Фильда.

К. вошел в историю музыки как высокопрофессиональный композитор, автор многочисленных «российских песен», инструментальных, хоровых и симфонических произведений. Его полонезы можно разделить на 2 группы: торжественные с хором кантатного типа и лирические фортепианные миниатюры. Духовную музыку, по-видимому, К. сочинял по конкретным случаям. Оба его хоровых концерта могли быть написаны как для богослужений в ставках Потёмкина на юге, так и для домовых церквей в С.-Петербурге. Есть версия, что концерты были сочинены для исполнения кре-

постной капеллой Шереметева в Москве. Е. М. Левашёв датирует эти сочинения 1795–1797 гг., концерт «Плачу и рыдаю» — летом 1795 г., когда композитор работал в подмосковной останкинской усадьбе Шереметева над постановкой оперы «Взятие Измаила» (см.: *Фортуатов*. 1997. С. 442). Эти произведения долгое время существовали в рукописях, объявление об их продаже в муз. магазине Гене в Москве свидетельствует о том, что концерты были популярны и распространялись среди любителей хоровой музыки в виде рукописных копий. В реестре Гене концерты значатся как двухорные. Музыка «Изми мя, Господи» утеряна, концерт «Плачу и рыдаю» опубликовался на рубеже XIX и XX вв. П. И. Юргенсоном (см. ст. *Юргенсон*) и П. М. Киреевым для 4-голосного хора. В ряде рукописных сборников этот концерт ошибочно приписывается Сартти или А. Л. Веделю (РНБ. Ф. 1021. Оп. 1. Ед. хр. 2; Сб. духовных песнопений // Нижегородская обл. б-ка. ОР. № Р/362. Л. 67). Концерт «Плачу и рыдаю» неоднократно переиздавался в хоровых сборниках, существует большое количество его аудиозаписей.

На примере концерта «Плачу и рыдаю» заметны изменения, происходившие в рус. духовной музыке в 90-х гг. XVIII в.: строгая соразмерность и уравновешенность мелодики, гармонии и формы, типичные для произведений классицизма, и в частности, для сочинений Д. С. Бортнянского, сменяются эмоциональной неуравновешенностью и экспрессивной патетикой, характерными для сентиментализма и раннего романтизма. В ритме 1-й части концерта чувствуется связь с ритмами траурного марша, к-рые проявились в рус. музыке в сер. 90-х гг. XVIII в. А. М. Соколова назвала этот концерт «русским реквиемом», причислив автора «к группе тех русских мастеров, которые довели жанр хорового концерта до уровня философски значительного, высокого, общечеловеческого в своей художественной ценности искусства» (Соколова. 1997. С. 144).

В муз. произведениях католич. традиции — Реквиеме и «Te Deum» — К. опирался на собственный опыт работы в юности в варшавском костеле св. Яна, но, возможно, также учитывал традицию исполнения реквиемов и «Te Deum» в России (Рек-





вием Д. Чимарозы, 1787; реквиемы Сарти, 1793 и 1798; «Te Deum» Сарти, Дж. Ансельми, Ф. Антонолини, Дж. Паизиелло).

Реквием К. был исполнен 25 февр. 1798 г. на траурной панихиде по последнему польск. кор. Станиславу Августу Понятовскому в католич. соборе св. Екатерины Александрийской в С.-Петербурге (партитура хранится в ОР СПбГК). Заупокойная месса написана для солистов, смешанного хора, симфонического оркестра, рогового оркестра и органа; тональность ее весьма красноречива для эпохи раннего романтизма — ми бемоль минор (звучовая концентрация траурных образов). Реквием неоднократно исполнялся в России, Германии и Польше: в 1804 г. — в С.-Петербурге на похоронах скрипача и капельмейстера имп. придворного оркестра И. М. Ярновича, друга юности К., в 1814 г. — в Познани во время траурной службы по кн. Ю. Понятовскому, в 1818 г. — в Кременце (Кшменце) во время траурных торжеств, посвященных памяти Т. Костюшко, в 1824 г. — в Варшаве на траурной мессе по принцу Конде (дирижировал Ю. Эльснер, учитель Ф. Шопена; см.: *Spróz.* 1997).

В конце жизни композитор переработал сочинение, назвав его «Messe funèbre» (Заупокойная месса). Этот вариант предполагался для панихиды по имп. Александру I (носившему титул монарха Королевства Польского) и был исполнен 7 апр. 1826 г. в католич. костеле в Варшаве.

«Te Deum» для 2 хоров и большого оркестра был сочинен К. «по случаю всеобщего мира» с Францией в 1814 г. О первом исполнении информации не сохранилось. В 1826 г. он прозвучал на коронации Николая I. Помимо 2 масштабных произведений ораториального плана К. принадлежит кантата «Слава Петру I» на текст П. М. Карабанова, исполненная в С.-Петербурге в годовщину смерти гр. Потёмкина (СПбВед. 1794. № 76. 15 сент.; музыка не сохр.).

Самым известным произведением К. долгое время оставался полонез с хором «Гром победы раздавайся», до 1816 г. являвшийся неофиц. гимном Российской империи.

До настоящего времени не обнаружен портрет К. Приписываемое ему изображение (голова с седыми волосами, повернутая влево, на шее черный платок-галстук) на самом

деле принадлежит дипломату, действительному статскому советнику кн. П. Б. Козловскому (1783–1840), незаурядному поэту-дилетанту, другу франц. короля Луи Филиппа. О внешности К. сохранились следующие сведения: «...был невысокого роста, с худощавым, изрытым оспой лицом и белокурыми с проседью волосами; говорил на «О»» (по воспоминаниям воспитанницы театрального уч-ща: Картинки прошлого: Записки рус. артистки // Музыкальный и театральный вестник. 1857. № 49). В некрологе, предположительно принадлежащем перу Ф. В. Булгарина, сказано, что К. «был человек добрый, тихий, постоянный в дружеских связях, и оставил после себя хорошую память» (Сев. пчела. 1831. № 52. 7 марта).

К замечанию Б. В. Асафьева, что творчество К. принадлежит 4 царствованиям — Екатерины II, Павла I, Александра I и Николая I (Асафьев. 1947. С. 117), Ю. А. Фортунатов добавил, что у композитора можно проследить черты и 4 стилей — барокко, классицизма, сентиментализма и романтизма (Фортунатов. 1997. С. 452). Яркой стороной искусства композитора является сфера трагического, проявляющаяся в театральной музыке, в Реквиеме и в хоровом концерте «Плачу и рыдаю». В биографии К. по-прежнему много неясного, многие из его сочинений утеряны. В целом муз. наследие К. свидетельствует о том, что он — один из самых значительных и драматических композиторов доглинкинской эпохи.

Муз. соч.: Missa pro defunctis: Pour chant (solo, duo, choeur) avec accomp. d'orchestre. Lpz., [1798]; [Requiem]: Musique exécuté a la celebration des obsèques de s. m. Le Roi de Pologne Stanislas Auguste à l'église catholique le 25 févr. 1798 a St. Petersburg: Op. 14. [St.-Pb.]: Gestenberg et Dittmar, [1798]; «Плачу и рыдаю»: Концерт: Для муж. хора / Перелож.: Ф. В. Мясников // Духовно-муз. соч.: Ведель А. Л. «Покаяния отверзи ми двери». М.: П. Юргенсон, б. г. [под именем Дж. Сарти]; То же // Сборник духовно-муз. песнопений разных авторов. № 6: Кондаки на акафистах, припевы. Концерты двенадцатым праздникам: Для малого смеш. хора / Под ред. С. В. Панченко. Пг.: П. М. Киреев, 1913. М.: Живоносный Источник, 1999. № 29; Реквием [с toll]: Для солистов, смеш. хора и симф. оркестра / Перелож. для пения с ф-п, ред. партитуры и текста и предисл.: Ю. А. Фортунатов. М., 1978; То же: [Для жен. хора с сопровожд. ф-п] // Духовная музыка в творчестве рус. и зарубежных композиторов: Учеб. пособие / [Авт.-сост. и аранж.]: С. Н. Булгакова. Челябинск, 2007. № 2.

Лит.: Асафьев Б. В. Памятка о Козловском // Музыка и муз. быт старой России: Мат-лы и исслед. Л., 1927. Т. 1. С. 119–122; Прокофьев В. А. О. А. Козловский и его «Российские песни» // Там же. С. 123–173; Бабровиц В. Д. Казлоўскі Восіп (Юзаф) Антонавіч // Энциклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі. Мінск, 1985. Т. 2. С. 618; Соколова А. М. Композитор О. А. Козловский. М., 1997; *Spróz* A. Kozłowski Józef // Encyklopedia muzyczna: Czeszc biogr. Kraków, 1997. Т. 5. S. 183–184; Фортунатов Ю. А. Композитор О. А. Козловский и его оркестровая музыка // Козловский О. А. Оркестровая музыка: Партитуры. М., 1997. С. 417–499; Дадзімава В. У. Восіп Казлоўскі // Нарысы гісторыі музычнай культуры Беларусі. Мінск, 2001. С. 117–122; Огаркова Н. А. Козловский // Музыкальный Петербург: XVIII в.: Энцикл. слов. СПб., 2001. Кн. 2. С. 65–74; Лебедева-Емелина А. В. Русская духовная музыка эпохи классицизма: Кат. произв. М., 2004. С. 467–468; она же. Оратории и кантаты, приветственные хоры, торжественные песни и др. кантатные жанры в России 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. // Она же. Хоровая культура России екатерининской эпохи. М., 2010. С. 179–184, 239–245.

А. В. Лебедева-Емелина

**КОЗЛОВСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Мичуринской и Моршанской епархии Тамбовской митрополии), находится в г. Мичуринске Тамбовской обл.

XVII в. Мон-рь основан, вероятно, во 2-й трети XVII в. по указанию царя Михаила Феодоровича Романова. Устроителем монастыря считается иером. Иосиф, который, по преданию, в 1627 г. поселился в отшельнической келье в лесу на высоком берегу р. Лесной Воронеж. Впосл. с ним вместе подвизались отцы Пафнутий, Агафоник и Нифонт. Братия построила деревянные кельи и ц. во имя Св. Троицы. Старец Иосиф направил Нифонта к архиеп. Рязанскому и Муромскому Антонию († 1637) с прошением об освящении храма. По некоторым сведениям, весной 1635 (1638?) Троицкая ц. была освящена, но вскоре сгорела. 4 окт. 1652 г. архиеп. Рязанский и Муромский Мисаил († 1655) освятил в К. м. деревянный Троицкий храм с приделом в честь Успения Пресв. Богородицы и (Усекновения главы?) св. Иоанна Предтечи. При церкви имелась колокольня.

5 сент. 1636 г. царь Михаил Феодорович повелел ясельничему И. В. Биркину и воеводе М. И. Спешневу ехать в Дикое поле и недалеко от расположения буд. обители строить г. Козлов как одно из звеньев в цепи Белгородской засечной черты. К сер. XVII в. засечная черта была построена и К. м.,





расположенный к юго-западу от Козлова (ныне Мичуринск), принимал на себя всю тяжесть татар. и калм. набегов. В 1643 г. козловский воевода кн. И. А. Ростовский сообщал царю Михаилу Феодоровичу: «Приходили татарове и полковые казаки на городскую сторону татар не перепустили... и в другие и в третьи приходили к нам татарове, в август-

Уже в 1635 г. К. м. принадлежало 7 крестьянских дворов. 19 нояб. 1641 г. по грамоте царя Михаила Феодоровича К. м. получил «рыбные ловли и бобровые гоны» на р. Лесной Воронеж и место для постройки мельницы, а 18 нояб. 1645 г.— участок земли вдоль берега для просушивания неводов и для строительства причала. Согласно описи 1652 г., К. м. владел по обеим сторонам реки 54 четями пахотной земли, 58 четями невоз-

Козловский  
во имя Св. Троицы мон-рь.  
Фотография.  
Нач. XX в.



те и в ноябре и был бой». За героическую оборону города царь повелел всем защитникам дать по золотому и «на дворовую селитьбу, да на заводь» по 6 р. (*Дубасов*. 1897. С. 62).

В первые годы существования К. м. не был общежительным, в сер. XVII в. в обители проживали 20 монахов. Ок. 1660 г. игум. Кирилл († 1683) инициировал введение в монастыре «общей трапезы», строительство каменных 2-этажной ц. Успения Пресв. Богородицы (1670–1672) с нижней ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, ограды, келий, поварни; ок. 1673 г. приступили к возведению «на погребях» Троицкой ц., которую «сделал до прагов», т. е. заложил фундамент. В 1667 г. царь *Алексей Михайлович* прислал игум. Кириллу святыни: «перст от Гроба Господня», частицы мощей апостолов Андрея, Тита, равноап. кн. Константина, сщмч. архидиак. Стефана, великомучеников Феодора Тирона, Феодора Стратилата, Георгия Победоносца, Пантелеимона, Иакова Персянина, мучеников Киприана, Меркурия, Акепсима, Лукиана, мучениц Варвары и Феодосии, преподобных Онуфрия Великого, Александра Свирского, Михаила Малеина, святителей Феодора Сикеота и Иоанна (Илии), архиеп. Новгородского (*Казанский*. 1849. С. 9); пожаловал К. м. богослужебные книги, в т. ч. напрестольное Евангелие, Толковое Евангелие, Следованную Псалтирь, служебный Шестоднев и Апостол.

деланной земли, 43 дес. леса, мельницей. В ответ на прошения игум. Дионисия К. м. получил право ловли рыбы в реках Иловой, Лесной Воронеж и Польной Воронеж, подтвержденное грамотами от 29 авг. 1657 г., от 20 сент. 1658 г. и от 15 марта 1659 г., а в 1661 г., при игум. Кирилле,— на Кривецком плесе. 20 сент. 1662 г. К. м. было передано подворье в Козлове. 25 авг. 1666 г. грамотой царя Алексея Михайловича монастырские люди с «крестьянских пустовых дворов» освобождались от выплаты оброка (Там же. С. 56). Переписная книга мон-ря содержит сведения о наличии во 2-й пол. XVII в. бобровых гонев (урочищ в реках, где жили бобры и производилась их ловля). В сер. XVII в. К. м. владел землями на «ногайской стороне» реки, «около ржавца», т. е. болота (*Оглоблин*. 1884. С. 98).

Ежедневная регистрация доходов и расходов К. м. с 1682 по 1685 г. дает возможность восстановить мн. стороны внутренней жизни обители. Наибольший доход К. м. приносили «речные деньги» — оброчные платежи за рыбную ловлю в монастырских «ухожях» на реках. Жители окрестных сел (Тарбеево, Стаево, Вышнево, Изосимово, Никольское, Лежа, Ратчино, Каликино, Путьятино, Доброе Городище, Глазок), боярские дети и посадские люди Козлова и Воронежа обеспечили в 1684–1685 гг. обители доход только с Бетецких и Серецких «ухожей» размером в 258 р. 26 алтын (более 50% общей суммы дохода К. м. за год). Осенью и зимой мон-рь продавал по неск. возов рыбы собствен-

ного улова. 6 янв. 1683 г. «на Воронеже» кроме белуги за 40 алтын было куплено икры 2 пуда с четв., в 1684 г. к празднику Рождества Христова в Тамбове приобретено 5 белуг, черная икра, «за рубль сто стерлядей». С 1684 г. К. м. стал выплачивать в государеву казну «откупные деньги» за пользование рыбными «ухожьями». 31 авг. 1685 г., накануне нового года, в казну было уплачено 104 р. 4 алтына, «да подьячему было дано за работу» в приказной избе Козлова. Откупной платеж составил чуть более 21% общего дохода обители за тот год.

Доход приносила монастырская пасека (в кон. XVII в. насчитывалось ок. 200 ульев), к-рой заведовал старец Илия, а окрестные жители платили мон-рю за пользование монастырской мельницей, где работали специально нанятые люди. На скотном дворе К. м. имелись лошади, коровы, куры. Существенный процент дохода К. м. составляли пожертвования богомольцев и жителей Козлова и окрестных сел, в т. ч. козловского воеводы стольника А. И. Данилова, купца С. Григорьева и др. Так, в июне 1684 г. И. Енков из с. Изосимова сделал вклад в обитель — 22 копы ржи, 24 «четвертки» проса, 2 «круга конопей», 300 «четверток пшеницы», «кобылу саврасу» и «шерсти 21 гривенку». В июле того же года А. Овлов из Хмелевой слободы в придачу к «мерину серому, светлая грива направо с пометой» подарил 10 копен ржи, 2 коров, 4 улья и «круг конопей». Лошадей монахи продали, выручив за одного «буланого коня» 15 р.

Вклады в монастырское хозяйство делались при пострижении. Так, старец Александр вложил 13 алтын и 12 копен ржи, а старец Конон — 12 ульев. На монастырской земле выращивали рожь и горох, пшеницу братья обычно закупала. На монастырском огороде росли лук и чеснок, капуста и репа. Урожаи были невелики, поэтому «севошные семена» и овощи приходилось приобретать. Покупали также хмель, ягоды черемухи и «перепечу» (мяту), чтобы варить квас и пиво. Все сельскохозяйственные работы выполняли наемные работники: пахали, севали, жали, косили и убирали сено.

В 1682 г. повелением царя *Феодора Алексеевича* была учреждена Тамбовская епархия, настоятелями К. м. стали архимандриты. В обители про-





живали 30 насельников под началом архим. Дорофея, к-рый «о приращении и украшении обители, а паче о содержании благочестия и хранении устава, и о согласии братии весьма усердное имел старание» (*Казанский*. 1849. С. 39, 57). Первый Тамбовский и Козловский еп. *Леонтий* решил приписать К. м. к архиерейскому дому, чем «вооружил против себя значительное число лиц из духовенства и мирян в Козлове. Вождем оппозиции явился настоятель Козловского монастыря архимандрит Дорофей». Городское духовенство и миряне отправили патриарху *Иоакиму* жалобу на своего епископа (*Введенский С. Н.* Тамбовский еп. Леонтий: (Очерк из истории Рус. Церкви кон. XVII и нач. XVIII в.) // *ИВ*. 1900. Т. 80. № 6. С. 944). 12 мая 1682 г. царь Петр I выдал жалованную грамоту «по челобитью козловцев градских и уездных людей», чтобы К. м. «к иным монастырям не приписывать». В 1684 г. еп. Леонтий был сослан в *Евфимиев суздальский в честь Преображения Господня монастырь*.

1 сент. 1684 г. патриарх Иоаким назначил на Тамбовскую кафедру архим. св. *Питирима*, 15 февр. хиротонисал его в Успенском соборе Московского Кремля. В февр. 1685 г. монахи К. м. отправили в столицу для новопоставленного епископа «подводу с лебедями», а в марте прибыли в Москву, где «в почести» еп. Питириму купили подарков на 5 р. 28 алтын и Октоих за 3 р. 20 алтын. 27 февр. 1686 г. еп. Питирим прибыл в Козлов, неск. дней прожил в обители, а 3 апр. 1687 г. выдал жалованную грамоту архим. Дорофею на возведение каменной Троицкой соборной ц. 19 авг. 1692 г. новый храм был освящен, а святитель пожертвовал братии образ Св. Троицы в окладе «с венцами и гривнами золотыми». В строительстве храма участвовали плотники, кровельщики, «что башни покрывали», рабочие «по каменному делу», к-рым платили «за кирпичное и каменное ломание» (так, 6 р. задатка получил «гуляющий человек» Козьма Еремеев сын Скрылов, подрядившийся «на кирпичное дело»). В 1699 г. сгорели все деревянные постройки обители, но вскоре К. м. был отстроен.

**XVIII — нач. XX в.** В 1764 г. К. м. стал третьеклассным, с 20 насельниками, 42 приписными крестьянами;

по ревизии 1782 г., к обители было приписано лишь 16 крестьян. По повелению имп. Елизаветы Петровны мон-рь мог содержать мастеровых людей всех специальностей, в т. ч. плотников, столяров и иконописцев. Кроме того, К. м. разрешалось набирать и обучать по этим специальностям сирот из монастырской вотчины или приглашать для этих же целей бобылей (ГА Тамбовской обл. Ф. 212. Оп. 1. Д. 117).

В 1790 г. при межевании территории мон-рю прирезали дополнительные земли, пополам с *Казанской иконы Божией Матери нижнеломовским мон-рем* было приобретено за 1 тыс. р. подворье в Тамбове. Во времена правления имп. Николая I центрально-черноземные губернии



Церковь  
Успения Пресв. Богородицы  
Козловского  
во имя Св. Троицы мон-ря.  
Фотография. 2005 г.

стали одним из основных регионов производства товарного хлеба, Козлов числился богатым купеческим городом. Среди частных благотворителей К. м. князья Кугушевы, Хрущёвы, Детковы, Каюковы, купцы Гладышевы, Каширские, Придорогины, Бельские, почетные граждане Козлова Кожевниковы. Жена купца А. М. Силантьева пожертвовала в Троицкий собор паникадила стоимостью 7 тыс. р., крест, потир и Евангелие, а также 4 тыс. р. ассигнациями на строительство колокольни.

В кон. XIX — нач. XX в. К. м. владел 77,5 дес. земли, Хоботецким хутором в 20 верстах от крепостной стены, соседним лесом в 152 дес., участками пахотной и сенокосной земли (64 дес.) у с. Дубровника и в дер. Криуша Козловского у. Тамбовской губ.; 2 озера принадлежали К. м. в Лебедянском у. В аренду сдавались 8 дач в дубовой роще у монастырских стен. В 1911 г. сумма дохода обители только по арендным платежам составила 4804 р. 50 к.

Свободный капитал К. м. вкладывал в процентные бумаги, на 1 янв. 1911 г. он составил более 72 тыс. р.

Настоятель-архимандрит К. м. одновременно являлся ректором Тамбовской ДС. В 1868 г. в Тамбовской епархии была учреждена кафедра викарного епископа Козловского, в управление которому вверялся К. м. Викарий пользовался от обители «настоятельным жалованием и частью братских доходов, а также прислугой и экипажем» (*Белых*. 1998. С. 107).

**Храмы и другие постройки.** К XVIII в. в К. м. находились Свято-Троицкий соборный храм и Успенская ц. В 1733 г. в Троицкой ц. был установлен новый иконостас. С 1792 г. монастырские храмы перестраивались: в Троицком соборе деревянная крыша заменена железной, в 1794–1796 гг. сте-

ны расписаны, иконостас вызолочен, иконы отреставрированы. По инициативе настоятеля (1785–1811) игум. Варлаама хра-

мовую икону Св. Троицы украсили серебряной ризой (26 фунтов), местночтимую Тихвинскую икону Божией Матери, которая находилась слева от царских врат, — серебряной ризой «чеканной работы с разными камнями» (21 фунт 14 золотников). Архим. Варлаам († 23 дек. 1811) был погребен с сев. стороны алтаря Троицкого собора.

В Успенском храме также производились ремонтные работы: 9 и 10 нояб. 1792 г. нижняя церковь была переосвящена во имя Всех святых, с приделом во имя св. Иоанна Предтечи, в 1794 г. в верхнем храме устроен придел во имя прп. Варлаама Хутынского (еп. Тамбовский *Феофил (Раев)* прежде был архимандритом *Варлаамиева Хутынского мон-ря*). Вся Успенская ц. в 1793 г. была покрыта железом (*Казанский*. 1849. С. 14–16), в 1844 г. расширена, каменный купол на крыше заменен небольшим железным, в 1911 г. отремонтирована на средства, вырученные от продажи части процентных бумаг.





В 1750 г. вокруг К. м. была возведена монастырская стена с бойницами, крытыми переходами и террасами. Длина ограды после перестройки в 90-х гг. XVIII в. составляла 292 саж., высота — до 7 саж. В 1818–1822 гг. на пожертвования горожан в зап. сегменте ограды была возведена каменная 4-ярусная колокольня (70 аршин) с курантами. Старожилы в нач. XX в. свидетельствовали, что бой был слышен по всей округе, а часы пребывали в рабочем состоянии вплоть до разрушения верхних ярусов колокольни в 1926 г. Крест и глава были железными вызолоченными, купол выкрашен медянкой. В звоннице находились 11 колоколов, подаренных прихожанами, самый большой весил 442 пуда 20 фунтов. Под колокольней находились главные св. ворота, а в будние дни обычно пользовались сев. входом. С сев. стороны располагалась деревянная гостиница для богомольцев, рядом — небольшая каменная часовня. Др. часовня была поставлена к востоку от мон-ря, на берегу р. Воронеж. В обители находились сохранившийся 2-этажный настоятельский (архимандричий) корпус (1801) с 6 братскими кельями и кухней, одноэтажный корпус (1816) с 9 кельями, трапезной и кладовой, деревянные дом казначея, амбар (1874), флигели, ледник, конный и скотный дворы и др. хозяйственные постройки. В 1869 г. на средства горожан над т. н. Капитоновым колодцем в монастырской роще была возведена каменная часовня с иконостасом — в память об избавлении от опасности во время покушения Д. В. Каракозова на имп. Александра II 4 апр. 1866 г. Др. часовня стояла недалеко от мон-ря, на дороге в Козлов.

Монастырская б-ка в 1706 г. насчитывала 49 названий книг, в 1776 г. — 63, а в 1849 г. — 201. Игумен Варлааму принадлежала келейная б-ка из 119 книг, в т. ч. и светского характера: «Букварь», «Словарь юридический», «Азбука с правописанием» (ГА Тамбовской обл. Ф. 181. Оп. 1. Д. 42). В 1839 г. б-ка обители пополнилась 8 рукописными книгами, оставшимися после кончины мон. Романа (Там же. Ф. 212. Оп. 1. Д. 383). Возможно, книгами из монастырской б-ки могли пользоваться и миряне. В «Тетрадах выдачи из библиотеки монахам книг для чтения» имеются записи: «на мельни-

цу», «в город», «на гостиницу» (Там же. Д. 487, 511, 520, 534, 536).

В ризнице К. м. хранился крест с частицами мощей святых (вложен в 1727), а согласно описанию 1777 г., — много церковных облачений, воздухов и покровцов, в т. ч. 2 «покрывца и воздух крестообразной формы серебряного глазета небесного цвета с херувимами, шитыми серебром, коих лики писаны на тафте, обложены кругом серебряной бахромою, кресты, шитые серебром по карте, середина коих на покрывцах обойдена четвероугольником серебряной тесьмой», а также «пелена к образу Живоначальной Троицы белого глазета, вышитая по краям синелью разными цветами, на ней четыре крестика небольшие, а в середине их пятый большой, шитый золотом по карте» (Там же. Ф. 212. Оп. 1. Д. 193). Бывш. настоятель К. м. архиеп. *Платон (Фивейский)* передал К. м. частицу пояса Пресв. Богородицы, залитую в «воскомастику».

На территории К. м. погребены почитаемые иеромонахи Капитон, Нектарий и козловский юродивый Иоанн Семенович Григорьев (1791–1820), на могилах которых регулярно служились панихиды, зафиксированы случаи исцелений (*Казанский*. 1849. С. 54). По просьбе настоятеля К. м. и ректора Тамбовской ДС архим. Феоктиста насельник К. м. иером. Филарет в 60-х гг. XIX в. составил «Житие Ивана Семеновича Григорьева». В 2011 г. наместник одесского во имя св. *Илии пророка мон-ря* архим. Виктор (Быков) во время посещения Св. Горы обнаружил в Пантелеимоновом мон-ре портрет юродивого Иоанна. К 2014 г. в архиве К. м. хранилась фотокопия портрета.

К обители совершались городские крестные ходы: в дни празднования Св. Троицы и Успения Пресв. Богородицы, а также в 9-ю пятницу по Пасхе для благословения ржаных хлебов и раздачи нищим. Одновременно у стен мон-ря устраивались ярмарки.

**Настоятели и братия.** С сент. 1761 г. К. м. возглавлял бывший строитель *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пустыни* архим. Исаакий. 21 сент. того же года Тамбовский еп. *Пахомий (Симанский)* отправил архим. Исаакию послание-устав с регламентацией богослужбной жизни в обители (опубл.: Там же. С. 21–37). Но внутренняя

жизнь К. м. приходила в упадок. 25 июля 1791 г. игум. Варлаам составил «письменные правила» для козловской братии. Среди прочего игумен требовал: входные ворота в обитель запирает строго в 21 ч., а «кто не успеет придти в назначенное вечернее время, наказывать — стоять на коленях в церкви целую службу», отлучаться из мон-ря иноки могли лишь 1 раз в неделю и только с письменного разрешения настоятеля (под страхом «посаждения в железы» на 2 дня), все пожертвования предписывалось отдавать «в кружку» казначею иером. Кирику. Часть братии отказалась подписывать эти правила, посчитав их слишком строгими. По совету Тамбовского еп. *Феофила (Раева)* игум. Варлаам написал послание, в к-ром напомнил монахам об обете послушания: «О други мои! Где ваша совесть, где ваше монашеское обещание? До какого самовластия и распутства довели себя, что забыли ко мне духовного дружба... Как предстаните ко олтарию, моля Послушливого бывшего до смерти Крестный?» Видимо, игум. Варлааму удалось убедить насельников принять новый устав: по некоторым сведениям, часть братии даже «решила увеличить свои молитвенные подвиги», прибавив к обычному чинопоследованию чтение канонов и акафистов. В окт. 1793 г. игумен благословил на всех службах, кроме вечера, произносить проповеди «для назидания братии и богомольцев» (*Хитров*. 1861. С. 126; *Казанский*. 1849. С. 29–32).

Настоятель (1826–1831) архим. Николай (Соколов; † 17 сент. 1851) в 1831 г. был хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии, настоятель (1847–1852) архим. Платон (Фивейский) в 1856 г. — во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, настоятель (1859–1860) архим. *Феоктист (Попов)* в 1869 г. — во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, настоятель (1860–1868) архим. Геннадий (Левицкий; † 10 февр. 1893) в 1868 г. — во епископа Сарapulьского, викария Вятской епархии. С 9 февр. по 6 окт. 1886 г. настоятелем К. м. был архим. св. *Владимир (Богоявленский)*; в посл. митрополит Киевский и Галицкий). Известно, что 3 апр. того же года архим. Владимир отправил в духовную консисторию прошение: разрешить продать старую церков-





ную утварь, а на вырученные деньги купить новую. 21 сент. 1886 г. при архим. Владимире состоялось освящение вновь отремонтированного Троицкого храма.

7 июня 1722 г. решением Синода насельник К. м. иером. Нифонт был извержен из сана и лишен монашества «за святотатство» и кражу из церкви привесов к иконе (ОДДС. Т. 2. Ч. 1. С. 976–978). В 1764 г. в К. м. проживали игумен и 20 монахов, в 1812 г. — 11 насельников, в т. ч. 8 выходцев из духовного сословия. В мае 1828 г. в К. м. был направлен «для исправления» под надзор настоятеля старец иером. *Иларион (Здобин)*, братский духовник Саровской пуст. 19 июня 1828 г. козловский иером. Димитрий докладывал о старце: «...в течение мая месяца никуда из монастыря не отлучался, вел себя хорошо и соответственно монашескому званию равно и ни в каких худых поступках никогда не замечен» (ЦГА Респ. Мордовия. Ф. 1. Оп. 1. Д. 351. Л. 21). В 1854 г. в мон-ре числились 30 насельников, в т. ч. 20 выходцев из духовного сословия, в 1876 г. — 29 чел., в т. ч. казначей игум. Павел, духовник иером. Геннадий, в 1908 г. — 13 монашествующих и 11 послушников, в 1910 г. — 28 насельников, в т. ч. духовник схииером. Феофан, благочинный иером. Николай и казначей иером. Платон.

1920–2014 гг. В нач. 1920 г. предпринимались попытки устроить в стенах обители концентрационный лагерь. 26 марта в Тамбове состоялось заседание Секции охраны памятников и искусства, на котором решался вопрос о невозможности организации на территории К. м. концентрационного лагеря в связи с тем, что он является памятником архитектуры и должен быть «открыт для широких масс».

В нач. 20-х гг. XX в. имущество К. м. было реквизировано, ценные бумаги, деньги и реликвии подлежали сдаче в казначейство. Насельники до 55-летнего возраста были выселены как тунеядцы, а престарелые и больные монахи переведены в ведение отдела социального обеспечения. В 1921 г. монастырская дубовая роща после частичной вырубki была зачислена в разряд памятников природы, в 1924 г. постройки мон-ря вошли в список памятников церковной старины. В 1926 г. территория мон-ря была передана в рас-

поряжение питомника плодовых сортов И. В. Мичурина. Согласно постановлению Тамбовского губ. исполнительного комитета от 19 окт. 1927 г., кладбище при мон-ре было ликвидировано, значительная часть монастырской стены, часовня над Капитоновым колодцем и 2 яруса колокольни разобраны. К нач. 50-х гг. XX в. сохранялись обе церкви, остатки колокольни, угловая башня, часть монастырской стены, архиерейский корпус, гостиница.

В 1952 г. обл. руководство приняло решение разобрать колокольню, а в 1953 г. Тамбовский областной совет постановил, что Троицкая ц. «не является памятником архитектуры». 31 июля 1957 г. Мичуринский исполком на основании акта осмотра храма за подписью «уполномоченного Пузанкова» решил, что «означенное здание никакой архитектурной, исторической или художественной ценности не имеет». Храм разобрали, кирпич использовали при жилищном строительстве. В Успенской ц. был размещен музей Центральной генетической лаборатории им. И. В. Мичурина (ЦГЛ), в 60-х гг. XX в. на верхнем этаже Успенского храма устроен клуб.

В сер. 90-х гг. XX в. на территории микрорайона ЦГЛ формировалась община верующих под рук. иерея Георгия Политова (впосл. игум. Амвросий). В 1995 г., в праздник Вознесения Господня, свящ. Георгий с группой верующих посетил Успенскую ц. и св. источник и отслужил первый за многие годы молебен. 16 нояб. еп. Тамбовский и Мичуринский *Евгений (Ждан)* обратился к мэру Мичуринска Н. М. Антонову с письмом, в котором просил вернуть Церкви сохранившиеся постройки обители. В апр. 1999 г. Тамбовской епархии в бессрочное пользование была передана Успенская ц., в нояб. 2011 г. возвращены здания б-ки и архиерейского корпуса (ранее — лабораторный корпус и школа № 18), в 2012 г. — игуменского корпуса (школа № 18). Но к марту 2014 г. значительная часть исторической территории К. м. оставалась в частной и федеральной собственности.

27 дек. 2007 г. решением Синода К. м. был возобновлен. 1 апр. 2012 г. за Божественной литургией в Успенском храме еп. Тамбовский и Мичуринский Феоdosий утвердил игум. Амвросия настоятелем и вручил ему игуменский посох.

В Успенском храме, после того как была смыта побелка с потолка, открылась настенная роспись. По правую сторону сохранились изображения свт. Тихона Задонского, свт. Митрофана Воронежского, праотца Иакова, пророков Иеремии, Даниила, Соломона, по левую — пророков Давида, Моисея, Гedeона и, предположительно Исаии, прав. Иосифа Обручника, мч. Феодора Черниговского, свт. Иоасафа Белгородского. Над левым клиросом изображены преподобные Сергий и Герман Валаамские, над правым — преподобные Зосима и Савватий Соловецкие. Перед алтарем — большая икона Божией Матери «Киево-Печерская» с предстоящими преподобными Антонием и Фeодосием. В К. м. имеется монастырский сад с плодовыми деревьями, на территории — хозяйственные постройки. Рядом с Успенской ц. на месте разоренного монастырского некрополя разбиты газоны и посажены розы, в центре установлен символический памятник «Несение Креста». Ведется восстановление монастырской стены и св. ворот.

В Успенской ц. хранятся частицы мощей святителей Николая Чудотворца и Луки (Войно-Ясенецкого), главы св. Иоанна Крестителя, сщмч. митр. Киевского и Галицкого Владимира, вмч. Варвары, сщмч. Киприана и мц. Иустины, блж. Матроны Московской, преподобных Сергия Радонежского, Амвросия Оптинского, Кукши Одесского, прав. Софрония Ибердского, Киево-Печерских святых и др. Мощи основателя мон-ря иером. Иосифа Козловского, к-рый почитается как подвижник благочестия Тамбовской епархии (пам. 9 сент. и 28 июля — в Соборе Тамбовских святых), не обретены. Среди святынь К. м. — иконы Божией Матери «Казанская», «Тихвинская» и «Знамение», старца Иосифа. Особым почитанием в К. м. пользуются св. источник в честь Тихвинской иконы Божией Матери и могила блж. Иоанна Григорьева. Ежегодно 9 июля, в день празднования Тихвинской иконе Божией Матери, совершается крестный ход на св. источник близ мон-ря.

К нояб. 2014 г. в К. м. проживали несколько насельников; настоятель иером. Софроний (Есимов). Братия окормляла 2 прихода — во имя бессребреников Космы и Дамиана в с. Терновом и в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Стаеве





(оба Мичуринского р-на Тамбовской обл.).

Арх.: РГБ ОР. Ф. 214. № 294: Житие Ивана Семеновича (Григорьева) юродивого; № 295: Сказание жизни Ивана Семеновича Григорьева юродивого; Летопись Козловского Св.-Троицкого муж. мон-ря. Б. г., 6. м. // Мичуринский краевед. музей; ГА Тамбовской обл. Ф. 212. Оп. 1. Д. 187, 630; Ф. 238. Оп. 1. Д. 32. Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 557–566; *Казанский П. С.* Ист. описание Троицкого Козловского монастыря. М., 1849; *Ратишин.* Монастыри. 1852. С. 503; *Хитров Г. В., свящ.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 126, 187, 194, 201, 217, 243, 265–266, 333–334; Книга строельная Козловского у., 1635–1637 г. // АЮБДР. 1864. Т. 2. № 144. Стб. 310–329; *Оглоблин Н. Н.* Обзорение ист.-геогр. мат-лов XVII и нач. XVIII вв., заключающихся в книгах Разрядного приказа. М., 1884; *Багалей Д. И.* Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского гос-ва. М., 1887; Доклад члена комиссии П. А. Дьяконова // Изв. Тамбовской УАК. 1887. Вып. 16. С. 13–16; *Дубасов И. И.* Очерки по истории Тамбовского края. Тамбов, 1897. Вып. 6; *Андреевский А. Е.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 844–846; *Кученкова Н. В.* Тамбовские правосл. храмы. Тамбов, 1992. С. 75; *она же.* Святыни Тамбовской епархии. М., 1993. С. 73–77; *Белых М. П.* Сказания о Козловских храмах. Липецк, 1998; *Медведева О. В.* Правосл. б-ки Тамбовщины (XVII – 1-я пол. XIX вв.) // Молодые в библиотечном деле. М., 2003. № 4. С. 85–90; *Симонова Т.* Фрагменты истории Козловского Троицкого муж. мон-ря // ЖМП. 2003. № 8. С. 86–95; *Лисионин В., Быкова Е.* Козловский Св.-Троицкий мон-рь // Русские мон-ри. М., 2005. Т. 5: Южная часть Центр. региона России. С. 74–79; *Бахмутов С. Б.* Православие в Мордовском крае: Ист.-культурологический аспект. Саранск, 2006. С. 82; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 2. С. 22; Синодик священнослужителей, монашествующей братии и благотворителей. Калуга, 2008. Кн. 1. Ч. 2: Боровский у. С. 291.

Д. Б. К.

**КОЗЛОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Тамбовской епархии (см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*), названо по г. Козлову (с 1932 Мичуринск (ныне Тамбовской обл.)), существовало в 1869, 1904–1930 (1935?) гг. 10 дек. 1868 г. имп. указом утверждено синодальное постановление о назначении епископом Козловским, викарием Тамбовской епархии, инспектора Тамбовской ДС и протоиерея тамбовского кафедрального Преображенского собора Иоанна Москвина по пострижении его в монашество. 16 апр. 1869 г. прот. Иоанн принял постриг с именем Иоанникий, 9 мая 1869 г. в С.-Петербурге был хиротонисан во епископа Козловского. Местом жительства нового архиерея стало

Козловско-Трегуляевское Иоанно-Предтеченское подворье в Тамбове. 25 окт. того же года еп. Иоанникий скончался.

К. в. было возобновлено синодальным указом от 5 февр. 1904 г. 29 февр. на Козловскую кафедру был хиротонисан ректор Тамбовской ДС архим. *Нафанаил (Троицкий)*. Викарий получил должность настоятеля *козловского во имя Св. Троицы муж. монастыря*, он мог жить в находившихся в Тамбове подворьях 3 монастырей: Козловского, *Трегуляевского во имя св. Иоанна Предтечи и Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* Также было определено ежегодно выделять на нужды К. в. 1,5 тыс. р. от Саровской пуст. и 1 тыс. р. от *Вышенского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Тамбовский еп. Иннокентий в марте 1904 г. передал в ведение еп. Нафанаила Тамбовское отд-ние Православного миссионерского об-ва, епархиальное попечительство и Лебедянский епархиальный приют для бедных духовного звания. Впосл. К. в. возглавляли епископы: *Григорий (Яцковский; 21 нояб. 1908 – 13 дек. 1912)*, *Зиновий (Дроздов; 17 янв. 1913 – 22 мая 1918, переведен на Тамбовскую кафедру)*. 25 мая 1918 г. указом патриарха Тихона титул правящих Тамбовских архиереев был изменен с «Тамбовский и Шацкий» на «Тамбовский и Козловский», хотя К. в. продолжало существовать (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 143–144). В послереволюционные годы Козловскую кафедру занимали епископы *Павел (Поспелов; 1918–1923)*, *Димитрий (Добросердов; 26 сент. 1923 – нач. 1926)*, *Алексий (Буй; февр. 1926 – июнь 1927)*, священноисп. *Вассиан (Пятницкий; 22 июня 1927 – 9 апр. 1930 (1935?))*. С 1923 г. епископы Козловские жили, как правило, в Тамбове. С 26 сент. 1923 по 1924 г. еп. Козловский Димитрий (Добросердов) временно управлял Тамбовской епархией, местом его пребывания был Тамбов (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 110).

Вскоре после появления *обновленчества* Тамбовский еп. Зиновий (Дроздов) и Козловский еп. Павел (Поспелов) пошли на сотрудничество с обновленческим *Высшим церковным управлением*, но уже в сент. 1922 г. порвали с ним. Обновленческий «епископ Липецкий», временно управляющий Тамбовской обновленческой епархией, Василий Зна-

менский, прибыв в нояб. 1922 г. в Тамбов, поставил вопрос об образовании в регионе вик-ств в рамках уездных духовных правлений, в т. ч. и вик-ства для Козловского у. Канонической Церкви противостояли обновленческие «Козловские епископы»: Досифей Степанов (1926 – 16 авг. 1927), Христофор Сокольский (23 сент. – 1 нояб. 1927), Сергей Волков (1 нояб. 1927 – 1928), Герман Никольский (4 окт. 1928 – 20 марта 1929), Алексей Щербаков (1929–1930), Димитрий Крылов (1930), Иоасаф Рогозин (1930–1931), Арсений Покровский (1931–1932), Гермоген Лебедев (1933–1935), Григорий Орлов (2 окт. 1935 – 15 апр. 1938). Не позднее 1930 г. Козловское вик-ство было преобразовано в самостоятельную епархию в составе обновленческой Центрально-Чернозёмной митрополии.

4 окт. 1927 г. по указу заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* Козловский еп. Вассиан (Пятницкий) был назначен временно управляющим Тамбовской епархией с передачей в его ведение приходов Тамбовского, Козловского, Кирсановского и Борисоглебского уездов. В этот период часть духовенства в регионе не признавала власть митр. Сергия в связи с возникновением в Воронежской и Тамбовской епархиях в 1928 г. движения *буевцев*, одного из наиболее радикальных течений *иосифлян*, основателем к-рого стал бывш. Козловский еп. Алексей (Буй), 27 марта 1928 г. запрещенный в священнослужении. В 30–40-х гг. XX в. в Козлове (с 1932 Мичуринск) и ближайших районах власти боролись с «козловским подпольем истинно православных христиан».

9 апр. 1930 г. еп. Вассиан (Пятницкий) был возведен в сан архиепископа (по одним данным, с сохранением титула «Козловский», по др. данным, с титулом «Тамбовский и Козловский»). 18 сент. 1930 г. он был заключен в тюрьму, освобожден 4 февр. 1931 г., вернулся в Козлов, в 1935 г. к Пасхе награжден правом ношения креста на клобуке. 26 окт. 1935 г. архиеп. Вассиан был вновь арестован. Впосл. кафедра в Мичуринске не замещалась. 26 дек. 2012 г. была образована самостоятельная *Мичуринская и Моршанская епархия* в составе *Тамбовской митрополии*.



Ист.: Еп. Иоанникий (Москвин): Некр. // Тамбовские Ев. 1869. № 21. С. 59–65; Голос живой веры. Тамбов, 1922. № 2. С. 17.  
Лит.: Тамбовская энциклопедия. Тамбов, 2004; Алленов А. Н. Власть и Церковь: Тамбовская епархия в 1917–1927 гг. Тамбов, 2005.

**В. Г. Пидгайко**

**КОЗЬМИНЫ́** (Козмины́, Кузьмины́), фамилия неск. иконописцев 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.; в документах упоминаются ок. 30 ее носителей. Нек-рые из иконописцев могли работать вместе, однако родственные связи не прослеживаются; география мест жительства обширна: Москва, Ярославль, Кострома, Вологда, Новгород, Калуга. Лишь о нек-рых из К. сохранилось достаточно документального материала, чтобы составить представление об их биографии и творческой деятельности.

**Афанасий**, кормовой иконописец, упоминается в документах 1675–1685 гг. Он участвовал в создании икон для ц. Нерукотворного образа Спасителя, «что у государя на сеньях», в Московском Кремле (1677; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 116. Т. 3. № 16641), для царских врат Успенского собора во Владимире, находившихся «в починке» в Оружейной палате (1678; образы Московских святителей Петра, Алексия и Ионы; Там же. Ч. 33. № 959. Л. 362), для дворцовых церквей прмц. Евдокии (1678; Там же. Ч. 12. Т. 1. № 16932) и св. Иоанна Белградского (1679), для ц. прп. царевича Иоасафа в с. Измайлове (дек. 1679; Там же. Ч. 12. Т. 2. № 18444), для собора в честь Смоленской иконы Божией Матери Новодевичьего монастыря в Москве (1685; Там же. Ч. 14. № 23427). Летом 1680 г. «был у стенного письма у западных дверей» в московском Успенском соборе (Там же. Ч. 12. Т. 2. № 18977).

**Василий**, костромской иконописец, деятельность к-рого прослеживается по документам 1670–1689 гг., возможно, являлся учеником ярославского мастера Севастьяна Дмитриева Башки (*Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 340). В 1670 г. его вызвали в Москву для написания местных икон для дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя; в следующем году он участвовал в росписи Успенского собора Ростова и в создании для него икон (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 10. № 13556), писал иконы для царя вместе с Гурием Никити-

ным и др. своими земляками (Там же. Ч. 11а. Т. 2. № 15477). В марте 1673 г. был вызван в Москву в составе костромской артели и поступил на службу в Оружейную палату Московского Кремля в качестве кормового иконописца 2-й статьи (Там же. Ч. 10а. № 14052, 14095). В 1676 г. он снова участвовал в создании икон («деисусов и праздников») и расписывал стены в ц. Нерукотворного образа Спасителя во дворце (Там же. Ч. 11а. Т. 2. № 16069), в том же году, согласно царскому указу, стал получать жалованье в числе др. костромских иконописцев (*Брюсова*. 1984. С. 316). В июле 1679 г. выполнил иконы для ц. Покрова Пресв. Богородицы с. Измайлова. Участвовал в росписи ц. прор. Илии в Ярославле (1680; его имя содержится в летописи на юж. стене храма) и Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме вместе с Гурием Никитиным (1684). Костромские мастера во главе с Василием К. и Василием Осиповым расписывали Преображенский собор Новоспасского монастыря в Москве (1689; *Она же*. 1982. С. 257–260), после смерти Никитина оба иконописца возглавили костромскую артель. В. Г. Брюсова приписывает Василию К. авторство клейм Феодоровской иконы Божией Матери в чудесах Гурия Никитина (КГОИАХМЗ, кон. XVII в.; см.: Там же. С. 134–144), обнаруженной в 1960 г. С. И. Масленицыным в ц. Нерукотворного образа Спасителя на Запрудне в Костроме (реставрирована Н. В. Дунаевой в 1969). Брюсова также предполагает, что Василий К. мог принимать участие в создании еще одного списка Феодоровской иконы Божией Матери (КГОИАХМЗ, кон. XVII в.) в качестве ученика Гурия Никитина, выполнившего «доличное» письмо (Там же. С. 144).

**Иван** упоминается в документах с 1684 г. как 1-й жалованный иконописец Кириллова Белозерского мон-ря. По заказу строителя Ниловой Сорской пуст. мон. Корнилия он писал икону св. Иоанна Крестителя, «местную в киот», оплату за которую получил в 1689 г. (Опись Кирилло-Белозерского монастыря и приписанной к нему Ниловой пуст. 1689 г. // СПбФИРИ. Ф. 115. Д. 693. Л. 22). В 1695–1696 гг. «по указу государей властей, а по челобитью вдовы Татьяны Лукьяновы дочери Обухова монастырские

иконники Иван Козмин с товарищи» написали Богородичную запрестольную икону в ц. свт. Николая Чудотворца в с. Звоз на р. Шексне (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 1. Д. 618 (1695–1696 гг.). Л. 67).

**Михаил** в 1668–1670 гг. выполнил ок. 450 копий Владимирской иконы Божией Матери, большинство по заказу патриарха, часть «на красках», часть «на золоте» (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 67, 69, 73).

**Никита** Осипов К. упоминается, согласно сохранившемуся договору, в настенной летописи Знаменского собора Вел. Новгорода (1702) как иконописец дворцового села Плѣс Костромского у. (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. № 1031. Л. 552 об., 553).

Двое иконописцев с фамилией К. известны в Троице-Сергиевом монастыре:

**Нифонт** (Лифантий, Вонифатий), травщик 1-й статьи, упоминается в документах 1656–1678 гг.

**Семен**, иконописец 2-й статьи, отмечен в документах 1660–1679 гг. Некоторые заказы они выполняли совместно. Так, в 1662 г. они работали над стенописью ц. Феодора Стратилата в Богоявленском монастыре на Троицком подворье в Москве (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 7. № 7994). В апр. 1669 г. на указ царя монастырским иконописцам «Внифантию и Семену Козьминым со товарищи» написать иконы для ц. Нерукотворного образа Спасителя «самым добрым мелочным писмом» монастырские власти ответили, что эти иконописцы заняты работой над книгой, «а других добрых мастеров в монастыре нет» (*Забелин*. 1850. С. 118–119). В 1670 г. они делали миниатюры для кн. «О душевном лекарстве» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 9. № 12829) и вместе с другими иконописцами создали 6 икон для ц. Нерукотворного образа Спасителя (Там же. № 12713. Л. 3–7). В 1671–1673 гг. иконописцы Троице-Сергиева монастыря написали 12 икон по указу царя, однако некоторые пришлось переписать из-за ошибок в иконографии и не удовлетворившего заказчиков стиля письма (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 1. Ч. 9. № 12829). В сент. 1657 г. Нифонт К. вместе с Симоном Ушаковым и нек-рыми царскими кормовыми иконописцами выполнил стенопись «на дорогах у внешних сторон на церкви» на патриаршем дворе (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 43).



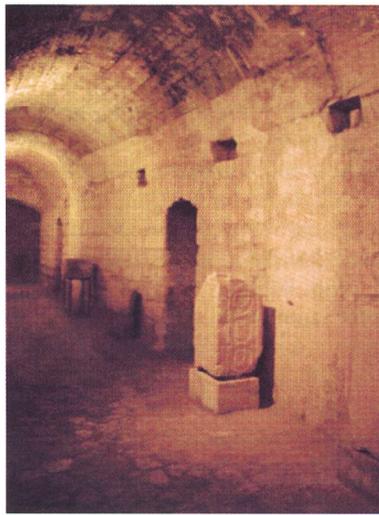
Л. 82 об., 83 об.). В 1666 г. он «был у стеного письма» в ц. Нерукотворного образа Спасителя во дворце и в Оружейной палате (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 8. № 10629). Семен К. летом 1660 г. в составе иконописной артели во главе с Иваном Филатьевым «чинил стеное письмо» в Успенском соборе (Там же. Ч. 6. № 7001). В кон. 60-х гг. XVII в. он участвовал в росписи некоторых зданий Московского Кремля, напр. «подзоров и резы около Грановитой палаты» (Там же. Ч. 8. № 11162). Последнее упоминание о нем относится к 1679 г., когда он писал иконы для Покровского собора в с. Измайлове (Забелин. 1894. С. 173).

**Федор**, московский кормовой иконописец 2-й статьи, упоминается в 1677–1680 гг. Он много работал для домовых церквей Теремного дворца Московского Кремля: в числе др. иконописцев «был у письма» «Распятия, пророков и ангелов к жертвеннику» в ц. Нерукотворного образа Спасителя (апр. 1677; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 116. Т. 3. № 16641) и участвовал в ее стенописи (1679); писал иконы праотцев в ц. прмц. Евдокии, а затем «икону стихирь Евангельских да в кругах 12 икон праотческих» для той же церкви (1678; Там же. Ч. 12. Т. 1. № 16932; Ч. 33. № 959. Л. 363 об.); олифил иконы для ц. Воскресения Христова (1678; вместе с Исайей Ананьиним и Петром Фёдоровым – *Извеков Н. Д., прот.* Церковь во имя Воскресения Христова и Воздвижения Честного Креста Господня в Большом Кремлевском дворце в Москве. М., 1912. С. 6); писал Деисус, праздники и местные иконы для ц. св. Иоанна Белградского. Летом 1680 г. иконописец «был у стеного письма над задними дверьми» в московском Успенском соборе (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 12. Т. 2. № 18977, 19557, 19558). Вместе с др. жалованными иконописцами писал сцену апостольской проповеди для ц. Сретения Господня «на сенях» (Там же. № 18977). Среди его работ, выполненных за пределами Московского Кремля, можно назвать иконы для царских врат Успенского собора во Владимире (1678, вместе с Афанасием К. и Иваном Васильевым), роспись южной и северной дверей, а также местные иконы и Деисус в «полотняной церкви» кн. Михаила Черкасского (Забелин. 1894. С. 169, 173).

Лит.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // ВОИДР. 1850. Кн. 7. С. 1–128 (отд. паг.); *он же.* Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // Рус. худож. архив. СПб., 1894. Вып. 3. С. 163–175; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1910. Т. 2; *Брюсова В. Г.* Гурий Никитин. М., 1982. С. 139, 144, 148, 174, 257–260; *она же.* Рус. живопись XVII в. М., 1984; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 339–345.

А. А. Климкова

**КОИМБРА** [португ. Coimbra], кафедра католич. еп-ства (с VI в.); 1-я столица королевства Португалия (с 1139 по 1255). Древняя история К. связана с 2 рим. поселениями – Конибригой (в 16 км к югу от совр. города, близ сел. Кондейша-а-Нова) и Эминием (на месте К.). Вероятно,



Криптопортик Эминия.  
2-я пол. II в. до Р. Х.  
(Национальный музей  
Машару-ди-Каштру)

оба поселения были основаны во время похода Децима Юния Брута Каллаика в пров. Дальняя Испания (30-е гг. II в. до Р. Х.); они упоминаются в сочинениях Плиния Старшего (*Plin. Sen. Natur. hist. IV 113*) и Птолемея (*Ptolem. Geogr. II 5–6*) и в «Итинерарии провинций императора Антонина» как важные опорные пункты на пути из Олисибона (ныне Лиссабон) в Бракару Августу (ныне Брага). При имп. *Веспасиане* (69–79) город получил статус муниципия (*Flavia Conimbrica*). В кон. III – нач. IV в. в Конибриге были возведены стены. Древнейший археологический памятник Эминия – криптопортик, обнаруженный в нач. XX в. под дворцом епископа (в наст. время часть Национального музея Машаду-ди-Каштру) (*Carvalho. 1998*). В позднеантичный период

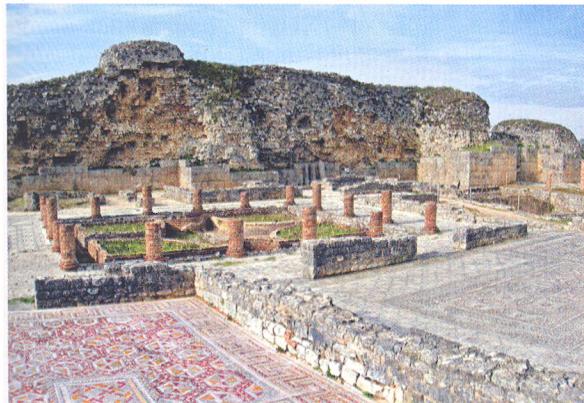
Конибрига была одним из крупнейших городов в центральной части пров. Лузитания. Согласно хронисту еп. *Идацию*, в 468 г. свевы разорили город и разрушили часть городских стен (*Hydat. Chron. 241*); долина р. Мондегу вошла в состав королевства свевов. Хотя город не был полностью восстановлен, долгое время он сохранял свое значение (поселение существовало до XI–XII вв.) (*De Man. 2006. P. 157–163*).

Вероятно, в кон. IV или нач. V в. в Конибриге была основана епископская кафедра (*Cardoso. 1995. P. 10*); при раскопках на месте римского города обнаружены остатки христ. базилики (IV в.) и баптистерия (VI в.). Первоначально диоцез Конибрига скорее всего входил в состав церковной пров. Эмерита Августа (ныне Мериды), однако после присоединения к королевству свевов был включен в состав пров. Бракара Августа. Самые ранние упоминания о епископской кафедре связаны с участием еп. Луценция (Луцетия) в I и II Соборах в Бракаре Августе (561 и 572). Согласно описанию церковного устройства королевства свевов, составленному, вероятно, в 70-х гг. VI в., к диоцезу Конибрига относились города Эминий, Селий (ныне Томар), Лурбине (ныне Лорван), Инсула, Антуане и «древняя крепость» Портукале (ныне Гая) (*Parochiale Sueuum. IV // CCSL. Vol. 175. P. 416*; об идентификации этих поселений см.: *Alarcão J., de. Os nomes de algumas povoações romanas da parte portuguesa da Lusitânia // Sociedad y Cultura en Lusitania Romana: IV Mesa Redonda Internacional. Mérida, 2000. P. 171–172*). В этом источнике описаны также диоцезы Ламек (Ламегу), Визей (Визеу) и Эгитания (Иданья), которые, как считается, выделились из епископства Конибрига. Между 572 и 589 гг. епископская кафедра была перенесена из Конибриги в Эминий: среди участников III Толедского Собора (589) еп. Посидоний упоминается как предстоятель Эминийского диоцеза (*Eminiensis ecclesiae episcopus*). Возвышению Эминия способствовало учреждение в городе монетного двора вестгот. королей, под власть которых регион перешел после падения королевства свевов в 585 г. С ликвидацией гос-ва свевов связано возвращение епископства в состав церковной пров. Эмерита Августа. На IV То-





ледском Соборе (633) присутствовал архипресвитер Ренат, представлявший еп. Эрмульфа. К этому времени диоцез вновь именовался Конимбригским (ecclesia Conimbricensis), но епископская кафедра находилась в Эминии, который стал называться Конимбрига. В эпоху вестгот. владычества епископы Конимбриги регулярно участвовали в Соборах: Ренат — в VI Толедском



Конимбрига.  
Археологический парк.  
Ил. до Р. X. — V в.

(638), Сисиберт — в VIII Толедском (653), Кантабер — в провинциальном в Эмерите Августе (666), Мирон — в XIII и XV Толедских (683 и 688), Эмила — в XVI Толедском (693).

Между 714 и 716 гг. город без боя заняли арабы. Под властью арабов в К. (араб. Кулумрия) сохранялись христ. церковные структуры, но об истории еп-ства в этот период осталось мало сведений. Нек-рые клирики переселялись во владения христ. правителей в сев. части Пиренейского п-ова (об одном из таких переселенцев, диак. Родриго, известно из его завещания, составленного в 787 в Галисии). В 878 г. К. была захвачена галисийским аристократом Эрменехильдо Гутьерресом в ходе успешного похода против арабов. Город вошел в состав Астурийского (Астури-Леонского) королевства. Кор. Альфонсо III Великий (866–910) даровал Эрменехильдо титул графа К. и поручил ему управление отвоеванными у арабов территориями. После раздела Астурии между сыновьями Альфонсо III графство К. вошло в состав королевства Галисия. В этот период епископская кафедра К. была вновь подчинена митрополии Брага, епископы К. поддерживали тесные связи с епископами Астурии и Галисии, нередко посещали королевский двор. Так, в Альбельдской хронике (ок. 880) еп. Навст (Наусти) († 912) назван на 5-м месте среди епископов Астурии.

В 862 (?) г. он освятил ц. св. Иакова в Каштелу-ду-Нейва (близ г. Виана-ду-Каштелу), в 893 г. принял участие в освящении ц. Сан-Сальвадор-де-Вальдедьос (близ Овьедо). Еп. Навст упоминается среди свидетелей в дарственной грамоте кор. Ордоньо II епископской кафедре Луго (911); его надгробие сохранилось в ц. Санто-Андре-де-Тробе близ Ведры (Галисия). Преемниками Навста были епископы Дидак (912–922 или 924), Пелагий (между 928 и 931), Гундисальв (ок. 950–955), Вилиульф (ок.

970–982), Пелагий (упом. в 986) (*Morujão*. 2010. P. 35–38). Скорее всего к этому времени относится основание мона-

стырей Лорван и Вакариса близ К. Хотя, согласно позднейшему преданию, мон-рь Лорван, названный во имя мч. Маманта, был основан еп. Луценцием (VI в.), достоверные сведения об обители относятся к кон. IX в. (*Borges*. 2002. Vol. 1. P. 55–57, 68–73). Мон-рь, получал богатые пожертвования, владел крупной земельной собственностью по обоим берегам р. Мондегу. В обители велось строительство, особенно при аббате Приме (966–985), который пригласил мастера Захарию из Кордовы. В ходе успешной военной экспедиции хаджиба аль-Мансура арабы разорили окрестности К. (986) и вскоре разрушили город (987). В 994 г. К., перешедшая под власть Кордовского халифата, была восстановлена. О судьбе христ. общины сведений нет.

Летом 1064 г. после длительной осады К. заняли войска Фернандо I Великого, кор. Леона и Кастилии. Город долго оставался пограничной крепостью, на территории еп-ства велись военные действия. Завоеванием К. руководил мосараб Сижнанду Давидиш († 1091), ранее занимавший высокий пост в Севилье и перешедший на службу кор. Фернандо I. Он был назначен наместником завоеванных земель к югу от р. Дору (его титул в источниках обозначается как алвазил, граф или консул); после взятия Толедо (1085) Сижнанду нек-рое время управлял

этим городом. Основную часть христианского населения К. составляли мосарабы; Сижнанду оказывал покровительство мосарабскому духовенству, передал кафедру еп. Патерну (упом. между 1078 и 1088), к-рый прибыл с территории, находившейся под властью мусульман. При поддержке наместника епископ основал при соборной церкви капитул каноников и школу (*Cardoso*. 1993. P. 61–68). В богослужении сохранялся *испано-мосарабский обряд*. Впосл. в ходе *григорианской реформы* и проводимой в ее рамках романизации богослужения положение К. как «бастиона мосарабских традиций» (*História Religiosa de Portugal*. 2000. Vol. 1. P. 434) стало причиной пристального внимания светской и церковной властей. Вероятно, Петр, присутствовавший в качестве епископа К. на Соборе в Бургосе (1080), был ставленником кор. Альфонсо VI. В 1088 г. король назначил на кафедру К. еп. Крескония из Галисии, однако в источниках упоминается о приоре соборного капитула Мартине, избранном на кафедру К., а также о епископах Иоанне и Юлиане. Лишь в 1092 г. Кресконий был рукоположен Бернардом, архиеп. Толедским (1086–1124) и прима-сом Испании. Архиеп. Бернард Толедский, последовательный сторонник григорианской реформы, следил за положением дел в К. и назначал на епископскую кафедру своих ставленников. Еп. Мауриций (1099–1109; впосл. антипапа *Григорий VIII*), бывш. монах бургундского аббатства *Клюни*, пытался упрочить положение кафедры и подавить сопротивление мосарабского духовенства. Этому способствовал переход графства К. под власть гр. Галисии Раймунда Бургундского, к-рый назначал в К. наместников-французов. Еп. Гонсалу Пайш (1109–1128), ставленник архиеп. Бернарда Толедского, добился от графа Португалии Генриха (Энрике) Бургундского и его жены Терезы передачи в его юрисдикцию крупного мон-ря Лорван (1109), где вскоре вместо устава св. Фруктуоза был введен бенедиктинский устав. Церковные преобразования, сопровождавшиеся искоренением мосарабского богослужения и назначением на важные должности французов и выходцев из Сев. Испании, привели в 1109 или 1110 г. к мятежу населения К. против гр. Генриха и еп. Гонсалу, в к-ром принял участие





приор соборного капитула Мартин. По-видимому, только после этого епископу удалось добиться повиновения от соборных каноников. Папа Римский *Пасхалий II* призвал духовенство и жителей К. прекратить сопротивление епископу и «исправить свои привычки» (*ut mores vestros corrigatis*; булла от 18 июня 1116). Церковные преобразования в духе григорианской реформы продолжались при еп. Бернарде из Лангедока (1128–1146), также бывш. монахе Ключи.

На рубеже XI и XII вв. графство К. вошло в состав Португальского графства, в город из Гимарайнша была перенесена основная резиденция гр. Генриха Бургундского. В 1139 г. его сын гр. Афонсу Энрикиш (1112–1185) объявил об отделении Португалии от Леоно-Кастильского королевства и о создании независимого гос-ва. В 1111 г. горожане, восставшие против злоупотреблений должностных лиц, добились от графа грамоты (форала) с подтверждением городских привилегий. Нормы, связанные с внутренней жизнью города, зафиксированы в форале кор. Афонсу I Энрикиша (1179) и в городских статутах сер. XII в. («*Correctio morum Colimbricę*»; см.: *Варьяш*. 2006. С. 78–86). К., расположенная на гра-



Церковь Сантьяго в Коимбре.  
XII – нач. XIII в.

ники и торговцы, здесь существовала небольшая мусульм. община и евр. квартал. В XIII–XIV вв. К. оставалась политическим центром Португалии, до кон. XV в. здесь собирались кортесы (в 1211, 1283, 1335, 1385, 1387, 1390, 1394–1395, 1397, 1398, 1400, 1472–1473). В 1385 г. в К. королем был избран Жуан I, магистр духовно-рыцарского *Авишского ордена*, 1-й правитель Авишской династии (1385–1580).

Еп-ство К. входило в состав церковной пров. Брага (восстановлена в 1100). В 1120 г. по распоряжению папы Римского *Каллиста II* диоцез К. был включен в состав церковной пров. Сантьяго-де-Компостела, к-рая рассматривалась как правопреемница древней пров. Эмерита Августа; в 1199 г.

Крепость Монтемор.  
XII в.



папа *Иннокентий III* вернул его в юрисдикцию архиепископа Браги (*Montijão*. 2010. Р. 44). Епископы К. были вовлечены в конфликты,

связанные с восстановлением системы диоцезов в ходе Реконкисты. К 1064 г. часть территории епископства К., находившаяся под властью христ. правителей, была включена в диоцез Порту; это стало причиной разногласий между епископами К. и Порту, которые обращались за поддержкой к Папскому престолу и к Диего Хельмиресу, еп. Сантьяго-де-Компостела (1110–1140; с 1120 архиепископ). По решению папы *Иннокентия IV* спорные территории были возвращены епископу К. (булла «*Provisionis nostrae*» от 12 сент. 1253). После завоевания Лиссабона

(1147) были восстановлены епископские кафедры Визеу и Ламегу; ранее территории этих диоцезов временно входили в юрисдикцию епископа К. В нач. XIII в. нек-рые приходы (Орен, Томар, Порту-ди-Мош, Торриш-Новаш) были включены в состав еп-ства Лиссабон (*Cardoso*. 1995. Р. 30–33). Частые изменения границ португ. еп-ств приводили к конфликтам между епископами К., Лиссабона, Порту и др.

В XII–XIII вв. сложились основные институты управления епископством. К 1240 г. относятся сведения о диоцезальном синоде, созванном еп. Тибурцием (1233–1246) для обсуждения вопроса о разделе доходов между неск. мон-рями. Из постановлений синода 1307 г. известно, что к тому времени диоцезальные синоды в К. проводились ежегодно. К нач. XIV в. ок. 240 приходов еп-ства были распределены между 4 архидиаконскими округами (городской округ, Сея, Вога, Пенела). В управлении еп-ством важную роль играли каноники соборного капитула, организация которого оформилась к кон. XII в. (в 1229 папский легат кард. Жан из Абвиля даровал капитулу статуты, составленные в соответствии с решениями *Латеранского IV Собора*). В XII–XIV вв. в состав капитула входили 38 каноников, позднее их количество было уменьшено до 25. За совершение богослужений в соборе отвечали каноники, не имевшие пребенд (в 1224 – 6 каноников), при необходимости нанимали *капелланов*. Важнейшим источником сведений об истории еп-ства К. в средние века является картулярный соборного капитула (изд.: *Livro Preto*. 1999). С XII в. капитулы каноников существовали при нек-рых других церквях епископства, даже в сельских приходах.

Среди крупнейших обителей в епископстве К. был монастырь Св. Креста (Санта-Круш), принадлежавший регулярным каноникам-августинцам. Монастырь был основан в 1131–1132 гг. канониками соборного капитула во главе с архидиак. Теллоном († 1136), Иоанном (Жуаном Пекульаром; в 1138–1175 архиепископ Браги) и св. Теотонием (1082–1162), советником кор. Афонсу Энрикиша, ставшим 1-м приором обители. Мон-рь, включенный в состав конгрегации регулярных каноников св. Руфа (ее центр находился в мон-ре

Среди крупнейших обителей в епископстве К. был монастырь Св. Креста (Санта-Круш), принадлежавший регулярным каноникам-августинцам. Монастырь был основан в 1131–1132 гг. канониками соборного капитула во главе с архидиак. Теллоном († 1136), Иоанном (Жуаном Пекульаром; в 1138–1175 архиепископ Браги) и св. Теотонием (1082–1162), советником кор. Афонсу Энрикиша, ставшим 1-м приором обители. Мон-рь, включенный в состав конгрегации регулярных каноников св. Руфа (ее центр находился в мон-ре





Сен-Рюф в Авиньоне), в 1135 г. был принят под защиту Папского престола. Кор. Афонсу Энрикиш передал в юрисдикцию каноников замок Лейрия, изъятый из ведения епископа К. В мон-ре были похоронены первые короли Португалии Афонсу Энрикиш и Саншу I (1185–1211). Выходцы из мон-ря Санта-Круш основали ряд значительных обителей, в т. ч. мон-рь Сан-Висенти-ди-Фора в Лиссабоне (1148) и монастырь св. Георгия (Сан-Жоржи) в К. (2-я четв. XII в.). Каноники Санта-Круша поддержали проведение григорианской реформы и искоренение мосарабских традиций в Португалии (*Martins*. 2003. P. 164–233). В мон-ре существовала крупная школа, многие воспитанники которой заняли епископские кафедры и должности настоятелей мон-рей не только в Португалии, но и в Леона-Кастильском королевстве. Сохранился ряд рукописей, выполненных в скриптории монастыря Санта-Круш (значительная часть — в муниципальной б-ке г. Порту); хозяйственные и правовые акты мон-ря являются ценным источником сведений по средневековой истории Португалии. С XII в. при мон-ре действовал госпиталь св. Николая. К нач. XIII в. мон-рь Санта-Круш был одним из крупнейших в Португалии: в нем жили более 50 регулярных каноников (*Gomes*. 2001/2002. P. 480). Впосл. значение мон-ря снизилось (это было связано в т. ч. с увеличением роли др. центров образования — цистерцианского аббатства Алкобаса и соборных школ) (*Fleisch*. 2007. P. 68), однако он оставался важным центром духовной жизни. Здесь хранились

также в бенедиктинском мон-ре Лорван, где был создан ряд роскошных иллюминированных рукописей (наиболее известны bestiарий «Книга птиц» (1184), комментарии блж. Ав-



Миниатюра из «Беатуса» из мон-ря Лорван. 1189 г. (Archivo Nacional de La Torre do Tombo. 160. Fol. 119v)

густина на псалмы и Лорванский Апокалипсис («Беатус») (1189); см.: *Egry*. 1972). Положение мон-ря изменилось после возвращения на родину инфанты Терезы († 1250), дочери португ. кор. Саншу I (ее брак с кор. Леона Альфонсо IX был аннулирован в 1196). Приняв решение уйти в мон-рь, инфанта настояла на ликвидации общины бенедиктинцев под предлогом недостойного поведения монахов и в 1205 г. основала в Лорване жен. цистерцианский мон-рь Пресв. Девы Марии (создание обители утверждено буллой папы Иннокентия III «Causam que vertebatur» от 15 нояб. 1210). Как правило, монахини этой обители происходили из самых знатных семей королевства. Монастырь возглавила сестра Терезы

Мон-рь Санта-Круш. XII–XVI вв.

Санша Португальская († 1229), которая позднее основала близ К. 2-й жен. цистерцианский мон-рь — Санта-Мария-ди-Селаш. Инфанты Санша и Тереза, похороненные в Лорване, были причислены к лику блаженных Римско-католической Церкви (папская булла «Sollicitudo Pastoralis Of-

ficii» от 23 дек. 1705). В еп-стве К. существовал также муж. цистерцианский мон-рь Санта-Мария-ди-Сейса, к-рый в 1195 г. стал дочерней обителью аббатства Алкобаса. С XII в. в юж. части диоцеза находились владения духовно-рыцарского ордена тамплиеров (с 1318 ордена Христа).

В 1-й пол. XIII в. в еп-ство К. прибыли монахи нищенствующих орденов. В 1217 или 1218 г. был основан францисканский мон-рь св. Антония (Санту-Антония-душ-Оливайш); в 1221 г. здесь прине монашеские обеты католич. св. *Антоний Падуанский*, учившийся в школе мон-ря Санта-Круш. В К. францисканцы основали мон-рь Сан-Франсишку-ди-Понти. В 1227 г. на средства инфант Бланки и Терезы, дочерей кор. Саншу I, в К. был открыт мон-рь доминиканцев. Основательницей мон-ря *кларисс* была знатная дама Мор Диаш, ранее жившая в обители Сан-Жуан-даш-Донаш при мон-ре Санта-Круш. В 1283 г. она получила разрешение учредить в К. жен. мон-рь во имя католич. святых Клары Ассизской и Елизаветы Тюрингской; в 1286 г. близ обители францисканцев, на левом берегу р. Мондегу, началось строительство мон-ря Санта-Клара. После кончины Мор Диаш в 1302 г. из-за конфликта, связанного с наследованием ее имущества, мон-рь пришел в упадок. На бедственное положение обители обратила внимание католич. св. *Изабелла*, супруга кор. Диниша I (1279–1325). В апр. 1314 г. королева получила разрешение папы *Климента V* восстановить мон-рь и впосл. пригласила монахинь из Саморы (Испания). На средства королевы монастырские здания были отстроены заново, в 1330 г. состоялось освящение церкви. После смерти супруга *Изабелла* поселилась во дворце рядом с мон-рем; в 1336 г. она была похоронена в монастырской церкви. Мон-рь стал центром почитания св. *Изабеллы*, пользовался покровительством португ. монархов. Так, в 1428 г. здесь был заключен брак наследника престола инфанта Дуарте (в 1433–1438 кор. Дуарте I) с инфантой Элеонорой Арагонской. Монастырские здания затапливались во время разливов р. Мондегу, поэтому в 1649 г. кор. Жуан IV велел перенести обитель на более возвышенное место (переселение монахинь в новый мон-рь (Санта-Клара-а-Нова)



мощи 5 францисканцев, казненных за проповедь христианства в Марокко (1220; канонизированы в 1481). Во 2-й пол. XII в., при аббате Иоанне, крупный скрипторий действовал





состоялось в 1677, здания старого мон-ря (Санта-Клара-а-Велья) пус-товали).

Считается, что в XV в. прелаты уделяли мало внимания управле-нию Церковью и, напротив, актив-но занимались политической дея-тельностью. Еп. Жуан Галван (1460–1481) участвовал в походе войска кор. Афонсу V в Марокко; в благо-дарность за помощь, оказанную ко-ролевской армии при взятии Аси-лы (Арзилы) и Танжера, король да-ровал ему и его преемникам титул графа Арганила (1472). Положение в диоцезе К. изменилось после на-значения еп. Жоржи ди Алмейды (1483–1543), который заботился об укреплении дисциплины духовенст-ва. На созванном в сент. 1521 г. дио-цезальном синоде были приняты статуты еп-ства. Указания синода, адресованные гл. обр. духовенству, в основном относились к соверше-нию таинств и богослужений, регу-лировали вопросы церковной дис-циплины. Были сформулированы требования к кандидатам на церков-ные должности; им было необходи-мо пройти проверку знаний и спо-собностей. Особое внимание уделя-лось поведению клириков, их одежде и т. д. Не реже раза в месяц священ-никам предписывалось проводить бе-седы с мирянами, объяснять христ. учение, смысл заповедей и молитв, призывать паству к более актив-ному участию в церковной жизни. По указанию еп. Ж. ди Алмейды была введена регистрация совершения та-инств рукоположения и конфирма-ции, установлена формула присяги для лиц, получавших бенефиции. В 1518 г. в Лиссабоне были изданы литургические указания для клири-ков диоцеза К. (*Manuale secundum consuetudinem Colymbriensis ecclesie*), а в 1530 г. основана типография в мон-ре Санта-Круш. Т. о., при еп. Ж. ди Алмейде были определены ос-новные направления деятельности епископов К. в XVI–XVII вв.; осо-бое внимание уделялось контролю над поведением духовенства (про-водились экзамены, визитации цер-квей и т. д.) и христ. образованию мирян (катехизации). В 1560 г. в К. был создан инквизиционный трибу-нал, действовавший до 1821 г. Еп. Афонсу ди Каштелу Бранку (1585–1615) был известен благотворитель-ностью, активно поддерживал об-разование. В 1589 г. по его указанию был проведен диоцезальный синод,

участники которого подготовили новые статуты еп-ства с учетом ре-шений *Тридентского Собора*.

Перемены коснулись и мон-рей еп-ства К. Реформой мон-ря Санта-Круш руководил Браш ди Барруш (Браш из Браги; приор монастыря в 1527–1544), стремившийся не толь-ко обеспечить строгое соблюдение устава, но и упорядочить доходы обители. Упрочились связи мон-ря Санта-Круш с др. августинскими обителями Португалии: в 1539 г. на капитуле при участии приоров мо-настырей Сан-Висенти-ди-Фора и Сан-Салвадор-ди-Грижо было при-знано старшинство Санта-Круш. В 1556 г. папа *Павел IV* утвердил создание конгрегации Св. Креста, в ее состав вошли мн. августинские обители Португалии (в 1573 вклю-чена в Латеранскую конгрегацию регулярных каноников). Согласно статутам конгрегации (1607; одоб-рены папой *Павлом V* в 1615), на-сельники монастырей должны бы-ли уделять больше внимания мо-нашеской деятельности, чем обра-зованию и духовному окормлению мирян. Жизнь мон-ря Санта-Круш была тесно связана с ун-том, перене-сенным в 1537 г. в К.; с 1539 г. при-ор мон-ря занимал должность канц-лера ун-та. Стремление регулярных каноников к более торжественному совершению богослужений повлия-ло на развитие муз. творчества: сре-ди насельников мон-ря Санта-Круш были известные композиторы, в т. ч. Педру ди Кришту († 1618) — один из ведущих португ. мастеров поли-фонии (*Pinho*. 1981).

Размеры диоцеза К. заметно умень-шились после основания еп-ств Лей-рия (1545) и Авейру (1774; в 1882 обе кафедры были упразднены, впол. восстановлены). Дважды на протя-жении длительного времени епископ-ская кафедра была вакантной (1646–1668; 1717–1739), в последнем слу-чае избрание епископа состоялось только благодаря давлению, оказан-ному кор. Жуаном V на каноников соборного капитула. В 1675 г. на тер-ритории диоцеза было ок. 200 тыс. католиков и 1016 пресвитеров; они служили в 437 приходах. Церков-ные власти стремились регулярно проводить визитации, контролиро-вать поведение и уровень подготов-ки клириков. Большинство прихо-дов были небольшими (в крупней-шем, Помбале, насчитывалось 6 тыс. прихожан), в каждом существовали

братства мирян. В области соци-альной деятельности важную роль играли братства Милосердия (в К. с 1500), помогавшие бедным и боль-ным. Крупнейшим центром образо-вания был ун-т; под его влиянием в К. получили распространение идеи *галликанизма* и *янсенизма*, с к-рыми активно боролись церковные влас-ти. Еп. Мигел да Анунсьясан (1739–1779) основал диоцезальную семи-нарию (статуты утверждены Пап-ским престолом в 1748, занятия на-чались в 1751); ранее подготовка духовенства проходила гл. обр. на богословском фак-те ун-та. В 1747 г. по инициативе иезуита Мигела ди Азеведу при коллегии августинцев была учреждена Папская литurgi-ческая академия — 1-е в Европе пуб-личное учебное заведение, в кото-ром преподавали литургику как науку (в академии существовали кафедры богослужения и истории Церкви; занятия начались в 1756). Выступление еп. Мигела да Анунсь-ясана против ориентированной на пример галликанизма религ. поли-тики гос. секретаря С. Ж. ди Кар-валью-и-Мелу (позднее он получил титул маркиза Помбала) привело к 8-летнему тюремному заключе-нию епископа. В ходе реформ из Португалии были изгнаны иезуиты (1759), капитулы каноников и мо-настыри лишились части доходов, многие из них оказались на грани закрытия (особенно пострадал мо-настырь Санта-Круш). На положи-нии еп-ства сказались либеральные реформы (1834), направленные на ограничение деятельности религ. ор-денов в Португалии: была проведе-на частичная конфискация церков-ных доходов, муж. мон-ри закрыли (конгрегация регулярных каноников Св. Креста прекратила существова-ние); жен. обители продолжали дей-ствовать, но в них было запрещено принимать новых членов. Так, по-сле кончины последней монахини (1887) был закрыт мон-рь Лорван. Реформы привели к конфронтации португ. правительства и Папского престола, что негативно отразилось на положении епископства. Закры-тие университетских коллегий было основной причиной упадка церков-ного образования. Протестуя про-тив реформ, еп. Жуакин ди Носа Сеньора да Назарет Оливейра-и-Абреу (1824–1851) покинул К., пере-дав управление диоцезом викарию; впол. генеральные викарии назна-





чались правительством без согласования с Римской курией, это привело к упадку церковной дисциплины. Генеральный викарий Антониу Лопиш ди Морайш восстановил структуры церковного управления; он уделял особое внимание подготовке духовенства. По указанию еп. Мануэла Бенту Родригиша да Силвы (1851–1858) были организованы семинарские богословские курсы. Деятельность еп. Мануэла Коррей ди Баштуша Пины (1872–1913) была направлена на развитие религ. образования и общественного здравоохранения. Во 2-й пол. XIX в. в К. стали выпускать церковные периодические издания; 1-м офиц. печатным органом еп-ства был «Ежемесячный бюллетень церковного управления диоцеза Коимбра» (*Boletim Mensal do Governo Eclesiástico da Diocese de Coimbra*; с 1893).

После Португальской революции и провозглашения республики (1910) положение католич. Церкви осложнилось из-за антиклерикальной политики властей. Вновь вступили в силу законы маркиза Помбала против иезуитов и декреты 1834 г. о религ. орденах; имущество и доходы религ. учреждений были национализированы, ограничена свобода отправления культа, запрещено преподавание религ. дисциплин и соблюдение церковных праздников. Эти меры вызвали протест церковных иерархов; закон об отделении Церкви от гос-ва (1911) был осужден папой *Пием X* как противоречащий принципу свободы вероисповедания. Тем не менее антиклерикальная политика властей не привела к ослаблению позиций католич. Церкви. После установления в Португалии режима «Нового государства» (1933) укрепилось влияние Церкви на общественную и политическую жизнь. В этот период церковные власти в основном занимались социальной работой через орг-ции мирян, названные в честь покровителя рабочих св. Иосифа Обручника (*Obra de São José*), позднее — через отделения об-ва «Католического действия». Для укрепления дисциплины была учреждена должность епископа-помощника; его основной обязанностью было проведение визитаций. Епископы К. проявляли заботу о развитии католич. образования: была основана малая семинария (1936), подготовительная семинария в Буаркуше (1957), диоцезальный кол-

ледж св. Теотония (1962). В 1971 г. для нужд еп-ств К., Бежа и Лейрия был учрежден Коимбрский высший ин-т богословия (*Instituto Superior de Estudos Teológicos de Coimbra*), в 1991 г. ассоциированный с богословским фак-том Португальского католич. ун-та. После *Ватиканского II Собора* в еп-стве были проведены адм. реформы: создан совет пресвитеров (1967), диоцез разделен на 4 пастырских округа под руководством епископских викариев (1977), учреждены приходские советы, в 1987 г. образована диоцезальная комиссия по *апостольству мирян*. В 1999 г. были опубликованы пересмотренные диоцезальные статуты.

В настоящее время еп-ство К. входит в состав церковной пров. Брага. В еп-стве проживает более 500 тыс. католиков (Ап. Pont. 2011. P. 183). С 2011 г. кафедру К. занимает еп. Виржилью ду Нашсменту Антуниш.

*А. В. Русанов*

**Церковная архитектура.** Древнейшим памятником церковного зодчества на территории еп-ства К. считается ц. Сан-Педру в Лорозе (нач. X в.?). Ранее церковь относи-

тельного нефа. К зап. фасаду примыкает вытянутый в длину притвор, равный по ширине центральному нефу и, возможно, первоначально имевший 2-й этаж. Предположительно в кон. XII в. стена, отделявшая притвор от нефа, была разобрана; тогда же церковь, видимо, лишилась кубической башни над средокрестием и алтарной преграды между нефом и трансептом. Церковь Сан-Педру рассматривается как провинциальный памятник астурилеонской архитектуры, выдержанный в архаичных для X в. формах (строители скорее всего ориентировались на храмы, схожие с ц. Сан-Хульянде-лос-Прадос в Овьедо (после 812); см.: *Almeida Fernandes P. A Igreja São Pedro de Lourosa e a sua relação com a arte asturiana // Arqueologia Medieval. Mertola, 2008. Vol. 10. P. 21–40*).

Широкое храмовое строительство началось после окончательного перехода К. под контроль христ. правителей (1064). Во 2-й пол. XI в. был реконструирован или построен заново кафедральный собор (не сохр.): в документе из соборного картулярия, датированном 1086 г., упоминается об алтарях Пресв. Девы Марии, св. Петра и св. Мартина, а также о примыкавшей к собору ц. св. Иоанна. Важнейший памятник романской архи-

*Церковь Сан-Педру в Лорозе. X–XII вв.*



тектуры на территории еп-ства — собор Вознесения Пресв. Девы Марии («старый собор», Се-Велья), заложенный

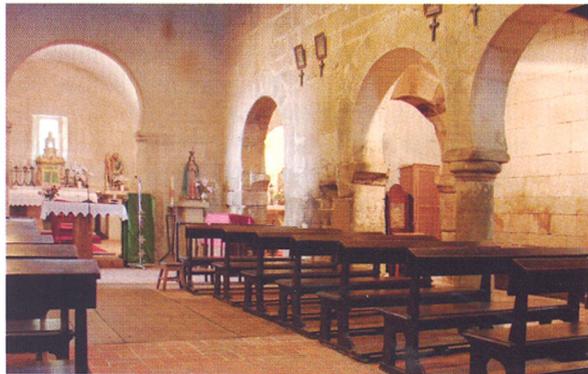
ли к мосарабским храмам. В наст. время предполагается, что храм был построен колонистами из Астурилеонского королевства, отвечавшими за оборону юж. границы графства К. от арабов. Церковь перестраивалась и приобрела совр. вид после реконструкции в 30-х гг. XX в. Это небольшая приземистая базилика с 3 короткими нефами, разделенными колоннадами с подковообразными арками. Центральная прямоугольная апсида открывается подковообразной аркой в главный неф, боковые (также прямоугольные) — в повышенные, перпендикулярно ориентированные боковые объемы, которые разделены аркадами цент-

во 2-й четв. XII в. по указанию гр. Афонсу Энрикиша. В 1185 г. в храме состоялась коронация Саншу I, однако строительные работы, вероятно, продолжались до нач. XIII в., когда был сооружен раннеготический клуатр. Высказывалось мнение, что проект храма принадлежит мастеру Роберту, скорее всего нормандцу, который также руководил строительством собора в Лиссабоне (2-я пол. XII в.) (*Vasconcelos. 1930. Vol. 1. P. 56–60*). Это 3-нефный храм со слабо выступающим трансептом, 3-апсидной алтарной частью и прямоугольной башней над средокрестием. Благодаря узким окнам, толщине и зубчатому завершению стен





собор напоминает небольшой замок. Считается, что «крепостной» облик храма связан с тем, что К. была пограничным городом, к-рому угрожало нападение мусульман, од-



*Интерьер ц. Сан-Педру в Лорозе*

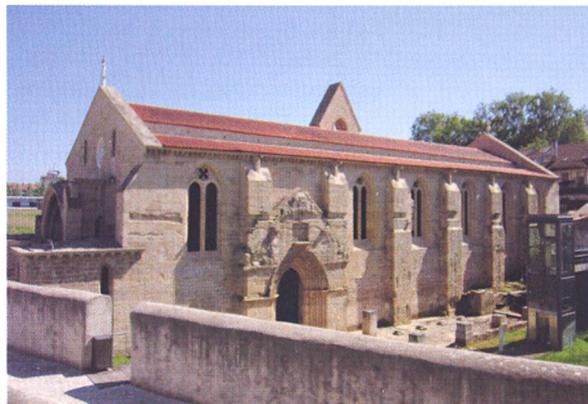
нако др. причиной могла быть необходимость укрепить здание, расположенное на склоне холма. Этим объясняется также наличие контрфорсов на углах зап. фасада. Средняя часть зап. фасада сильно выступает вперед, что позволило разместить в ней очень глубокий перспективный портал, а над ним — большое окно в сходном перспективном обрамлении. Пять травей центрального нефа перекрыты цилиндрическим сводом, каждая из боковых травей — крестовыми. Расположение широких двойных окон в башне создает контраст между затемненным нефом и ярко освещенным предалтарным простран-

рами Оливье из Гента и Жаном из Ипра (1498–1508); в центральной части композиции помещена сцена «Вознесение Пресв. Девы Марии». Стены боковых нефов и апсид были облицованы полихромной майоликовой плиткой (азулежуш) с геометрическими орнамента-

ми. Под руководством Жана из Руана и Никола де Шантрена был создан скульптурный заалтарный образ сев. апсиды; юж. апсида, перестроенная под капеллу Св. Причастия, превратилась в эффектную ренессансную ротонду с высоким куполом и богатым скульптурным убранством. В 30-х гг. XVI в. теми же мастерами к сев. стене был пристроен монументальный 3-ярусный портал (Порта Эшпесьоза) с арочным обрамлением входа, лоджией над ним и 3-частной эдикулой в завершении (портал считается одним из самых ярких проявлений Ренессанса на португ. почве). Среди надгробий собора выделяется саркофаг Ватацы Ласкарис († 1336), придворной дамы св. Изабеллы Португальской, на передней стенке к-рого помещены рельефные изображения византийского двуглавого орла. В отличие от

*Мон-рь Санта-Клара-а-Велья в Коимбре.*

*Арх. Домингуш Домингиш.  
1-я пол. XIV в.*



ством. В интерьере сохранилось ок. 380 резных капителей, в основном с растительным и геометрическим орнаментами (отсутствие изображений человека связывают с араб. и мосарабским влиянием). Крупные работы в интерьере собора были проведены на средства еп. Жоржи ди Алмейды (1483–1543). Огромный резной заалтарный образ в стиле пламенеющей готики, целиком занимающий вост. апсиду (высота 15 м), выполнен фламанд. масте-

других средневеков. соборов Португалии облик храма в целом не претерпел существенных изменений (реставрирован между 1893 и 1918 по проекту А. А. Гонсалвиша).

Среди готических памятников выделяется церковь мон-ря св. Клары (Санта-Клара-а-Велья), возведенная в 1316–1330 гг. на средства кор. Изабеллы, — сильно вытянутый в длину храм, 3 нефа к-рого завершаются полигональными в интерьере апсидами (снаружи выступает только центральная). Центральный неф перекрыт цилиндрическим сводом, боковые нефы — крестовыми; среди

лаконичного оформления выделяются 3 небольших окна-розы (над зап. порталом и в боковых стенах). На планировку и на устройство сводов храма могла повлиять архитектура церкви цистерцианского аббатства Алкобаса (1178–1252): Домингуш Домингиш, разработавший проект церкви в К., ранее построил клуатр в Алкобасе. В монастырской церкви находилась пышная резная гробница св. Изабеллы со скульптурной фигурой королевы в монашеском одеянии (в наст. время в монастыре Санта-Клара-а-Нова). Церковь является единственным сохранившимся зданием мон-ря (из-за ежегодных наводнений в 1677 г. обитель перенесли на новое место). В XX в. монастырские постройки были раскопаны и частично реконструированы. С юж. стороны от храма расположены остатки клуатра. К XIV в. относятся резные готические капители с фигуративными изображениями, использованные в ренессансном клуатре мон-ря Санта-Мария-ди-Селаш (XVI в.).

В 1-й пол. XVI в. в церковном зодчестве Португалии доминировал позднеготический стиль мануэлино, во многом близкий к испан. стилям исабелино и платереско. Самый яркий памятник мануэлино в епископстве К. — церковь мон-ря Санта-Круш (романский храм был перестроен после 1507 на средства кор. Мануэла I (1495–1521); архитекторы Дьогу ди Бойтака, Дьогу ди Каштилью, Никола де Шантрен, Маркуш Пириш и др.). К фасаду, закрытому пышным скульптурным порталом, пристроены парные башни, увенчанные пинаклями. Узкий и высокий неф храма перекрыт сводом на нервюрах; в алтарной части, к-рая существенно ниже и уже нефа, установлены монументальные гробницы королей Афонсу I и Саншу I. Тогда же были сооружены «Клуатр молчания» и зал капитула с пристроенной позднее ренессансной капеллой св. Теотония (80-е гг. XVI в., архит. Томе Велью); в 1622–1624 гг. возведена сакристия в духе эрреско — позднего испан. Ренессанса (архит. Педру Нуниш Тиноку).

Характерные черты мануэлино (нервюрные своды сложного рисунка, причудливый скульптурный декор и широкое использование геральдических мотивов) получили отражение в оформлении монастырской ц. Санта-Мария-ди-Селаш,





возведенной при аббатисе Леоноре ди Вашконселуш (1521–1541): храм состоит из узкого вытянутого нефа, в к-ром размещались монахини, и 8-гранного (в интерьере ротондального) основного объема. В стиле итал. Возрождения выдержана 2-ярусная галерея-лоджия епископского дворца (кон. XVI в., приписывается Филиппо Терци), к-рый венчает городской холм в К.; в ансамбль входит также романская ц. Сан-Жуан-ди-Алмедина (рубеж XII и XIII вв.) и др. здания, реконструированные между 1684 и 1704 гг. в стиле барокко. В наст. время в зданиях дворца



«Новый собор» в Коимбре.  
1593–1640 гг.

находится Национальный музей Машаду-ди-Каштру (основан в 1913), значительная часть коллекций которого сформирована из предметов, поступивших из закрытых в XIX в. мон-рей еп-ства К.

Крупнейший памятник церковного зодчества XVII в. — комплекс иезуитской коллегии Св. Имени Иисуса (основана в 1542). Коллегия в К. была важным центром деятельности Об-ва Иисуса, мн. ее воспитанники стали миссионерами, проповедовали в Индии, Китае, Японии, Бразилии и Конго. Иезуитская ц. 11 тыс. кв. м построена в 1598–1698 гг. (освящена в 1640) по проекту Б. Алвариша, к-рый, как принято считать, ориентировался на монастырскую ц. Сан-Висенти-ди-Фора в Лиссабоне (1582–1629), выдержанную в духе испан. эрререско. Планировка храма в целом соответствует традициям иезуитской архитектуры, идеальным выражением которых была ц. Иль-Джезу в Риме (1568–1575): это базиликальная однефная церковь с рядами боковых капелл (по 4 с каждой стороны нефа) и куполом над средокрестием. Нэф храма и рукава трансепта перекрыты кессонированными ци-

линдрическими сводами; полусферический в интерьере купол снаружи оформлен как невысокая прямоугольная башня, увенчанная башенкой-фонарем. Простенки между капеллами, к-рые существенно ниже и темнее нефа, оформлены парами строгих тосканских пиластр. Убранство храма (алтари, органы, дверные проемы и др.) выдержано в стиле барокко; в глубине алтарной части и в рукавах трансепта установлены роскошные резные ретаблы из позолоченного дерева (рубеж XVII и XVIII вв.). Главный (южный) фасад храма выдержан в стилистике рим. барокко, но имеет специфическое завершение центральной части: ее венчают 3 разорванных фронтона причудливой формы. Нижняя часть фасада, украшенная статуями иезуитов — святых Римско-католической Церкви Игнатия Лойолы, Франциска Ксаверия, Алоизия Гонзаги, Франциска Борджа, выдержана в стиле маньеризма; на массивном карнизе, отделяющем верхнюю часть фасада от нижней, по сторонам от волют поставлены фигуры апостолов Петра и Павла. Невысокие башни-колокольни расположены по сторонам нефа и не возвышаются над главным фасадом. К церкви примыкают 2–3-этажные корпуса коллегии, организованные вокруг 4 внутренних дворов (здесь размещались жилые и учебные помещения, новициат). После изгнания иезуитов из Португалии (1759) храм коллегии, крупнейшая церковь К., был передан епископу. С 1772 г. в нем размещается епископская кафедра, церковь получила наименование «новый собор» (Се-Нова).

А. А. Королёв, Л. К. Масиель Санчес  
**Университет К.**, один из старейших в Европе, первоначально находился в Лиссабоне. На собрании духовенства в г. Монтемор-у-Нову (12 нояб. 1288) с одобрения кор. Диниша I было составлено прошение папе Римскому *Николаю IV* об основании ун-та в Португальском королевстве; подчеркивалось, что ряд мон-рей, в т. ч. Алкобаса и Санта-Круш в К., готовы выделить для этого средства. Вероятно, проект был одобрен Папским престолом, т. к. в грамоте кор. Диниша от 1 марта 1290 г. упоминается о существовании ун-та в Лиссабоне (*Vasconcelos*, 1990). Вопросы, связанные с устройством ун-та и привилегиями преподавателей и студентов, были урегу-

лированы буллой папы Николая IV «De statu regni Portugalie» (9 авг. 1290), в которой сообщалось, что в ун-те действовали юридический, медицинский фак-ты и фак-т свободных искусств; канцлером ун-та был епископ Лиссабона. Конфликты университетской корпорации с горожанами могли послужить причиной его перевода в К. (утвержден буллами папы Климента V «Profectibus publicis» и «Portrecta puper» от 26 февр. 1308). В грамотах кор. Диниша I о привилегиях ун-та его перенесение в К. рассматривалось как повторное основание (о нахождении ун-та в Лиссабоне не упом.; см.: *Brandão, Almeida*, 1937. P. 50–51; *Варьяш, Русанов*, 2012). Основные привилегии ун-та изложены в «Великой хартии привилегий» (*Carta Magna Privilegiorum*, 1309). В отличие от др. европ. ун-тов в К. реально существовали фак-ты канонического (*Canones*) и гражданского (*Leges*) права. В 1338 г. ун-т был вновь перенесен в Лиссабон; в грамоте кор. Афонсу IV причиной этого названы конфликты между студентами и придворными (королевский двор часто находился в К.). Ок. 1354 г. из-за противостояния с горожанами и, вероятно, из-за эпидемии чумы (черная смерть) ун-т вернулся в К. При королях Педру I (1357–1367) и Фернанду I (1367–1383) ун-ту были подтверждены старые привилегии и дарованы новые (в основном экономические и судебные), что вызвало недовольство горожан. С этим был связан повторный перенос ун-та в Лиссабон в 1377 г. (в королевской грамоте говорилось о желании иностранных профессоров жить в богатом столичном городе — *Coelho M. H. Coimbra trecentista — a cidade e o Estudo // A Universidade de Coimbra no seu 7. Centenário*, 1993. P. 89–100); в 1380 г. это было одобрено антипапой *Климентом VII* (ун-т оставался в Лиссабоне до 1537). В 1400 г. в ун-те был создан богословский фак-т (ранее богословие преподавалось в школах при мон-рях францисканцев и доминиканцев, однако в сер. XIV в. могли существовать инкорпорированные в ун-т богословские школы; см.: *Antunes J. Teologia // História da universidade em Portugal*, 1997. Vol. 1. T. 1. P. 237–242). В это же время был решен вопрос о доходах ун-та: в 1411 г. антипапа *Иоанн XXIII* одобрил прошение кор.





Жуана I о предоставлении ун-ту бенефициев (по 1 приходу в каждом диоцезе); в посл. нек-рым преподавателям назначались специальные выплаты. В 1431 г. были составлены университетские статуты о порядке присуждения степеней, тогда же покровитель (protector) ун-та инфант Энрике Мореплаватель подарил ему



*Старый ун-т в Коимбре  
(Пасу-даш-Эшколаш,  
бывш. резиденция  
кор. Жуана III).  
XIII–XVIII вв.*

здания в Лиссабоне. В 1443 г. регент инфант Педру выдвинул идею создания 2-го ун-та в К. (не реализована). В 1447 г. по завещанию д-ра Дьюгу Афонсу ди Манганши была основана коллегия для проживания бедных студентов. В XIII–XV вв. ун-т не пользовался авторитетом даже в Португалии: жители королевства предпочитали получать образование в ун-тах Саламанки, Болоньи, Парижа, Падуи, Монпелье. По-видимому, выпускники ун-та становились гл. обр. сотрудниками королевской канцелярии, но не занимали высоких должностей (*Norte A. Lentes, escolares e letrados: Das ori-*

*em Portugal. 1997. Vol. 1. T. 1. P. 349*). Высказывалось мнение, что ун-т фактически утратил автономию (*Brandão, Almeida. 1937. P. 118–121*).

В 1503 г. кор. Мануэл I даровал ун-ту новые статуты, в к-рых впервые упоминается об отдельных кафедрах естественной и моральной философии в составе фак-та свободных искусств. В связи с географическими открытиями и развитием

мореплавания была учреждена кафедра астрологии. Оформилась

структура богословского фак-та, состоявшего из 3 кафедр (Первой (Prima), Вечерней (Vespera) и Свящ. Писания). Выдвигались планы реформы ун-та, их результатом стало перенесение его в К. вопреки ходатайствам преподавателей и студентов, желавших остаться в Лиссабоне. С апр. 1537 г. ун-т находился в К.; в город переехали часть преподавателей и студентов, должностные лица ун-та, были перевезены архив и печать. Вскоре после переезда установились связи ун-та с мон-рем Санта-Круш, где существовала школа, реформированная приором Брашом ди Баррушом и фактически ставшая фак-том свободных искусств. В мон-ре проводились занятия богословского и медицин-



*Коллегия Сан-Паулу*

*gens do Estudo Geral ao final do século XIV // Universidade Medieval em Lisboa. 2013. P. 120–122*). В XV в. произошло сближение ун-та и королевского двора, увеличилось значение протектора ун-та (как правило, им был король, член правящей династии или высокопоставленный вельможа); университетская корпорация лишилась права самостоятельно разрабатывать статуты (*Oliveira A. R., de. A mobilidade dos Universitários // História da universidade*

ского фак-тов (фак-ты канонического и гражданского права расположились в королевском дворце, т. н. Пасу-даш-Эшколаш, подаренном кор. Жуаном III). Это привело к расколу ун-та на 2 корпорации; конфликт ун-та и монастыря Санта-Круш удалось уладить в 1544 г., когда был избран ректор ун-та. Приор мон-ря Санта-Круш стал канцлером ун-та (1539); до 1834 г. основным источником доходов ун-та были монастырские ренты, что определило своеобразие академической жизни в К. (*Coelho M. H., Santos M. J. Contenda entre a Universi-*

*dade e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na segunda metade do séc. XVI: Breves notas // Universidade(s). 1991. Vol. 3. P. 40–63*). Под рук. Браша ди Барруша были основаны коллегии для преподавания (Санту-Агостиньо, Сан-Жуан-Батишта) и для проживания студентов (Тодуш-уш-Сантуш, Сан-Мигел), в посл. создавались др. коллегии (Сан-Педру, 1545, Сан-Паулу, 1563). Первоначально коллегии управлялись не статутами ун-та, а конституциями ун-тов в Алькала-де-Энарес и Париже. В ходе реформы повысился уровень преподавания в ун-те: возросло число преподавателей-иностранцев, а также португальцев, получивших образование в зарубежных ун-тах. Мн. монашеские ордены создавали свои коллегии: кармелиты (Колежиу-ду-Карму, 1540), августинцы-еремиты (Колежиу-да-Граса, 1548), доминиканцы (Колежиу-ди-Сан-Томаш, 1566), цистерцианцы (Колежиу-ди-Сан-Бернарду, 40-е гг. XVI в.), францисканцы (Колежиу-ди-Сан-Боавентура, сер. XVI в.) и др. Коллегия искусств (Колежиу-даш-Артиш, 1542–1548), в 1555 г. переданная под управление иезуитов, стала одним из крупнейших центров «новой схоластики». Преподаватели коллегии сделали основой т. н. Коимбрского курса (Curso Conimbricense) пересмотр и обновление философской системы католич. св. Фомы Аквинского. Труды, посвященные анализу трактатов Аристотеля (кроме «Метафизики»), собраны в 8-томных «Комментариях Коимбрской коллегии Общества Иисуса» (Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Iesu, 1592–1606) и выдержали не менее 12 изданий. В их составлении приняли участие Мануэл ди Гойш, Себаштиан ду Коту, Жомми ди Магальянш, Балтазар Алвариш. Созданием «Комментариев...» руководил Педру да Фонсека, автор «Философской исагогики» (Isagoge Philosophica, 1581), «Институций диалектики» (Institutiones dialecticarum, 1564) и 4-томного комментария к «Метафизике» Аристотеля (Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, 1577); в посл. эти книги неоднократно переиздавались в Лионе, Кёльне, Венеции, Страсбурге. Получили развитие богословские исследования, были учреждены новые кафедры, в т. ч. посвященная изучению наследия Фомы Аквинского (1545).





В ун-те преподавали деятели Контрреформации: испанец Франсиско Суарес, португальцы Луиш ди Сотомайор, Афонсу ду Праду и Мартинью ди Ледежма. Свящ. Писание преподавал гуманист еп. Жерониму Озориу, автор трактатов «О Небесной справедливости» (*De Justitia Coelesti*, 1564), «Об истинной мудрости» (*De Vera Sapientia*, 1578) и др. Долгое время в К. работал канонист Мартин де Аспилькуэта, здесь впервые было издано его «Пособие для исповедников и кающихся

искусств, на которой преподавали бенедиктинцы.

В 1717–1728 гг. по указанию кор. Жуана V было построено здание университетской б-ки в стиле рококо (архитекторы Гашпар Феррейра, Мануэл Морейра; фасад — возможно, Клод де Лапрад). В XVII–XVIII вв. отмечается упадок образования; в ун-те уменьшается количество студентов, особенно богословского факультета (*Rodrigues*. 2007. P. 708–709).

По поручению маркиза Помбала, гос. секретаря и фактического правителя гос-ва при кор. Жозе I, в 1771 г. был подготовлен «Краткий исторический обзор положе-

Главная б-ка ун-та в Коимбре. 1717–1728 гг.



ния университета Коимбры» (*Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra*). На его

основе в 1772 г. были составлены новые статуты ун-та, отразившие реформы, главным проводником к-рых был Франсишку ди Лемуш ди Фария Перейра Котинью, ректор ун-та (1770–1779, 1799–1821) и епископ К. (с 1779). Вместо фак-та свободных искусств создали фак-ты естественной философии и математики (влияние Просвещения), сильным изменениям подверглись богословский и правоведческие фак-ты. Были организованы студенческий госпиталь, анатомический театр, музей естественной истории, кабинет экспериментальной физики, химическая лаборатория, обсерватория и ботанический сад.

С кон. XVIII в. по 1859 г. в ведении ун-та К. также находилось управление и инспектирование начальных и средних учебных заведений. Преподаватели и студенты активно участвовали в наполеоновских войнах и последующих внутренних конфликтах, создавались «академические батальоны» (подобные формирования возрождались и в периоды кризисов в XIX в.). В то же время часть преподавателей участвовала в разработке проекта наполеоновской конституции Португалии. В 1832 г. в ун-т К. вернулись иезуиты, они вновь возглавили коллегия искусств. Однако уже через 2 года, после окончания гражданской войны, все университетские коллегии, кроме Сан-Педру

и Сан-Паулу, были закрыты. Тогда же произошло изгнание из ун-та сторонников абсолютной монархии. В дек. 1836 г. на основе фак-тов канонического и гражданского права был создан юридический фак-т.

После революции 1910 г. и провозглашения республики проводились коренные реформы системы образования, закрепленные в т. н. Университетской конституции 1911 г. и в Статуте 1918 г. Были основаны ун-ты в Лиссабоне и Порту, высшие учебные заведения стали автономными. Изменилась и структура образования: в 1911 г. в К. упразднили богословский фак-т, на основе фак-тов философии и математики организовали фак-ты историко-филологический (*Faculdade de Letras*; ему предшествовали созданные в сер. XIX в. Высшие историко-филологические курсы) и естественнонаучный (*Faculdade de Ciência*; с 1972 *Faculdade de Ciência e Tecnologia*). Официально было закреплено отделение ун-та от Церкви. В 1912 г. в ун-те К. создана 1-я в стране лаборатория экспериментальной психологии, в 1921 г. — фармацевтический фак-т. Ун-т играл важную роль в разработке гос. идеологии после прихода к власти А. ди Оливейры Салазара, бывш. профессора экономики в К., и установления режима «Нового государства» (1933–1974); Оливейра Салазар нередко формировал кадровый состав правительства из числа профессорско-преподавательского состава ун-та. Памятники эпохи «Нового государства» — построенные в 1941–1966 гг. в университетском квартале (*Alta Universitária*) здания архива и б-ки, историко-филологического и медицинского факультетов и др. (архитекторы Ж. А. Коттинелли Телму (до 1948), К. да Силва). В 50-х гг. XX в. в студенческой среде усилилась борьба с авторитарным режимом. В 1969 г. студенческие волнения после церемонии открытия нового учебного корпуса привели к отставке ректора и министра образования. В наст. время ун-т и структурно, и топографически состоит из 3 частей. В основную часть (*Alta Universitária*) входят ректорат и адм. структуры, находящиеся в историческом здании ун-та вместе с юридическим, историко-филологическим и психологическим (создан в 1980) фак-тами. В эту часть также включены отделения архитектуры, биохимии, естественных

ся» (*Manual de Confesores y Penitentes*, 1553), в посл. переведенное на латынь и выдержавшее мн. переизданий (*García y García A. Juristas de Salamanca y Coimbra en los siglos XVI–XVII // Universidade(s)*. 1991. Vol. 3. P. 108–119). Кафедру математики возглавлял Педру Нуниш, специалист в области навигации (*De arte adque ratione navigandi*, 1573). В коллегии искусств обучался известный нем. математик Кристофор Клавий; преподавателем канонического права был Антониу Феррейра, поэт португ. Возрождения. Возможно, в К. учился и Луис де Камоэнс.

В 1559 г., во время регентства Екатерины Австрийской, ун-ту были дарованы новые статуты, подтверждавшие его церковный характер (утверждены епископами К. в 1565 и 1591; в 1597 заменены статутами кор. Филиппа II Испанского (он же кор. Португалии Филипп I), исправленными в 1612). В 1615 г. создана коллегия ордена *Сантьяго* и Авишского ордена. После получения Португалией независимости (1640) ун-т пользовался поддержкой короля, получал финансовую помощь. Кор. Жуан IV издал новые статуты (1654), основанные на положениях предшествующего свода (1597); была учреждена постоянная кафедра математики (до этого занятия не были регулярными) в составе фак-та свободных



наук, химии, физики, географии, геологии и математики, фак-т естественных наук и технологий (FCTUC), главная б-ка (всего в ун-те 23 б-ки) и университетский архив. Вторую часть составляют инженерные факультеты и отделения: факультеты электротехники и вычислительной техники, химической технологии, инженерно-механический, отд-ния вычислительной техники и строительства. Третья часть — это медицинский и фармацевтический факультеты, связанные с ним научно-исследовательские лаборатории (центр неврологии и клеточной биологии, центр фармацевтических исследований и др.). В 1972 г. был создан экономический факультет, расположенный несколько обособленно. В 1985 г. в честь ун-та названа Коимбрская группа, объединяющая старейшие ун-ты Европы. В 1990 г. торжественно отмечалось 700-летие ун-та. По данным на 2013 г., при общей численности населения города в 143 тыс., студентов насчитывалось ок. 23,5 тыс., преподавателей ок. 1,5 тыс. чел. С 2013 г. здания ун-та включены в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО.

Ист.: Livro Preto: Cartulário de Sé de Coimbra / Ed. A. de J. da Costa, M. A. Rodrigues. Coimbra, 1999; Liber anniversarium ecclesiae cathedralis Colimbiensis: Livro das kalendas. Coimbra, 1947–1948. 2 vol.; *Alvares Nogueira P.* Livro das Vidas dos Bispos de Sé de Coimbra / Ed. de A. Rocha Madahil. Coimbra, 1942; Documentos Medievais de Santa Cruz de Coimbra. Porto, 1988. Vol. 1: Arquivo Nacional da Torre do Tombo; Городские установления Коимбры XII в. / Пер., коммент.: О. И. Варьяш, А. П. Черных // Городская жизнь в средневек. Европе. М., 1987. С. 300–311; Chartularium Universitatis Portugalensis, 1288–1537. Lisboa, 1966–2003. 15 vol.; Actuarium Chartularii Universitatis Portugalensis. Lisboa, 1973–1979. 3 vol.; Livro Verde da Universidade de Coimbra: Cartulário de século XV. Coimbra, 1990; Os primeiros estatutos da Universidade de Coimbra. Coimbra, 1991; Documentos para a História da Universidade de Coimbra (1750–1772). Coimbra, 1959–1961. 2 vol.

Лит.: *Braga T.* História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução portuguesa. Lisboa, 1892–1902. 4 vol.; *Vasconcelos A., de.* A Sé Velha de Coimbra. Coimbra, 1930–1935, 1993<sup>2</sup>. 2 vol.; *idem.* Escritos vários relativos a Universidade dioniziana. Coimbra, 1987–1988<sup>2</sup>. 2 vol.; *idem.* O diploma dionisiano da fundação primitiva da Universidade Portuguesa (1 de Março de 1290). Coimbra, 1990<sup>2</sup>; *Brandão M., Almeida M. L., de.* A Universidade de Coimbra: Esboço da sua história. Coimbra, 1937; *David P.* Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Lisboa, 1947; *idem.* Coimbra // DHGE. T. 13. Col. 204–212; *Cruz A.* Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média. Porto, 1964. Vol. 1; *Coelho A. B.* Portugal na Espanha Árabe. Lisboa, 1972–1975. 4 vol.; *Egry A., de.* Um estudo

de o Apocalipse de Lorvão. Lisboa, 1972; *Borges N. C.* Mosteiro de Lorvão. Coimbra, 1977; *idem.* Arte monástica em Lorvão: Sombras e realidade. Lisboa, 2002. 2 vol.; *Pinho E. G., de.* Santa Cruz de Coimbra: Centro de actividade musical nos séculos XVI e XVII. Lisboa, 1981; *Costa A. de J., da.* A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI. Coimbra, 1983; Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX. Coimbra, 1984; *Dias P.* Coimbra: Arte e história. Lisboa, 1988<sup>2</sup>; *Carvalho J., Paiva J. P.* A diocese de Coimbra no século XVIII: População, Oragos, Padroado e Títulos dos Párocos. Coimbra, 1989; Universidade(s): História, memória, perspectivas. Coimbra, 1991. 5 vol.; A Universidade de Coimbra no seu 7.º Centenário: Homenagem aos Professores Doutores A. de Vasconcelos, M. Lopes de Almeida, G. Braga de Cruz e M. Brandro. Lisboa, 1993; *Cardoso A. de B.* Coimbra após a Segunda Reconquista: A escola da Catedral // Munda. Coimbra, 1993. Vol. 26. P. 59–68; *idem.* A Diocese de Coimbra: Esboço histórico. Coimbra, 1995; História da Universidade em Portugal. Coimbra; Lisboa, 1997. 2 vol. in 1; *Carvalho P. C. O* Forum de Aeminium. Lisboa, 1998; *Gomes S. A.* As ordens mendicantes na Coimbra medieval: Notas e documentos // Lusitania Sacra: Revista do centro de estudos de história eclesiástica. Ser. 2. Lisboa, 1998. Vol. 10. P. 149–215; *idem.* Escolares e a Universidade na Coimbra Medieval // Estudos a homenagem a João Francisco Marques. Porto, 2001. Vol. 1. P. 507–531; *idem.* «In limine conscriptionis»: Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XV) // Lusitania Sacra. 2001/2002. Vol. 13/14. P. 477–490; *Reis Torgal L.* A Universidade e o Estado Novo: O caso de Coimbra (1926–1961). Coimbra, 1999; História Religiosa de Portugal / Ed. C. Moreira Azevedo. Lisboa, 2000–2002. 3 vol.; O Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra, 2000; *Ramos A. de J.* Coimbra, Diocese de // Dicionário de História Religiosa de Portugal. Lisboa, 2000. Vol. 1. P. 387–399; *Morujão M. do R. B.* Um mosteiro cisterciense feminino: Santa Maria de Celas (século XIII a XV). Coimbra, 2001; *idem.* A Sé de Coimbra: A instituição e a Chancelaria (1080–1318). Lisboa, 2010; *Paiva J. P.* A diocese de Coimbra durante o reinado de D. Manuel: O governo episcopal de D. Jorge de Almeida (1482–1543) // Revista Portuguesa de História. Coimbra, 2002/2003. T. 36. N 1. P. 347–366; *Martins A. A.* O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média. Lisboa, 2003; *Aillet C.* Entre chrétiens et musulmans: Le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878–1064) // Revue Mabillon. Turnhout, 2004. Vol. 76(15). P. 27–49; Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura: Ciclo de Conferências. Coimbra, 2005; *Варьяш О. И.* Пиренейские тетради. М., 2006; *De Man A.* Coimbra: Do Baixo Império a Idade Média. Lisboa, 2006; *Fleisch I.* The Portuguese Clergy and the European Universities in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries // Carreiras eclesiásticas no Ocidente cristão, séc. XII–XIV. Lisboa, 2007. P. 63–75; *Rodrigues M. A.* A Universidade de Coimbra: Figuras e factos da sua história. Porto, 2007; *Alarcão J., de.* Coimbra: Montagem do Cenário Urbano. Coimbra, 2008; *Craveiro M. de L., Trigueiros A. J.* A Sé Nova de Coimbra. Coimbra, 2011; *Campos M. A. A., de.* Santa Justa de Coimbra na Idade Média: O espaço urbano, religioso e socio-económico. Coimbra, 2012. 2 vol.; *Варьяш И. И., Русанов А. В.* Новая научная интерпретация грамоты 1338 г., выданной Афонсу IV Португальскому ун-ту // СВ. 2012. Вып. 73(3/4). С. 326–340; A Universi-

dade Medieval em Lisboa (séculos XIII–XVI). Lisboa, 2013; *Русанов А. В.* Подтверждения привилегий Португальского ун-та в правление кор. Фернанду (1367–1383) // СВ. 2014. Вып. 75(1/2). С. 192–215.

А. В. Русанов

**КОЙНТ** [Квинт; греч. Κόϊντος; лат. Quintus, Cointus] († ок. 280–285), мч. Фригийский, чудотворец (пам. 6 июля; пам. греч. 2 марта). Согласно краткому сказанию в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), К. род. во Фригии (М. Азия) в благочестивой христианской семье. Придя в Эолиду (также область в М. Азии), он посвятил себя помощи нуждающимся, раздавал милостыню, изгонял бесов. При имп. Аврелиане (270–275) правитель области Руф безуспешно пытался склонить К. принести жертвы языческим идолам. В результате правителем овладел нечистый дух. По молитве святого Руф исцелился и в награду отпустил К., щедро его одарив. К. отправился в г. Пергам, но по пути был схвачен язычниками в г. Кима (Κόμη; см.: *Pauly, Wissowa*. R. 1. Db. 22. Bd. 11. Sp. 247–276. N 2); его подвергли жестокому пыткам. В то время когда К. истязали, произошло сильное землетрясение, в результате к-рого был разрушен языческий храм и опрокинуты статуи богов, а мучители разбежались, оставив К. на свободе. По прошествии 40 дней правитель Клеарх, ярый идолопоклонник, приказал сломать К. ноги, но кости тут же срослись. К. исцелял страждущих от различных болезней и сподобился мирной кончины ок. 280–285 гг.

И. Делез, ссылаясь на различные визант. синаксари, изданные им в Синаксаре К-польской ц., указывает день памяти К. также под 2 июля, 6 и 12 мая. В нек-рых синаксарях под 2 июля К. назван Калистом и Иакинфом; вероятно, это была попытка унифицировать необычное имя К., к-рое, очевидно, представляет собой искажение лат. имени Квинт, т. е. «Пятый».

В календаре РПЦ К. назван мучеником, в календаре Элладской Православной Церкви — исповедником. Ист.: SynCP. Col. 499–501, 661–662, 679–680, 793–794; PG. 117. Col. 336 [Минологий Василия II].

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 256–257; *Joseph-Marie Sautet*. Quinto (Cointo) // BiblSS. Vol. 10. Col. 1316–1317; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 255; *Νικόδημος*. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 19.

Е. М. Беленькая



**КОКАЛЯНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** [болг. Кокалянски манастир], муж., во имя арх. Михаила, Софийской епархии Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Один из мон-рей т. н. Софийской Малой Св. Горы. Находится в Панчаревском ущелье близ с. Кокаляне, в 10 км от Софии. Вместе с мон-рем свт. Николая Чудотворца и ц. прор. Илии входит в комплекс средневек. крепости Урвич.

Согласно легендам, К. м. основал болг. царь Самуил в кон. X в., но скорее всего обитель возникла в XIII в. Мон-рю покровительствовали болгарские правители; по преданию, здесь перед завоеванием Болгарии турками спрятал сокровища болг. царь Иоанн Шишман, а принадлежавшая мон-рю серебряная чаша XIV в. с выгравированными буквами ЦСС, возможно, была подарена царем Иоанном Асенем. Во время османского владычества мон-рь неск. раз горел. На рубеже XVIII и XIX вв. пришел в запустение. Был восстановлен в 1858 г. иером. Хрисанфом (в миру Харалампий). 16 июня 1868 г. турки ограбили монастырь и убили иером. Хрисанфа.

По-видимому, в османский период К. м. был большим книжным центром. Здесь в 1579 г. поп Иоанн из Кратова сделал список Кокалянского Евангелия, а в 1-й пол. XVII в. был составлен т. н. Урвичский сборник (София. Церковно-археологический ин-т при Болгарской Патриархии. № 368), который содержит четыре текста в честь арх. Михаила (описание его чудес, Похвальное слово архангелам Михаилу и Гавриилу равноап. Климента Охридского, слова Иоанна Златоуста серафимам и Собору архангелов) и помянник.

В 1936 г. в К. м. поселились монахи, эмигрировавшие из России после революции (ЦДА. Ф. 166 К. Оп. 1. № 782. Л. 207–208, 260; см.: *Кьосева Ц.* Установление болгаро-советских дипломатических отношений в 1934 г. и судьба посольской церкви в Софии // *Славяноведение.* 2007. № 4. С. 51). В справке от 3 июля 1952 г. благочинный рус. приходов в Болгарии прот. Сергей Казанский сообщал, что в К. м. проживают 2 архимандрита, игумен, 7 иеромонахов и послушник — все русские, часть — граждане СССР, часть — Болгарии (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 974. Л. 70–72). 10 нояб. 1952 г. по решению Синода РПЦ приходы, нахо-

дившиеся в Болгарии, в т. ч. К. м., были переданы в юрисдикцию БПЦ (*Косик В. И.* Русская Церковь в Болгарии (1940–1950-е гг.) // *Славяноведение.* 2003. № 6. С. 91–92). С 1965 г. до смерти в 2011 г. игуменом К. м. был известный в Болгарии духовник архим. Назарий (Терзиев).

Однонефная одноапсидная церковь без притвора была возведена в 1896–1898 гг. на фундаменте прежнего храма и расписана русским иконописцем Николаем Шелеповым (Образописовым). В монастырский комплекс помимо храма входят колокольня (2000), жилой и хозяйственный корпуса, в к-рых устроены часовни в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя прп. Иоанна Рильского. В 1969 г. К. м. объявлен памятником культуры.

Лит.: *Атанасов В.* Урвич и Бистрица: Кокалянски манастир и Мала Света гора: Археол.-ист. бележки. София, 1905; *Богданов И.* Болгарски твърдини: Книжовни огнища, крепости, ман-ри в София и Софийско. София, 1971. С. 47, 81, 128; *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Болгарски ръкописи от XI до XVIII в., запазени в България: Своден кат. София, 1982. Т. 1. С. 193; *Канев П.* Кокаляне от древността до днес: История (минало, легенди, предания) и развитие. София, 2005; *Динева В.* Софийската Мала Света гора. София, 2007. С. 203–209; *Сковронек М.* Урвичкият (Кокалянският) сборник и локалният култ на св. арх. Михаил в Кокалянския ман-р // *Старобългаристика.* София, 2010. Год. 34. № 3. С. 49–85.

*М. Цибранска-Костова*

**КОКИЗА** (какиза, кукиза), термин древнерус. муз. теории, обозначающий в крюковом пении основную структурную единицу песнопений — *попевку*. Его этимология связана, по-видимому, с именем прп. *Иоанна Кукузеля*, визант. мелурга, одного из создателей свода мелодических формул визант. церковного пения — «Большого исона».

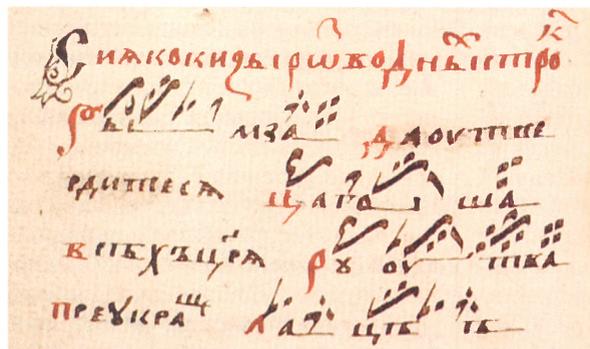
**Общее значение.** Изложенные в научной лит-ре мнения о значении данного термина в определенной степени расходятся. Прот. Димитрий *Разумовский* считал, что К. — это *строки, лица и фиты* знаменного распева (*Разумовский.* 1868. С. 166). Позднее М. В. *Бражниковым* было сформулировано понимание К. как синонима попевки: он определил ее как «типичный гласовый оборот напева... являющийся мелодической характеристикой данного гласа» (*Бражников.* 1972. С. 167). Его мнение принято большинством исследователей, в т. ч., напр., З. М. Гусейновой и И. Е. Лозовой, последняя

уточняет термины «попевка» и «кокиза», отмечая присутствие в них не только мелодической, но и графической составляющих (*Лозовая.* 2014. С. 3). Г. А. Пожидаева не согласна с отождествлением Бражниковым К. и попевки; она считает термин «кокиза» общим названием типичных мелодических оборотов, рассматриваемых вне словесного ряда песнопений (*Пожидаева.* 1999. С. 32–33), а термин «попевка» — названием музыкально-речевой структуры, возникающей «в результате распева одной или несколькими кокизами... единицы текста песнопения — слова, синтагмы или строки... Попевка, в отличие от кокизы, обязательно имеет с текстом общую цезуру» (Там же. С. 41). Пожидаева также обращает внимание на тот факт, что термин «кокиза» в древнерус. муз. теории применялся не только в отношении попевок, но и в отношении к «разводным строкам» — текстомелодическим единицам иного характера. Еще одну т. зр. на термин «кокиза» высказывает Т. М. Балматова, сужая его понимание до графической составляющей попевки — ее начертания (*Балматова.* 2006. С. 337).

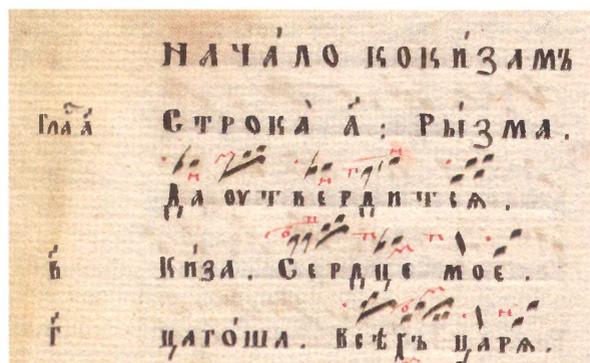
В источниках термин «кокиза» как название структурной единицы песнопений встречается в заголовках ряда *Кокизников* и *Согласников* (сводов попевок *знаменного* и *путевого* распевов). В заголовках *Кокизников* XVII в. он выступает как эквивалент терминов «попевка» и «строка». Так, в музыкально-теоретическом руководстве кон. XVII в. РГБ. Ф. 299. № 212, озаглавленном «Книга имянуемая кокизы, строки мудрыя, и фиты разводныя, и знамя истолковано» (Л. 122), свод попевок «со строками» следует после разделов символического толкования знамен (Л. 122) и перечисления фит (Л. 124 об.: «Лицы фитам») и имеет подзаголовок «От сего места писаны кокизы, имена им» (Л. 127). Т. о., внутри руководства проводится разграничение между певческими знаками, фитами и К., а общий заголовок «Книга имянуемая...» состоит из перечисления различных структурных элементов знаменного распева — знаков, попевок, «строк мудрых» и фит. *Кокизник*, от которого «Книга имянуемая...» производна по тексту, называется «Имена попевкам» (напр.: РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1001, 1604 г.) или «Имена строкам знаменным» (напр.:



РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 395, 20-е гг. XVII в.), что в данном контексте свидетельствует о синонимичности терминов «попевка», «строка» и «кокиза». Заголовок «Сия кокизы розводных строк», типичный для др. спис-



ков того же Кокизника «со строками» (напр.: РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 88а, 2-я четв. XVII в.; Ф. 379. № 15. Л. 31, сер. XVII в.), не дает оснований для противопоставления К. и попевки или обозначения термином «кокиза» графики попевок изолированно от их мелодического содержания (кокизники «Си кокизы...» и «Имена попевкам» различаются не графикой попевок, а тем, что в 1-й включены фрагменты песнопений, названные «розводными строками»). В рукописи РГБ. Ф. 299. № 212 начало еще одного Кокизника отмечено подзаголовком «Имена знаменным строкам» (Л. 134 об.), а его окончание — «И всех имен первых кокиз 167» (Л. 142 об.). Данные ремарки подтверждают синонимичность терминов «строка» и «кокиза». Аналогичный пример содержится в руководстве сер. XVIII в. «Начало коки-



зам» (Рига. Община старообрядцев-поморцев. Частн. собр. Л. 44 об.); представленные далее мелодические обороты называются «строка 1-я», «строка 2-я» и т. д.

В заголовке «Строки кокизныя всех осми гласов», содержащемся в Кокизнике рубежа XVII и XVIII вв.

РГБ. Ф. 379. № 20 (Л. 189 об.), термин «кокизныя» в сочетании с термином «строка», по-видимому, является тавтологией.

Термин «кокиза» фигурирует также в заголовках казанско-столповых Согласников (см. ст. *Казанская нотация*): «Какизы, сиречь ключ стол-

*Кокизник «со строками».*  
*Фрагмент. 2-я четв. XVII в.*  
*(РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 88а об.)*

повому и казанскому знамени» (РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 644), «Книга глаголемая кокизы сиречь ключ столповому и казанскому знамени» (СаратГУ. ЗНБ. ОРКиР. № 1126. Л. 248, 20–30-е гг. XVII в.). Поскольку содержание данного типа руководств составляют попевки,



*Певческое руководство старообрядцев-поморцев.*  
*Фрагмент. Нач. XVIII в.*  
*(РГБ. Ф. 272. № 429. Л. 1)*

а не отдельные знаки знаменного и путевого распевов, а также в силу существования *граней* — особого типа руководств, в которых сопоставляют-

*Старообрядческая Азбука.*  
*Фрагмент. Сер. XVIII в.*  
*(Рига. Община старообрядцев-поморцев.*  
*Частное собрание. Л. 44 об.)*

ся отдельные знаки знаменной и путевой нотаций, термин «кокиза» в данном случае равнозначен термину «попевка».

Без упоминания «казанского знамени» те же заголовки предпосланы отдельным столповым Кокизникам: «Кокиза сиречь ключ столповому знамени» (РГБ. Ф. 299. № 212. Л. 134 об.), «Книга глаголемая кокизы, сий речъ

ключ столповому знамени» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 386, ок. 1670 г.). Термин «кокиза» несет в них тот же смысл; представляется, что данные заголовки производны от названий Согласников.

Заглавия старообрядческих учебных руководств отражают иное понимание термина «кокиза». Для певческих руководств старообрядцев-поморцев типичен заголовок «Посем знамя по согласию. Проучка первая по какизам» (напр.: РНБ. О. 22. Л. 2, 1-я треть XVIII в.; Ф. 272. № 429. Л. 1, нач. XVIII в. — см. ил.). Далее следуют упражнения на овладение *обиходным звукорядом*, изложенные крюковой нотацией. Приведенный заголовок ставит акцент именно на крюковой, а не к.-л. иной записи упражнений, поэтому в данном контексте термин «кокиза» имеет значение «певческий знак». Особенно наглядно данное значение под-

тверждается заголовком раздела «проучек» в руководстве из собрания Музея истории и культуры Пустозерска (г. Нарь-

ян-Мар; Л. 3, нач. XIX в.): «Посем по какизам, сиречь по столповому знамени». Т. о., в старообрядческий период зна-

чение термина «кокиза» изменяется.

**Название одной из попевок знаменного и путевого распевов** (наиболее употребительный вариант — «кукиза», редко — «какиза»). В большинстве столповых Кокизников XVII в. с наименованием «кокиза» помещена попевка 8-го гласа «*взъи*» (графический вариант: «*взъи*»; напр.: РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1001 об.; РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 606, 642 об.). В Кокизниках, содержащих фрагменты богослужебных текстов, она проиллюстрирована строкой «Придете людие» — началом славника на «Господи, воззвах» праздника Пятидесятницы (напр.: РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 195, 1605–1606 гг.; Ф. 210. № 1. Л. 90; Ф. 379. № 19. Л. 58, кон. XVII в.; № 20. Л. 194). В ряде руководств данная попевка охарактеризована более точно — «кокиза и пло-

щадка» (напр.: РГБ. Ф. 299. № 212. Л. 141 об.; ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 399), из чего следует, что наименование «кокиза» относится только к 1-й ее части — «площадка» — ко второй. Действительно, в отдельных Кокизниках данным термином обозначен оборот «*а*» (напр.: РГБ. Ф. 379. № 15. Л. 28 об.; № 19. Л. 55), причем в этом случае ему соответствуют текстовые фрагменты «Придете» (указанный выше славник) и «Вонеми (небо)» (начало 2 ирмосов 2-й песни).

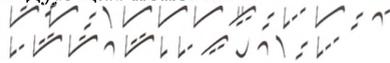
В ряде Кокизников с названием «кукиза» (кокиза) содержится попевка 2-го гласа «*а*» (вариант записи: «*а*»), графически и интонационно близкая, но не тождественная рассмотренной выше попевке 8-го гласа. Попевка 2-го гласа иллюстрируется текстовой строкой «пастыри» из стихир на хвалитех праздника Рождества Христова «Днесь Христос» (напр.: РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 43 об.). В др. руководствах данная попевка с тем же фрагментом текста имеет наименование «рутва» (напр.: РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 102 об.; Ф. 379. № 15. Л. 22), а в старообрядческом руководстве 1835 г. РГБ. Ф. 379. № 11 (Л. 64 об.) оба названия, «кокиза» и «рутва», приведены как равнозначные.

Попевка «рутва» (рутфа, рута), судя по Кокизникам, помимо 2-го гласа употребляется в 1-м и 7-м гласах, причем во всех случаях в ее начертании присутствуют знаки «*а*» («*а*»; напр.: РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1001, 1002 об.; ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 400; РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 61 об., 94 об., 97), которые и придают попевкам «рутва» и «кокиза» значительное графическое сходство, а также отражают определенную интонационную общность. Возможно, это и послужило причиной присвоения в отдельных источниках попевке «рутва» названия «кокиза».

В Согласниках, отражающих мелодические формулы путевого распева, попевка «кокиза» зафиксирована на примере упомянутой строки 8-го гласа «Придете люди» и имеет следующую графическую формулу: «*а*» (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1010 об.; РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 656 об.).

В казанско-столповом Согласнике 50-х гг. XVII в. РНБ. Солов. № 690/752 (Л. 1) наименование «какизы» применено к ряду строк 1-го гласа.

Первой в данном блоке выписана следующая попевка.



Она подтекстована строкой «Твоя победителеная десница» (начало ирмоса 1-й песни). В следующих строках представлены ее различные мелодические варианты: «[какиза]», «[какиза] малая», «[какиза] краткая», «[какиза] в два оборота», «подобна тем с поводною стрелою».

По др. сводам попевок строка «Твоя победителеная десница» известна под названием «тресловная» (или «трисловная»; напр.: РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 2, 38 об.; Ф. 379. № 11. Л. 41). Явного сходства между попевками «тресловная» 1-го гласа и «кокиза» 8-го гласа как на уровне графики, так и на уровне интонации не прослеживается ни в знаменном, ни в путевого распевах, поэтому можно предположить, что в рукописи РНБ. Солов. № 690/752 (Л. 1) термин «какизы» употреблен в нарицательном смысле — как «попевки вообще», поскольку перечисленные строки 1-го гласа открывают собой данный свод попевок.

В исследовательских сводах мелодических формул знаменного распева (напр.: Ефимова, Кута. 2006. С. 59), часть из к-рых остается неопубликованной, под названием «кокиза» часто помещается др. мелодический оборот 2-го гласа.



Обозначение данного мелодического оборота наименованием «кокиза» в рассматриваемой группе руководств восходит к работе прот. Василия Металлова «Осмогласие знаменного распева» (Металлов. 1899. С. 17, 66), однако источники, использованные при составлении данного свода, неизвестны. В древнерус. руководствах этот оборот зафиксирован как фита «мирная» 2-го гласа (напр.: РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 44 — «мирная малая»; Там же. Л. 102 об., Ф. 299. № 212. Л. 125 об., 155–155 об. — «мирная»); название фиты производно от распетого ею фрагмента богослужебного текста «и на земли миро» (стихира на хвалитех Рождества Христова «Днесь Христос»). Лит.: Разумовский Д. В., прот. Церковное пение в России. М., 1868. Вып. 2; Металлов В. М., прот. Осмогласие знаменного распева. М., 1899; Бражников М. В. Древнерусская теория

музыки. Л., 1972; Пожидаева Г. А. Пространные распевы Др. Руси XI–XVII вв. М., 1999; Лусейнова З. М. Русские муз. азбуки XV–XVI вв. СПб., 2003; Шабалин Д. С. Певческие азбуки Др. Руси: Текст. Краснодар, 2003; он же. Древнерусская муз. энциклопедия. Краснодар, 2007; Балматова Т. М. К вопросу исследования Кокизников // ЕЖБК, 16-я. 2006. Т. 2. С. 336–343; Ефимова И. В., Кута Е. А. Словарь попевок знаменного распева. Красноярск, 2006; Лозовая И. Е. Столповой знаменный распев (2-я пол. XV–XVII вв.): Формульная структура: Мат-лы к спецкурсу по истории рус. музыки XI–XVII вв. М., 2014.

В. Ю. Григорьева

**КОКИЗНИК**, вид музыкально-теоретического руководства, представляющий собой свод попевок знаменного распева — устойчивых мелодических оборотов, к-рые являются его основной структурной единицей. К. продолжают традицию аналогичных теоретических руководств по визант. пению — Пападики.

Название «кокизник» производно от термина древнерус. муз. теории — кокиза, аналогичного термину попевка. В качестве самоназвания термин «Кокизник» в рукописных источниках практически не встречается: подборки попевок чаще имеют иные заголовки. Однако данный термин является аутентичным: он применялся древнерус. распевщиками именно в значении собрания попевок, что отражено, в частности, в послесловии руководства «Сказание о зарембах»: «А старые де мастера, которые были в Московском государстве, блаженные памяти, при государе царе и великом князе Иванне Васильевиче Всеа Руси. Поп Федор москвитин, а прозвище Крестьянин, и усолец Исайя, а прозвище Лукошко, и Логин, прозвище Корова, и их ученики, пели для науку, какизник, и подобник наизуст, потому они согласие, и знамя гораздо знали, распевали, и знамя накладовали наизуст...» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 376 об. — 377, ок. 1670 г.).

**Периодизация и типология.** В качестве самостоятельного вида теоретического руководства К. появляется в нач. XVII в. и продолжает существовать до наст. времени. История бытования этих руководств условно разделяется на 3 периода: древнерусский (XVII в.), старообрядческий (XVIII–XX вв.) и новейший (XX–XXI вв.). Наиболее ранние К. известны по рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 665/922, написанной иноком Кирилло-Белозерского монастыря Христофором в 1604 г.; они



водству «Имена попевок» из той же рукописи инока Христофора.

**К.-толкование** представляет собой пояснение полностью или частично тайнозамкнутой графики попевок посредством *дробного знамени*, избыточной простановки *помет* или нотолинейной транскрипции. Как тип теоретического руководства К.-толкование восходит к разделам азбук-толкований, названных М. В. Бражниковым азбуками «по гласам», в к-рых попевки представлены опосредованно: рассматриваются не цельные мелодические обороты, а только те знамена, певч. значения к-рых при включении в попевки отличаются от азбучных, т. е. приобретают тайнозамкнутость. Собственно К.-толкования появляются только в кон. XVII в. и для данного периода представлены единичными списками. Так, К. «Строки кокизные всех осми гласов» (напр.:



Коклизник-толкование.  
Рубеж XVII и XVIII вв.  
(РГБ. Ф. 379. № 20. Л. 189 об.)

РГБ. Ф. 379. № 20. Л. 189 об.— 202, рубеж XVII и XVIII вв.) — это раздел руководства «Указание Российскому столповому знамени». Тайнозамкнутые начертания поясняются в нем при помощи перевода на квадратную *киевскую нотацию* и простановки у певч. знаков избыточных помет; попевки расположены по гласам, выписаны их названия, в качестве иллюстраций приведены фрагменты песнопений.

**Учебный К.** Дидактическая направленность данного типа К. устанавливается по тому признаку, что нотированный текст в нем не является богослужебным. По характеру распетого текста учебные К. образуют 2 группы: в К. 1-й группе это че-

редующиеся гласные «е» и «и», в К. 2-й — названия попевок, объединенные с дополнительным текстом.

Учебные К. 1-й группы, по-видимому, представляют собой упражнения для вокализации попевок, в которых также приведены их нотированные названия. К данной группе относятся такие руководства, как «Ин указ» (РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 208–212 об.) и «Книга глаголемая кокизы, сий речь ключь столповому знамени» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 386–394); в 1-м порядке изложения попевок не подчинен гласовой системе, во 2-м попевки расположены по гласам.

Учебный К. 2-й группы «Коклиза сиречь ключь столповому знамени. Имена знаменным строкам» (напр.: РГБ. Ф. 299. № 212. Л. 134 об.— 142 об., кон. XVII в.), очевидно, предназначен для заучивания мелодического содержания попевок, которые расположены в порядке 8 гласов. Последовательность попевок в данном К. близка учебному К. 1-й группы «Книга глаголемая кокизы», где оба руководства следуют друг за другом, что позволяет предположить их изначальное композиционное единство.

**Согласник** — тип К., в к-ром показано соответствие попевок знаменного и путевого распева. Термин принят в исследовательской литературе на основе заголовка одного из руководств данного типа: «Согласие знамени с путным знаменем...» (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1003 об.) (в древнерус. муз. теории *Согласником* называется иной тип руководства). В надписаниях *Согласников* упоминается столповое знамя (или просто знамя) в сопоставлении либо с казанским (см. *Казанская нотация*), либо с путевым знаменем; данное различие вызвано применением для *путевой нотации* 2 различных наименований.

Общими особенностями *Согласников* являются изложение попевок в порядке 8 гласов и наличие в них фрагментов богослужебных текстов; различия же касаются формы сопоставления знаменных и путевых попевок и отчасти — функционального назначения. По способу изложения попевок *Согласники* разделяются на 2 группы: в *Согласниках* 1-й группы попевки последовательно сопоставлены в различных формах записи, в *Согласниках* 2-й группы применена форма *двознаменника*.

Первая группа представлена руководством «Согласие знамени с путным знаменем сиречь како поется путь против знамени» из рукописи инока Христофора (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922. Л. 1003 об.— 1011 об.; РГБ. Ф. 247. № 217. Л. 391 об.— 403), в к-ром каждая попевка зафиксирована трижды: столповым знаменем с применением тайнозамкнутой графики, затем путевой нотацией и в заключение — путем столповым. В отношении путевой нотации данный *Согласник* является К.-толкованием, поскольку она поясняется в нем с помощью дробного столпового знамени. Названия попевок за немногими исключениями отсутствуют (в *Согласнике* из ркп. инока Христофора зафиксированы названия попевок «стезка мрачная», «стезка храбрая», «кичиги», «орлик», «кукиза» и «такша»).

Вторую группу составляют руководства «Имена строкам на осмь гласов» (РНБ. Солов. № 690/752. Л. 1–106 об., 50-е гг. XVII в.), «Книга глаголемая кокизы сиречь ключь столповому и казанскому знамени... Имена строкам како которая зовется и како поется» (СаратГУ. ЗНБ. ОРКиР. № 1126. Л. 248–274 об., 20–30-е гг. XVII в.), «Какизы, сиречь ключь столповому и казанскому знамени» (напр.: РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 644–658 об.). В них попевки записаны в форме сводной двознаменной казанско-столповой партитуры, где строка казанского знамени расположена над столповой. Являясь *Согласниками*, первые 2 руководства в то же время относятся к типу К.-перечислений «со строками»: в них содержатся названия попевок и нотированные фрагменты богослужебных текстов. Как показывает анализ нотированных строк *Согласника* «Имена строкам како которая зовется и како поется», он составлен на основе К.-перечисления «со строками» с аналогичным названием (РГБ. Ф. 210. № 1. Л. 1 об.— 11). Третий *Согласник* 2-й группы также содержит названия попевок и фрагменты богослужебных текстов, но нотацией в нем снабжены чередующиеся гласные «е» и «и», что указывает на его дидактическую направленность: он представляет образец учебного К. 1-й группы.

**В старообрядческий период** древнерусские К. не получили большого распространения. Известны единичные списки К.-перечислений «со



строками» с гласовой организацией попевок (напр.: Азбука из частного собрания в рижской общине старообрядцев-поморцев. Л. 44 об.— 50 об., сер. XVIII в.), дополненных чертами К.-толкования (где знаки крюковой нотации снабжены избыточным количеством степенных по-



Кокизник-перечисление  
«со строками»  
из старообрядческой Азбуки.  
Сер. XVIII в. (Рига).  
Община старообрядцев-поморцев.  
Частное собрание. Л. 52)

мет), а также К.-толкований без словесного текста (напр.: Там же. Л. 52–67 об.), где графика попевок поясняется с помощью дробного знамени и избыточной простановки помет.

В среде старообрядцев-поморцев сформировался и получил широкое распространение К., содержащий фрагменты песнопений, к-рые дифференцированы по гласам и певч. книгам (Ирмосы, Октай, Праздники; напр.: МДА. № 117618. Л. 28, нач. XX в.; № 234472, л. 11 об.— 86 об., XIX в.; РГБ. Ф. 379. № 11. Л. 40–161 об., 1835 г.). Последняя особенность составляет явное новшество по сравнению с К. более раннего времени. Данное руководство принадлежит одновременно к типам учебного К. и К.-перечисления, о чем сказано в тексте предисловия к нему: «Подобает ведати известно на колико строк поется божественное осмогласное пение, и како которые строки именуются, избрани со всего осмогласника... для скорого учения учеником, чтобы им познати всяко вскоре осмогласное пение, и выучив сия строки по согласию, таже по текстом, потом гладким пением накрепко, чтобы помнит им где которая строка стоит...» (напр.:

РНБ. О. 22. Л. 30–31, 1-я треть XVIII в.). Также ему свойственны и черты толкования, поскольку отдельные тайнозамкненные начертания разведены в нем дробным знаменем.

В среде поповцев повсеместное распространение получает свод мелодических оборотов, заключающий в себе начертания отдельных многозвучных знамен и тайнозамкненных графических комплексов (*лиц*). Данный материал расположен по гласам и поясняется дробным знаменем (напр.: РГБ. Ф. 379. № 7. Л. 41 об.— 73, сер. XIX в.), а в ряде списков — киевской нотацией (напр.: Там же. № 6. Л. 38 об.— 53, сер. XIX в.). Но поскольку прямой целью создания данного свода явилось не составление «словаря» мелодических оборотов, а трактовка певч. значения знаков в том или ином контексте, то, строго говоря, он не является К., а продолжает традицию раздела азбук-толкований «по гласам».

Характерно, что все перечисленные старообрядческие своды — не самостоятельные руководства, а входят в более обширные по содержанию теоретические трактаты.

**К. новейшего времени.** С кон. XIX в. до наст. времени К. составляют исследователи: прот. Дмитрий Разумовский, прот. Василий Металлов, Б. Карастоянов, И. В. Ефимова и Е. А. Кипа, Т. Ф. Владышевская, И. Е. Лозовая, М. В. Богомолова и др. Все исследовательские К. принадлежат к типу толкований, где крюковая нотация поясняется с помощью нотолинейной записи или дробного знамени. В К. прот. В. Металлова крюковые начертания попевок отсутствуют, даны только нотолинейные переводы.

В различные исторические периоды причины создания К. различались, что приводило к преобладанию того или иного типа руководств. В древнерусский период таковыми стали К.-перечисления — пособия по композиции, в старообрядческий — учебные К., направленные на овладение знаменным пением, в новейший — К.-толкования, содержащие транскрипцию тайнозамкненной крюковой записи линейной нотацией.

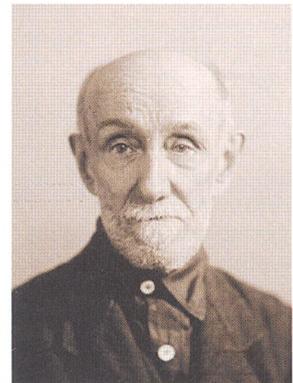
Лит.: Бражников М. В. Древнерусская теория музыки. Л., 1972; Христофор. Ключ знаменной. 1604 / Публ., пер.: М. В. Бражников и Г. А. Никишов. М., 1983. (ПРМИ; 9); Гусейнова З. М. «Извещенье» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 1995; она же. Русские муз. азбуки XV–XVI вв. СПб., 2003; Денисова Н. Е. Печатные источ-

ники XIX–XX вв. по изучению старообрядческой муз. теории. Екатеринбург, 1995; Шабалин Д. С. Певческие азбуки Древней Руси: Тексты. Краснодар, 2003; он же. Древнерусская муз. энциклопедия. Краснодар, 2007; Плавская Е. Л. Музыкально-теоретические представления старообрядцев: (На мат-ле Сибир. региона): Канд. дис. Новосиб., 2005; Балматова Т. М. К вопросу исследования Кокизников // ЕЖБК, 16-я. 2006. Т. 2. С. 336–343; Лукашевич А. А. Принципы изложения материала в путевых (казанских) Согласниках XVII в. М., 2013.

В. Ю. Григорьева

**КОККИН** — см. *Филофей Коккин*.

**КОКОВЦОВ** Павел Константинович (19.06.1861, г. Павловск С.-Петербургской губ. — 1.01.1942, Ленинград), рус. востоковед-семитолог, филолог и публицист, основатель научной школы отечественной *асириологии* и гебраистики. Получив домашнее образование, К. учился в 1-й с.-петербургской гимназии, которую окончил с золотой медалью в 1880 г. К этому времени у К. сформировался интерес к древним языкам: в гимназии он изучил греч. и



П. К. Коковцов.  
Фотография.  
Нач. 30-х гг. XX в.

лат. языки и самостоятельно начал изучать древнееврейский. Этот интерес определил дальнейшее образование К.: осенью 1880 г. он поступил на фак-т вост. языков С.-Петербургского ун-та, где обучался на еврейско-сирийско-арабском разряде под рук. Д. А. Хвольсона и В. Р. Розена. В 1893 г. защитил дис. «Книга сравнения еврейского языка с арабским» Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испанского еврея кон. XI и нач. XII в.». С янв. 1894 г. К. начал читать лекции в С.-Петербургском ун-те в качестве приват-доцента. В 1900 г. был назначен экстраординарным, а в 1912 г. — ординарным профессором. В 1903 г. был избран в адъюнкты АН по лит-ре и истории



азиат. народов. С 15 апр. 1906 г. — экстраординарный академик, с 1 июля 1912 г. — ординарный академик.

После Октябрьской революции 1917 г. К. продолжил преподавание в ун-те и работу в АН (с 1917 РАН, с 1925 АН СССР). Фактически К. стал создателем советской школы ассириологии и востоковедения: все крупнейшие представители этой школы (прежде всего И. М. Дьяконов, И. Ю. Крачковский, И. Г. Бендер, А. Я. Борисов, И. Н. Винников, М. Н. Соколов, Г. В. Церетели) были его учениками.

В 1930 г. К. перешел на работу в Ин-т востоковедения АН СССР. Он продолжал вести преподавательскую деятельность, уже за пределами ун-та организуя встречи со своими учениками.

К. сотрудничал со мн. научными центрами СССР. Помимо преподавания в ЛГУ и работы в АН СССР он занимался каталогизацией рукописей в Государственной публичной б-ке. К. привел в порядок и описал собрание А. С. Фирковича, обнаружил неск. неизвестных ранее рукописных памятников, связанных с историей иудаизма.

К. исследовал и издал важный памятник семит. эпиграфики — торговый договор Пальмиры на араб. языке, датированный 18 апр. 137 г. по Р. Х. (хранится в Эрмитаже). Для изучения истории Др. Востока большое значение имело осуществленное К. издание араб. надписей из Нераба (VII в. до Р. Х.). К. был научным редактором перевода «Краткого очерка сирийской литературы» В. Райта (СПб., 1902). Большое значение имеет подготовленное им критическое издание письма Хасдая ибн Шапрута (высокопоставленного сановника в Кордовском халифате) хазарскому царю Иосифу и ответного послания Иосифа — т. н. «еврейско-хазарской переписки» (Коковцов. 1932). Эти тексты представляют собой важный источник по истории Хазарии и хазарско-русских отношений. Темы работ К. связаны с гебраистикой, арамеистикой, ассириологией, арабистикой, историей сир. лит.-ры.

Библиогр.: Мат.-лы для биогр. словаря действительных членов имп. АН. Пг., 1915. Ч. 1. С. 327–329; *Ливотова О. Э.* Библиография трудов акад. П. К. Коковцова // ППС. 1964. Вып. 11(74). С. 175–181.

Соч.: «Книга сравнения еврейского языка с арабским» Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испан. еврея кон. XI и нач. XII в. СПб.,

1893. (К истории средневеков. евр. филологии и евр.-араб. лит.-ры; 1); Краткое описание эфиоп. рукописей, принадлежащих преосв. Порфирию, ныне хранящихся в Публичной б-ке // Отчет Публичной б-ки за 1883 г. СПб., 1885. С. 175–176; Заметка об эфиоп. рукописях Имп. С.-Петербургской Публичной б-ки // ЗВОРАО. 1889. Т. 4. Вып. 1/2. С. 106–111; Древнеарамейские надписи из Нираба близ Алеппо // Там же. 1899. Т. 12. С. 145–178; Еще один рукописный фрагмент Иерусалимского Талмуда // Там же. Т. 11. С. 195–205; *Nouvel essai d'interprétation de la seconde inscription araméenne de Nirab* // *J. Asiatique*. 1899. N 9(14). P. 432–445; Занятия семитической секции 12-го Конгресса ориенталистов в Риме (с 4 по 15 октября н. с. 1899 г.) // ЗВОРАО. 1900. Т. 12. С. 76–94; Краткое описание сирийской рукописи Нового завета, приобретенной Имп. Публичной б-кой в 1897 г. СПб., 1900; Открытый в Пальмире князем С. С. Абамелек-Лазаревым камень с таможенным тарифом 137 г. по Р. Х. и необходимость приобретения его для России. СПб., 1900; Имена жрецов в нирабских надписях // ЗВОРАО. 1901. Т. 13. С. 93–97; Новые арамейские надписи из Пальмиры // ИРАИК. 1903. Т. 8(3). С. 23–26; Арамейский папирус Имп. Страсбургской б-ки // ЗВОРАО. 1904/1905. Т. 16. С. 22–27; Записки проф. Б. А. Тураева и академиков П. К. Коковцова и Н. П. Кондакова о собр. вост. древностей В. С. Голенищева. СПб., 1908; Из евр.-араб. рукописей Имп. Публичной б-ки. СПб., 1908. Т. 1: К лит. деятельности Самуила Нагида; 1911. Т. 2: К критике текста мелких произведений Ибн Джанаха; К пальмирской археологии и эпиграфике // ИРАИК. 1908. № 13. С. 277–302; К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья // ИИАН. Сер. 6. 1909. Т. 3. С. 773–796; К вопросу о «Логике» Авиасафа // ЖМНП. Н. с. 1912. № 39. С. 114–134; Новый евр. документ о хазарах и хазаро-рус.-визант. отношениях // ЖМНП. 1913. № 48. Отд. 2. С. 150–172; Русские ученые о евр. вероучении: Заключение проф. П. К. Коковцова, П. В. Тихомирова и И. Г. Троицкого на процессе Бейлиса. СПб., 1914; Новые мат.-лы для характеристики Иехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых др. представителей евр. филол. науки в X, XI и XII вв. Пг., 1916. (К истории средневеков. евр. филологии и евр.-араб. лит.-ры; 2); Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

Лит.: *Пигулевская Н. В.* Павел Константинович Коковцов: Некр. // Вестник АН СССР. Каз., 1942. № 4. С. 103–107; она же. Акад. П. К. Коковцов и его школа // ВЛУ. 1947. № 5. С. 106–118; она же. Акад. П. К. Коковцов (к 100-летию со дня рождения и 20-летию со дня смерти) // ППС. 1964. Вып. 11(74). С. 170–174; *Крачковский И. Ю.* П. К. Коковцов в истории рус. востоковедения (1861–1942) // Изв.ОЛЯ. 1944. Т. 3. Вып. 6. С. 274–279; *Струве В. В.* П. К. Коковцов как ассириолог // Эпиграфика Востока. 1953. № 8. С. 1–9; *Орбели Р. Р.* Акад. П. К. Коковцов и его рукописное наследство // Очерки по истории рус. востоковедения. М., 1956. Т. 2. С. 341–359.

М. Г. Калинин

**КОКС** [англ. Сох] Ричард (ок. 1500, Уаддон, совр. графство Бакин-гемшир, Англия — 22.07.1581, Или, совр. графство Кембриджшир, там же), англ. церковный деятель, еп.

Или. Начальное образование получил в бенедиктинском приорате Снелшалл, расположенном неподалеку от Уаддона, затем учился в Итонском колледже. В 1519 г. поступил в Кингс-колледж Кембриджского ун-та, где в 1523 или 1524 г. получил степень бакалавра искусств. В 1525 г. лорд-канцлер кард. Томас Уолси пригласил его присоединиться к недавно созданному в Оксфорде Кардинал-колледжу (с 1546 — Крайст-Черч-колледж). В отличие от др. кембриджских богословов (в т. ч. Т. Кранмера) К. принял предложение в дек. 1525 г. В 1526 г. получил степень магистра искусств. Он покинул Оксфорд в 1528 г., возможно из-за своих лютеран. взглядов. В том же году К. возглавил Итонский колледж, к-рым руководил до 1534 г. В 1535 г. получил в Кембридже степень бакалавра богословия, а в 1537 г. — д-ра богословия.

К. активно участвовал в церковной жизни Англии после разрыва с Римом в 1-й пол. 30-х гг. XVI в. По протекции архиеп. Кентерберийского Т. Кранмера он стал капелланом короля, самого Кранмера и Томаса Гудрича, еп. Или. В 1537 г. К. был в числе подписавших т. н. Книгу епископов, а в 1540 г. вошел в комиссию по составлению «Королевской книги». Ответы К. на вопросы о таинствах и о власти в Церкви показывают, с одной стороны, его склонность к лютеранству, а с другой — желание следовать «королевскому учению» (в это время *Генрих VIII* во мн. вопросах вернулся к католич. доктрине). В том же году К. вошел в комиссию, принявшую решение об аннулировании брака короля с Анной Клевской, и был назначен архидиаконом Или (в 1544 получил 1-ю пребенду собора г. Или). В нач. 40-х гг. XVI в. К. был наиболее вероятным кандидатом на епископскую кафедру Саутуэлла, которую предполагал создать король, но она так и не была учреждена. В 1542 г. К. входил в комиссию, назначенную конвокацией для офиц. перевода Библии (К. должен был работать над ВЗ), однако этот проект не был реализован. В 1543–1544 гг. К. было поручено расследование «заговора пребендариев», участники которого пытались обвинить Кранмера в ереси и добиться его отстранения от должности. После успешного завершения этого дела архиепископ Кентерберийский назначил К. своим



канцлером. В 1544 г. К. стал ректором приходской церкви в Харроу в Мидлсексе (ныне в черте Б. Лондона) и деканом собора в Озни. В 1546–1547 гг. оба этих владения были переданы оксфордскому Крайст-Черч-колледжу, президентом которого в 1546–1553 гг. также был К. (патронат над Харроу в 1547 перешел Э. Нортю).

К. был учителем принца Эдуарда (до 1550) и с июля 1544 г. занимал должность раздающего милостыню (*almoner*) от его лица. После прихода Эдуарда VI к власти в 1547 г. и связанных с этим перемен в англ. церковной жизни карьера К., придерживавшегося протестант. взглядов, стала более успешной. В апр. 1548 г. он был назначен каноником часовни св. Георгия в Виндзорском замке, а в окт. 1549 г. — деканом Вестминстерского аббатства. Несмотря на то что К. не имел епископского сана, его ответы на вопросы о совершении литургии, заданные в начале правления Эдуарда VI, предполагалось использовать для реформирования богослужения. Позднее он вошел в состав Виндзорской комиссии, занимавшейся ревизией вероучения Церкви Англии и подготовкой *Книги общих молитв* 1549 г., а также др. документов. Кроме того, К. неоднократно привлекали к проведению визитаций; он был членом неск. комиссий, занимавшихся реформированием канонического права и подготовивших к 1552 г. проект нового свода — «*Reformatio Legum Ecclesiasticarum*», который так и не был принят. С мая 1547 по нояб. 1552 г. К. занимал должность канцлера Оксфордского ун-та. Он активно боролся с католич. пережитками в ун-те (в частности, в ходе визитации 1551 г.), а также покровительствовал протестант. богословам, приезжавшим в это время в Англию из континентальной Европы. Благодаря его протекции нек-рые из них (напр., Петр Вермилий, с к-рым К. поддерживал дружеские отношения до его смерти в 1562) получили кафедры в Оксфорде и играли важную роль в жизни ун-та.

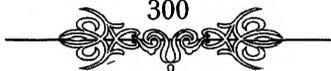
В 1553 г., после смерти Эдуарда VI, К. был арестован по подозрению в участии в заговоре Дж. Дадли, герц. Нортгемберлендского, пытавшегося отстранить Марию I Тюдор от наследования престола и передать корону Джейн Грей, кузине умершего короля. По этой причине, а также

из-за начала в Англии Контрреформации К. был лишен всех должностей и в авг. 1553 г. провел неск. недель в тюрьме Маршалси. В мае 1554 г. он вместе с Э. Сандисом (впосл. архиепископ Йоркский) бежал из Англии в Антверпен, а в сер. марта 1555 г. переехал во Франкфурт. Здесь он принял активное участие в споре о Книге общих молитв и порядке совершения литургии, разгоревшемся внутри англ. общины в 1554 г. Опираясь на критические замечания Ж. Кальвина о Книге общих молитв, группа англ. протестантов во главе с приехавшим из Женевы Дж. Ноксом (1505–1572) пыталась убедить др. членов общины в необходимости реформирования вероучения по кальвинист. образцу. К., как и прибывший одновременно с ним Дж. Джуэл, выступил против них. Компромисс так не был достигнут, но в кон. марта 1555 г. К. и его сторонники обвинили Нокса за одну из его проповедей в измене императору и Нокс был вынужден покинуть Франкфурт. О дальнейшем пребывании К. на континенте известно мало: вероятно, он жил в основном во Франкфурте, не занимая должностей в англ. церковной общине, а также провел нек-рое время в Страсбурге, в кон. 1558 г. был в Вормсе.

К. вернулся в Англию вскоре после смерти кор. Марии в нояб. 1558 г. Он входил в число проповедников, выступавших при дворе в первые месяцы правления Елизаветы Тюдор, а также участвовал в публичном диспуте между католиками и протестантами, организованном в Вестминстере 31 марта 1559 г. В нач. лета того же года К. был назначен членом визитационной комиссии, направленной в Оксфордский ун-т, а вскоре после этого был избран епископом Нориджским. Однако уже 28 июля его избрали епископом Или (рукоположение состоялось 21 дек.). К. наряду с др. епископами из числа вернувшихся изгнанников — Э. Гриндалом, Сандисом и Джуэлом — был сторонником дальнейшего реформирования Церкви Англии и последовательной борьбы с установлениями, к-рые протестанты рассматривали как католич. пережитки. Так, известно, что уже осенью 1559 — весной 1560 г. он принял участие в споре о допустимости нахождения Распятия в королевской часовне, которое наиболее радикально настро-

енные протестанты считали проявлением идолопоклонства. К. отказался совершать богослужение, пока в часовне «остаются свечи и крест», апеллируя в письме королеве ко 2-й заповеди. Несмотря на то что его аргументы в целом соответствуют т. зр. епископов, выступавших за удаление Распятия, нек-рые исследователи склонны полагать, что К., как и архиепископ Кентерберийский М. Паркер, все же согласился с возможностью помещения Распятия в часовне (хотя оно крайне нежелательно) из лояльности к королеве.

Стремление К. к последовательным протестант. реформам проявилось и во время его правления в Илийском диоцезе. Он часто проводил визитации, отстранял от службы недостаточно компетентных священников и тех, кто отсутствовал, инициировал ремонт многих церквей и снабжение их протестантской литературой, что уже в 1565 г. позволило ему добиться улучшения в жизни епархии, находившейся в кон. 50-х гг. XVI в. в состоянии упадка. С 1568 г. основные усилия К. были направлены на борьбу с католическими пережитками, как он их понимал. С этой целью он структурировал визитационные комиссии, чтобы они удаляли из церквей «образы, кресты, чаши для святой воды, хоры» и др. «памятники суеверия». Он побуждал священников больше проповедовать и активнее наставлять мирян в истинной вере. Кроме того, его администрация следила за тем, насколько регулярно прихожане посещают церковь. К 1577 г. в диоцезе Или почти не осталось католиков, отказывавшихся посещать службы в Церкви Англии (рекюзантов). В то же время К. заслужил репутацию человека бескомпромиссного и крайне жесткого по отношению к несогласным, причем не только из числа католиков. В 1576 г., когда архиеп. Кентерберийский Э. Гриндал спрашивал епископов об их отношении к т. н. пророчествам — собраниям, участники которых толковали Библию, К. отозвался о них крайне резко, назвав их бесполезными и даже вредными. В сер. 70-х гг. XVI в. К. был вовлечен в конфликт с участием К. Хаттона, фаворита Елизаветы I, и Р. Норта, придворного королевы, претендовавших на 2 владения епископа Или (Или-Плейс в Хол-





борне и Сомершем в Хантингдоншире (ныне в составе графства Кембриджшир)). Он отказался передать их и обратился к королеве, пытаясь убедить ее, что утрата этих владений значительно повредит диоцезу. В ответ Норт обвинил его в своекорыстии и представил Тайному совету ок. 50 жалоб на различные нарушения, допущенные К. при управлении епархией (они содержали финансовые претензии держателей владений в окрестностях Или). Неизвестно, в какой степени выдвинутые обвинения соответствовали действительности, однако Тайный совет счел их недостаточными. В результате К. удалось сохранить Сомершем, хотя Или-Плейс в 1577 г. все же перешел Хаттону. Эта тяжба и др. конфликты вынудили К. оставить кафедру в февр. 1580 г. Он получил пенсию, а также усадьбу в Доддингтоне (совр. графство Кембриджшир), но соглашение об уходе на покой не было ратифицировано — К. умер епископом.

Лит.: Dixon R. W. Cox, Richard // Dictionary of National Biography. N. Y.; L., 1887. Vol. 12. P. 412–414; Heal F. The Tudors and Church Lands: Economic Problems of the Bishopric of Ely during the XVI<sup>th</sup> Cent. // The Economic History Rev. Oxf., 1973. Vol. 26. N 2. P. 198–217; Bourgeois E. J. The Queen, a Bishop, and a Peer: A Clash for Power in Mid-Elizabethan Cambridgeshire // The Sixteenth Century J. Kirksville (Missouri), 1995. Vol. 26. N 1. P. 3–15; Wenig S. The Reformation in the Diocese of Ely during the Episcopate of Richard Cox, 1559–1577 // Ibid. 2002. Vol. 33. N 1. P. 151–180.

**В. А. Таубер**

**КОКШЕТАУСКАЯ И АКМОЛИНСКАЯ ЕПАРХИЯ** *Казахстанского митрополичьего округа РПЦ*, учреждена решением Свящ. Синода от 5 окт. 2011 г., отделена от



Чимкентской епархии (см. *Чимкентская и Тараская епархия*). Епархия включает территорию Акмолинской обл. *Казахстана*, кроме столицы страны г. Астана, входящей в *Астанайскую и Алматин-*

*скую епархию*. Центр — г. Кокшетау (в 1824–1868 ст-ца Кокчетавская, в 1868–1993 Кокчетав). Кафедральный собор — во имя арх. Михаила в Кокшетау. Правящий архиерей — еп. *Серапион (Колосницын*; хиротонисан 23 окт. 2013). К. и А. е. разделена на 3 благочиннических округа: Кокшетауский, Акмолинский и Восточный. Насчитывает 25 приходов, в клире состоят 23 священника и 3 диакона. При ЕУ действуют отделы: социального служения, катехизаторский, миссионерский, информационный, молодежный, по канонизации святых.

В 1850–1851 гг. был построен и освящен 1-й храм в ст-це Кокчетавской — во имя вмч. Георгия (в 1875–1876 перенесен на новое место и вновь освящен). В 1867–1891 гг. происходило массовое заселение Степного края русскими, с 1868 г. Кокчетав являлся окружным центром Акмолинской обл. В 1895–1896 гг. в Кокчетаве был сооружен Михаило-Архангельский храм, получивший постановлением Омской духовной консистории от 1 янв. 1897 г. статус отдельного прихода, в 1900 г. при храме было открыто церковно-приходское попечительство. Клирики храмов Кокчетав до 1917 г. работали также учителями в местном 2-классном уч-ще и в школе грамоты.

В дек. 1937 г. власти попытались забрать у общины Михаило-Архангельский храм. 6 апр. 1939 г. из-за отсутствия средств на ремонт здания общее собрание прихода приняло решение передать Михайловскую ц. в распоряжение горсовета. В 30-х гг. XX в. Георгиевская ц. в Кокчетаве использовалась властями как склад, в 1939 г., после закрытия Михаило-Архангельского храма, в Георгиевской ц. ненадолго возобновилось богослужение, 17 янв. 1940 г. Георгиевский храм передали под музей и вскоре снесли. В кон. 30-х гг. XX в. на территории Кокчетавской обл. (образована 16 марта 1944) шли массовые расстрелы, в т. ч. были убиты находившиеся там в ссылке представители духовенства: митр. *Серафим (Александров*; казнен 2 дек. 1937), не менее 12 сельских священников. Жертвами репрессий стали кокчетавские клирики: благочинный Кокчетавского окр. и настоятель кокчетавской Михайловской ц. прот. Василий Меркурьев (расстрелян 18 авг. 1937), последний настоятель Георгиевской ц. в Кокчетаве в

1939 г. свящ. Николай Ободовский, др. клирики.

В 1944–1946 гг. богослужения в Кокчетаве совершались в домах прихожан, с 1946 г. — в квартире свящ. Феодора Дергачёва. В 1947 г. правосл. община получила регистрацию, в 1949 г. ей разрешили разобрать деревянную Михайловскую ц. в центре Кокчетавы и перенести здание на выделенный властями участок на окраине. В нояб. 1949 г. церковь была освящена. Несмотря на попытку властей в следующем году расторгнуть договор с общиной и упразднить приход, церковь не была закрыта. В 2011 г. Михайловский храм стал кафедральным собором К. и А. е. Особо чтимыми его святынями являются иконы Божией Матери «Достойно есть» и «Скоропослушница», а также образ вмч. Пантелеимона, привезенные с Афона.

В 2011–2013 гг. К. и А. е. временно управлял Астанайский и Казахстанский митр. *Александр (Могилёв)*.

Лит.: Акмолинская обл. в цифрах и фактах прошлого: Справ. Акмола, 1996; *Абуев К. К.* Кокшетау: Ист. очерки. Кокшетау, 1997; *Жапарова К. Г.* Из истории развития образования в Акмолинской обл. в составе Степного генерал-губернаторства в нач. XX в. // Улихановские чт.— 8: Междунар. науч.-практ. конф. Кокшетау, 2003. С. 69–71; *она же.* Школы Акмолинской обл. 2-й пол. XIX в. // Улихановские чт.— 11. Кокшетау, 2006. С. 58–60; *она же.* Русские просветители и национальная интеллигенция в развитии просвещения во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Улихановские чт.— 13. Кокшетау, 2008. С. 133–136; Акмолинская обл.: Люди, история, память. Кокшетау, 2008. Вып. 2; Акмолинская обл.: Энцикл. Алматы, 2009.

**В. В. Анфёров**

**КОЛАЙСКИЕ МУЧЕНИКИ, ДЕВЯТЬ ОТРОКОВ** [груз. მოწამენი ცხრანი ყრბანი კოლაელნი] (VI в.), святые Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 22 февр.), отроки от 7 до 9 лет Адарнасе, Баркар, Бардзим, Ваче, Гурам, Дачи, Джуаншер, Парсман, Рамаз, замученные своими родителями-язычниками.

«Мученичество святых отроков, числом девять, которые были духовными братьями от святой купели Крещения, а рождены были каждый от своей матери» (წამებია ყრბათა წმიდათა რიცხვთ ცხრათა, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თვისისა) было написано анонимным автором





приблизительно в IX в. и сохранилось в рукописи Ath. Iver. 8 (X — нач. XI в. Fol. 173–175) груз. *Иверского мон-ря* на Афоне. В 1849 г. груз. историк П. И. *Иоселиани*, побывавший на Афоне, составил описание нек-рых рукописей Иверского мон-ря. Также он сделал неск. выписок из содержащихся в груз. рукописях сочинений, в т. ч. скопировал текст неизвестного до тех пор Мученичества (НЦРГ. S 530; *Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 238). Текст вызвал большой интерес в научных кругах Грузии. В 1903 г. Н. Я. *Март* издал Мученичество на груз. и рус. языках, в XX в. текст неоднократно переиздавался. Среди исследователей нет единого мнения о том, является ли Мученичество оригинальным или переводным. Акад. К. *Кекелидзе*, фиксируя то, что это «сочинение... некоторые считают оригинальным», не высказывает напрямую свою позицию. Акад. И. В. *Абуладзе*, исходя из того, что рукопись была переписана с манускрипта, происходящего из Юж. Грузии (груз. историческая пров. Тао-Кларджети), населенной в т. ч. исповедовавшими Православие армянами, считал, что Мученичество было написано на груз. языке армянином-халкидонитом. По мнению проф. Э. *Габидзашвили*, по стилю и содержанию Мученичество не соответствует груз. оригинальным сочинениям; кроме того, в рукописи находятся др. тексты, являющиеся переводами с арм. и греч. языков. По его мнению, Мученичество представляет собой перевод с арм. языка произведения, оригинал к-рого утрачен.

Имен детей в первоисточнике нет, они были внесены в календарь ГПЦ в XX в. Нек-рые имена имеют персид. происхождение и стали употребляться в Грузии после перевода на груз. язык произведений персид. художественной лит-ры в XVII–XVIII вв.

К. м. были родом из сел. Кола, находящегося в груз. исторической пров. Тао (ныне на территории Турции), у истоков р. Мтквари (Кура). Здесь проживали как христиане, так и язычники, их дети вместе росли. К. м., будучи детьми язычников, неоднократно видели, как по вечерам с колокольным звоном дети христиан уходят в храм на богослужение. Они стали просить сверстников взять их с собой, но те отвечали

отказом, говоря, что в дом Божий могут войти только сыны Божии. Тогда К. м. захотели принять таинство Крещения и христиане привели их к местному священнику. Тот понимал, что переход детей в христианство вызовет гнев их родителей, однако, опираясь на слова Христа о том, что оставивший свой дом и своих родителей наследует жизнь вечную (Мф 19. 29), он тайным образом ночью окрестил детей в р. Мтквари. При совершении таинства случилось чудо: дети увидели ангелов, воспевавших «Аллилуия», и ледяная зимой вода в реке прогрелась. Согласно Мученичеству, 9 ангелов стали восприимчиками крещаемых и одели их в белоснежные ризы.

Когда родители узнали о том, что произошло, они потребовали, чтобы дети вернулись в язычество и принесли жертвы идолам, но те наотрез отказались. Родители избивали К. м., предлагали красивую одежду и игрушки, но они были непреклонны и провели неск. дней без еды. Их упорство вызвало раздражение среди жителей селения: на 7-й день родители и односельчане-язычники вырыли большую яму рядом с тем местом, где было совершено таинство Крещения, бросили в нее детей, закидали их камнями и засыпали землей. Священнику «причинили жестокие увечья почти до смерти и изгнали из своего владения», его жилище было разгромлено, имущество поделено между односельчанами.

Ист.: Мученичество отроков Колайцев / Груз. текст, пер. на рус. яз.: Н. Я. Март // ТРАГФ. 1903. Т. 5. С. 55–61 (на груз. и рус. яз.); Мученичество св. отроков, числом девять, которые были духовными братьями от св. купели Крещения, а рождены были каждый от своей матери // *Каричашивили Д.* Алфавит хуцури. Тифлис, 1914. С. 11–17 (на груз. яз.); То же // *Абуладзе И.* Взаимоотношения груз. и арм. литератур IX–X вв. Тбилиси, 1944. С. 184–186 (на груз. яз.); То же // *Кубанешивили.* Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 72–73 (на груз. яз.); То же / Сост.: И. Абуладзе // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 183–185 (на груз. яз.). Лит.: *Март Н. Я.* Мученичество отроков Колайцев // ТРАГФ. 1903. Т. 5. С. 53–55; *Абуладзе И.* Взаимоотношения груз. и арм. литератур IX–X вв. Тбилиси, 1944. С. 068–070 (на груз. яз.); *Джавашвили И.* Мученичество св. отроков Колайских, числом девяти // *Он же.* Собр. соч. Тбилиси, 1977. Т. 8. С. 71–75 (на груз. яз.); *Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 516–517; *Метрели С.* Мученичество девяти отроков Колайцев // *Он же.* Иконографическая тропология груз. агиографии IV–X вв. Тбилиси, 2008. С. 165–175 (на груз. яз.).

Э. *Габидзашвили*

**КОЛАСУОННО** [итал. Colasuonno] Франческо (2.01.1925, Грумо-Аппула, близ Бари, обл. Апулия, Италия — 31.05.2003, там же), кард., титулярный архиепископ Тронто, представитель Папского престола в СССР и РФ в 1990–1994 гг. Начальное духовное образование получил в диоцезальной ДС в г. Бари; продолжил учебу в региональной ДС г. Мольфетта и в ун-те г. Бари. 28 сент. 1947 г. архиеп. Бари Марчелло Мимми рукоположил К. во пресвитера. По окончании учебы в папском *Тригоранском ун-те* в Риме получил степени лиценциата богословия и д-ра канонического права и направлен на преподавательскую работу в диоцезальную ДС в Бари. В 1958 г. поступил в папскую Церковную академию и по ее окончании был принят на дипломатическую службу в ранге секретаря нунциатуры 2-го класса в 1-й секции по чрезвычайным делам Гос. секретариата Папского престола, одновременно с этим являлся сотрудником Конгрегации по чрезвычайным делам. 13 дек. 1961 г. папа Римский *Иоанн XXIII* возвел К. в достоинство тайного папского камергера. В 1962 г. К. был переведен на службу в апостольскую делегатуру в США в Вашингтоне, занимал должности секретаря, затем аудитора. В 1968–1972 гг. являлся аудитором апостольской нунциатуры в Индии. 17 окт. 1971 г. папа Римский *Павел VI* возвел К. в достоинство почетного папского прелата. С 1972 г. служил советником апостольской нунциатуры в Китайской Республике (Тайвань), в 1972–1974 гг. был временно поверенным в делах Папского престола (charge d'affaires ad interim), замещал апостольского пронуция в Китайской Республике (Тайвань) архиеп. Эдуарда *Кассиди*.

6 дек. 1974 г. папа Павел VI назначил К. титулярным епископом Тронто с личным достоинством архиепископа; 7 дек. — апостольским делегатом в Мозамбике. Епископское рукоположение К., совершенное 9 февр. 1975 г. в кафедральном соборе св. Савина Каносского в Бари, возглавил архиеп. Неаполя кард. Коррадо Урси. Епископским (а затем и кардинальским) девизом К. стали слова «Laetus serviam» (лат. — Буду служить с радостью). Став 1-м апостольским делегатом Папского престола в Мозамбике, К. столкнулся с трудностями, свя-





занными со взаимодействием католич. Церкви с правящим режимом, к-рый находился под советским влиянием. 7 марта 1981 г. папой Римским *Иоанном Павлом II* назначен апостольским пронунцием в Зимбабве, также стал 1-м офиц. представителем Папского престола в этом гос-ве.

В 1985 г. вернулся на дипломатическую службу в Европу. 8 янв. 1985 г. назначен апостольским пронунцием в Югославии; 19 апр. 1986 г. — апостольским нунцием по особым поручениям, а также главой постоянной делегации Папского престола по рабочим контактам с руководством Польской Народной Республики. Помимо Польши К. как нунций по особым поручениям курировал вопросы взаимоотношений католич. Церкви с властями Чехословакии, Венгрии, Румынии и Болгарии, сумев добиться назначений католич. епископов в этих странах. В 1988 г. К. лично рукоположил в епископский сан Г. Йовчева, назначенного апостольским администратором учрежденной Софийско-Пловдивской апостольской администрации (Болгария), и Я. Сокола, получившего должность апостольского администратора учрежденной Трнавской апостольской администрации (Словакия). 20 окт. 1989 г. участвовал в епископском рукоположении апостольского администратора Минской епархии Т. *Кондрусевича* (рукоположение возглавил папа Иоанн Павел II) в базилике св. Петра в Риме. В кон. дек. 1989 г. К. провел в Бухаресте переговоры с руководством Фронта национального спасения, пришедшим к власти в Румынии после свержения Н. Чаушеску, и смог добиться легализации деятельности Румынской греко-католической Церкви, запрещенной в 1948 г.

После установления формальных дипломатических отношений между СССР и Папским престолом (на встрече 1 дек. 1989 об этом договорились папа Иоанн Павел II и председатель Верховного Совета СССР М. С. *Горбачёв*) К. был назначен представителем Папского престола в СССР в ранге апостольского нунция (16 марта 1990). Особый дипломатический статус К. выражался в том, что он имел ранг апостольского нунция лично, но не являлся таковым в СССР. Помимо поддержания контактов между Ватиканом и Кремлем задачей К. было создание

или восстановление католич. иерархии в СССР. При непосредственном участии К. в нач. 1991 г. были возрождены латинские и греко-католические структуры на Украине; в соответствии с его рекомендациями 13 апр. 1991 г. папа Иоанн Павел II издал буллы об образовании в СССР самостоятельных структур католич. Церкви: архиеп-ства Минско-Могилёвского, еп-ств Гродненского и Пинского в Белоруссии, а также 2 апостольских администратур на территории РСФСР (европейской части с центром в Москве и азиатской части с центром в Новосибирске) и апостольской администрации в Казахстане с центром в Караганде для советских республик Ср. Азии. 28 окт. 1993 г. была учреждена апостольская администрация в Молдавии с центром в Кишинёве. В 1991 г. К. совершил рукоположение апостольского администратора азиатской части РСФСР еп. И. Верта, апостольского администратора Казахстана еп. Я. П. Ленги, Рижского архиеп. Я. Пуятса, Лиенайского еп. Я. Булиса, Житомирского еп. Я. Пурвинского.

К. оказывал поддержку католич. общинам, как вышедшим из подполья, так и новым; совершал поездки по СССР. Из-за отсутствия контактов с католиками на местах поиск католич. общин был затруднен. После распада СССР К. в кон. 1991 г. стал представителем Папского престола в РФ в ранге апостольского нунция. Период дипломатической работы К. в СССР и РФ отмечен обострением в отношениях между РПЦ и Римско-католической Церковью, которое было вызвано возрождением структур Украинской греко-католической Церкви, сопровождавшимся насильственным захватом греко-католиками правосл. храмов на Зап. Украине, и расширением деятельности католич. Церкви на традиц. православных территориях бывш. СССР.

12 нояб. 1994 г. папа Иоанн Павел II назначил К. апостольским нунцием в Итальянской Республике. Тогда же папа поручил К. быть апостольским нунцием в Республике Сан-Марино (22 апр. 1995). 21 февр. 1998 г. возведен в достоинство кардинала-диакона рим. диаконии св. Евгения, 25 февр. того же года назначен членом Конгрегации по делам Вост. Церквей, Папского совета по содействию христ. един-

ству и Папского совета «Справедливость и мир». С возведением в кардинальское достоинство К. был освобожден от постов апостольского нунция в Италии и Сан-Марино; в связи с завершением дипломатической миссии в Италии 24 февр. 1998 г. К. был награжден Большим крестом ордена «За заслуги перед Итальянской Республикой». В авг. 1998 г. был специальным папским представителем на церемонии закрытия торжеств в Мапуту, посвященных 500-летию эвангелизации Мозамбика. Став кардиналом, К. отошел от активного участия в политической и дипломатической жизни католич. Церкви и вскоре в связи с ухудшением состояния здоровья удалился на юг Италии.

Похоронен в ц. Успения Пресв. Богородицы в Грумо-Аппула.

А. Г. *Крысов*

**КОЛДЕР** [англ. Calder], сэръ Уильям Мойр (Эдинкилли, Сев.-Вост. Шотландия, 2.07.1881 — Элгин, там же, 17.08.1960), археолог, специалист по греч. раннехрист. эпиграфике. Сын фермера. Учился в колледже Роберта Гордона, Шотландия (1894–1899), там же окончил магистратуру по классическому отделению (1903), затем бакалавриат (1907) в Крайст-Черч-колледже, Оксфорд; проходил стажировку в Британских школах в Афинах (1907–1908) и Риме (1907), учился в Берлине (1909–1910) и Париже (1910–1911) как аспирант («студент-исследователь») Брейзнос-колледжа (1908–1913). Профессор ун-та Виктории в Манчестере (1913–1930), зав. кафедрой греч. языка в ун-те Эдинбурга (1930–1951). К. ввел в процесс обучения курс лекций по христианской эпиграфике. В 1955 г. К. был посвящен в рыцари «за служение на поприще изучения греческого языка».

В период первой мировой войны К. был востребован как специалист по Вост. Средиземноморью. По окончании войны организовал археолого-эпиграфическую экспедицию в Вост. Фригию (с весны 1925; при участии Р. К. Ло из Сент-Джонс-колледжа, Оксфорд, П. Л. Макдугала из ун-та Манчестера и др.). Исследования включали разведки и раскопки во Фригии, Кари и Ликаонии, их финансировало (в 1925–1934) Американское общество археологических исследований Малой





Азии, результаты публиковались в многочисленных статьях (наиболее продуктивны работы 1925–1926). Главным итогом этих исследований и всей жизни К. стал научный 8-томный труд по археологии и эпиграфике М. Азии: *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. Manchester, 1928–1962.

Ученик и последователь У. М. Рамсея, К. продолжил его дело по изучению фригийского монтанизма и др. сект, стремясь доказать верность предложенной Рамсеем исторической географии раннехрист. М. Азии. Главным методом исследования К. оставался поиск ономастических и текстологических соответствий эпиграфики с письменными источниками. Однако эти соответствия нередко оказывались случайными совпадениями, так, напр., надпись, в которой упомянут «Монтан протодиакон», в действительности датируется V в., а не II в. — временем исторического Монтана из Фригии.

К. удалось уточнить локализацию городов на р. Меандр: Пепузы (близ дер. Караякуплу, в 16 км от г. Карахаллы, иль Ушак, Турция) — «Нового Иерусалима» фригийских монтанистов, и Тимия (дер. Шюкрание, иль Ушак, Турция). В сборнике к 80-летию Рамсея (1931) он смог дать полную картину открытий памятников раннего христианства в долине р. Тембрис (Зап. Анатолия). Архив К. хранится в ун-те Абердина.

Соч.: *Philadelphia and Montanism* // BJRL. 1923. Vol. 7. N 3. P. 309–354; *The New Jerusalem of the Montanists* // Byz. 1931. Vol. 6. P. 421–425; *Early-Christian Epitaphs from Phrigia* // AnatSt. 1955. Vol. 5. P. 25–38. Лит.: [Obituary] // *Aberdeen Univ. Review*. 1959/1960. Vol. 38. P. 586; *Ballance M. H.* Sir W. M. Calder // *AnatSt.* 1961. Vol. 11. P. 29–37; *Cormack J. M.* R. W. M. Calder, 1881–1960 // *Proc. of the British Academy*. 1961. Vol. 47. P. 345–360.

Л. А. Беллев

**КОЛЕНА ИЗРАИЛЕВЫ** [евр. *šibṭê / maṯṯôt yisrā'el*; греч. φυλαὶ Ἰσραήλ; лат. *tribus Israhel*], евр. племена, происходившие от 12 сыновей Иакова (Израиля).

**Название.** В древнеевр. языке оба слова, обозначающие племена Израиля (*šēbet* и *maṯṯeh*), несмотря на разную этимологию, обладают примерно одинаковым спектром значений: «палка, жезл, племя». Оба эти термина в переводе Семидесяти передаются через слово φυλή — фила, «округ», «племя». Омонимия с на-

званием части тела («колено») возникает совершенно случайно лишь на слав. языке, где, впрочем, чаще всего используется выражение *племна йилевы*, реже — *колѣна* (см.: Быт 28. 14; 1 Пар 6. 57–81, а также в НЗ: Лк 2. 36, Деян 13. 21 и др.). В синодальном переводе выражение «колена Израилевы» преобладает, хотя встречается и выражение «племена сынов Израилевых» (Числ 32. 28).

**Имена К. И.** Библия возводит каждое из К. И. к одному из сыновей Иакова (Израиля). Имя пред-



(Исх 28. 21; 39. 14). Моисей кладет перед *ковчегом завета* 12 жезлов, на которых также написаны имена 12 К. И. (Числ 17. 2, 6).

В последующих книгах ВЗ число 12 применительно к К. И. тоже используется, хотя и реже. В Книге Судей Израилевых возможным намеком на 12 К. И. является Суд 19. 29. В 3 Цар 11. 30–32 рассказывается, как прор. Ахия предсказал Иеровоаму распад Соломонова царства: Ахия разрывает свою одежду на 12 частей и 10 из них дает Иеровоаму в знак того, что 10 из 12 К. И. отпадут от династии Соломона и подпадут под власть Иеровоама (т. е. войдут в сев. Изра-

Прор. Моисей и первосвящ. Аарон перед ковчегом Завета. Миниатюра из Оксфордских Библии. XIII в. (Ath. Vatop. 602. Fol. 68)

ильское царство). В 3 Цар 18. 31 Илия для сооружения жертвенника берет «двенадцать камней, по числу колен сынов

Иакова». В пророческих книгах представление о 12 К. И. встречается лишь в Иез 47–48, где описывается грядущий раздел земли обетованной между К. И. (см.: Иез 47. 13).

В лит-ре эллинистическо-рим. эпохи (напр., в «Письме Аристея» — *Epistula pseudo-Aristeae*. 46–50 // ОТР. 1985. Vol. 2. P. 16), в позднейшей евр. традиции, в НЗ (Мф 19. 28; Лк 22. 30; Деян 26. 7; Иак 1. 1; Откр 21. 12) народ Израиля мыслится как единение 12 К. И., несмотря на то что в реальности большая часть К. И. к этому времени уже прекратила свое существование. Следует отметить, что мотив разделения народа (или страны) на 12 племен (или областей) встречается в Библии не только по отношению к народу Израиля: 12 сыновей Измаила становятся родоначальниками 12 племен измаильян (Быт 17. 20, 25. 13–16); 12 сыновей Нахора становятся прародителями арамеев (Быт 22. 20–24). Соломон делит Израиль на 12 округов и ставит над ними 12 «приставников» (3 Цар 4. 7–19). В Нав 15 города Иудеи распределены по 12 спискам (в МТ — 11, т. к. один из списков случайно пропущен); каждому списку соответствует один из 12 районов Иудеи.

Иеровоаму в знак того, что 10 из 12 К. И. отпадут от династии Соломона и подпадут под власть Иеровоама (т. е. войдут в сев. Израильское царство). В 3 Цар 18. 31 Илия для сооружения жертвенника берет «двенадцать камней, по числу колен сыновей Иакова». В пророческих книгах представление о 12 К. И. встречается лишь в Иез 47–48, где описывается грядущий раздел земли обетованной между К. И. (см.: Иез 47. 13).

В лит-ре эллинистическо-рим. эпохи (напр., в «Письме Аристея» — *Epistula pseudo-Aristeae*. 46–50 // ОТР. 1985. Vol. 2. P. 16), в позднейшей евр. традиции, в НЗ (Мф 19. 28; Лк 22. 30; Деян 26. 7; Иак 1. 1; Откр 21. 12) народ Израиля мыслится как единение 12 К. И., несмотря на то что в реальности большая часть К. И. к этому времени уже прекратила свое существование. Следует отметить, что мотив разделения народа (или страны) на 12 племен (или областей) встречается в Библии не только по отношению к народу Израиля: 12 сыновей Измаила становятся родоначальниками 12 племен измаильян (Быт 17. 20, 25. 13–16); 12 сыновей Нахора становятся прародителями арамеев (Быт 22. 20–24). Соломон делит Израиль на 12 округов и ставит над ними 12 «приставников» (3 Цар 4. 7–19). В Нав 15 города Иудеи распределены по 12 спискам (в МТ — 11, т. к. один из списков случайно пропущен); каждому списку соответствует один из 12 районов Иудеи.





Уже со времен Филона Александрийского (*Philo. De spec. leg.* 1. 87) и Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* III 186) 12 камней на нагруднике первосвященника (а тем самым и 12 К. И.) сопоставлялись с 12 месяцами и 12 знаками зодиака. Это соотношение получает широкое распространение в позднейшей еврейской мистике. В библиистике XIX–XX вв. высказывалось мнение, что соотношение К. И. со знаками зодиака не является домыслом позднейших интерпретаторов, оно реально существовало уже в глубокой древности и, в частности, повлияло на образность Быт 49 (*Zimmern.* 1892; *Jeremias.* 1906. S. 395–400). Эта гипотеза не получила поддержки в совр. библейской науке.

Ф. Кросс и Д. Фридман (*Cross, Freedman.* 1975. P. 81–82, not. 26) указывают, в частности, на анахроничность такого предположения, поскольку развитая концепция зодиака с его 12 знаками появляется на Ближ. Востоке не ранее персид. периода.

**Списки К. И. в Библии.** В ветхозаветных исторических повествованиях часто фигурируют 13 К. И.



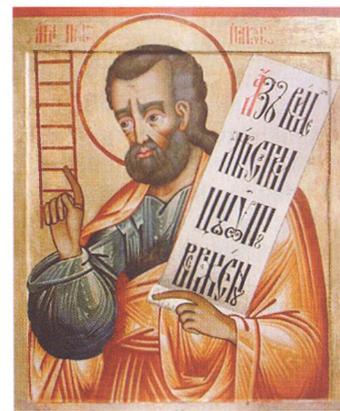
Праотец Иосиф.  
Икона. Нач. XXI в.  
Иконописец М. Коваль  
(частное собрание)

(11 — восходящих непосредственно к сыновьям Иакова и 2 — к сыновьям Иосифа). Однако при перечислении К. И. их количество тем или иным образом сводится к 12. Списки К. И. в Библии подразделяются на 2 основных типа. В списках 1-го типа число К. И. сводится к 12 за счет того, что Ефрем и Манассия считаются одним коленом (коленом Иосифа). Это имеет место прежде всего в генеалогических контекстах

(Быт 46. 8–27; Исх 1. 1–5; 1 Пар 2. 1; см. также Быт 49. 1–28; Втор 27. 12–13; Иез 48. 31–34). В списках 2-го типа Ефрем и Манассия считаются 2 разными коленами, зато племя Левия стоит особняком (ввиду особого предназначения левитов) и не входит в число колен. Так, в Числ 2 названо 12 колен, к-рые 4 станами (по 3 колена в стане) окружают скинию — но левиты дежурят непосредственно при скинии и поэтому «не вошли в исчисление вместе с сынами Израиля, как повелел Господь Моисею» (Числ 2. 33). В Числ 26. 1–51 приводятся одно за другим 12 стереотипных описаний того, как были исчислены (т. е. переписаны) 12 К. И., но без левитов, которые проходили перепись отдельно и «не были исчислены вместе с сынами Израилевыми, потому что не дано им удела среди сынов Израилевых» (Числ 26. 62). Ср. также: Нав 15–19 (раздел земли между 12 К. И., при котором племя Левия не получает «удела», т. к. «Господь, Бог Израилев, Сам есть удел их» — Нав 13. 33); Числ 34. 19–28 (назначаются представители 12 К. И., которые будут делить завоеванную землю на 12 племенных «уделов», но левиты не имеют своего представителя, потому что им не положено своего «удела»); Нав 21 (12 К. И., получивших свои 12 «уделов», выделяют города и пастбища для левитов).

Порядок перечисления К. И. в Библии неодинаков: иногда он отражает генеалогию, в этом случае К. И., как правило, сгруппированы «по матерям» (т. е. по т. н. матриологическому принципу), начиная со старших детей старшей жены (1 Пар 2. 1–2 и др.), или же в обратном порядке (Быт 46. 8–27). Иногда порядок упоминания К. И. отражает, как кажется, порядок их расселения в Палестине, с юга на север (Числ 34. 19–28; Втор 33). В остальных книгах порядок упоминания К. И. в тексте труднообъясним (напр., Втор 27. 12–13).

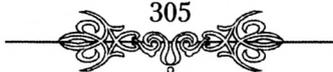
Неоднократно высказывалось предположение, будто состав списков К. И. и порядков упоминания колен в этих списках могут быть использованы для относительной датировки самих списков. Так, М. Нот (*Нот.* 2014. С. 104) считает, что тексты, в к-рых левиты упоминаются как одно из К. И. (а Ефрем и Манассия соответственно представляют собой единое колено), являются более ранними,



Прав. Иаков.  
Икона. 1-я четв. XVIII в.  
(иконостас ц. Преображения  
Господня в Кизжах)

чем тексты, в к-рых левиты не включены в число К. И. (а Ефрем и Манассия соответственно предстают как 2 колена). Однако справедливость такого предположения не очевидна (см. ниже в разд. «Критика гипотезы древнеизраильской амфиктионии»). Скорее всего в каждом случае решающую роль играет контекст: в генеалогии нельзя было исключить колено Левия, а в географическом описании невозможно было объединить такие обширные по занимаемой территории племена, как Ефрема и Манассии.

**К. И. и география Палестины.** Существует определенная зависимость между перечислением имен сыновей Иакова по матриологическому принципу и местоположением территории, к-рую Библия отводит потомкам этих сыновей. Старшие дети Лии — Рувим, Симеон, Левий и Иуда. Племена Рувима, Симеона и Иуды, согласно Книге Иисуса Навина, должны населять Юж. Палестину. В эпоху израильской и иудейской монархий (первые столетия I тыс. до Р. Х.) племя Иуды образует юж. Иудейское царство со столицей в Иерусалиме. Хотя племени Левиину, согласно Книге Иисуса Навина, отводятся города в самых разных частях Палестины, исторически левиты также связаны больше всего с Иерусалимом и иерусалимским культом. Племена родных детей Рахили — 2 Иосифова племени (Ефрем и Манассия) и племя Вениаминово населяют Центр. Палестину и образуют костяк сев. Израильского царства. Племена младших детей Лии — Иссахара и Завулону — населяют Юж. Галилею. Племена детей Валлы, служанки Рахили, — Дан





и Неффалим — живут в Сев. Галилее. Племена детей Зелфы, служанки Лии, — Гад и Асир — заняли периферийные территории Заиорданья и средиземноморского побережья. В первые столетия I тыс. до Р. Х. земли Гада являются спорными между Моавом и Израилем, а территория, отведенная в Книге Иисуса Навина племени Асира, находится под контролем Финикии.

Такая связь между генеалогией и географией не случайна. Следует помнить, что в архаическом мировосприятии, отразившемся в ВЗ, «генеалогии» играют роль своего рода кода для описания дружественных и враждебных отношений между племенами и народами (это особенно хорошо видно в генеалогиях первых глав книг Паралипоменон). Поэтому, по мнению ряда историков (в частности, Нота), группировка племен по матриологическому принципу может отражать существование между ними неких локальных союзов. Не исключено также, что соперничество Лии и Рахили отражает соперничество между Южным (Иуда) и Северным царствами (Ефрем, Манассия).

Однако нередко попытки библеистов прочесть повествования о предках К. И. как прямое отражение истории соответствующих племен выглядят натянуто и игнорируют природу библейского повествования. Так, согласно кн. Бытие, из всех сыновей Иакова лишь один — Вениамин родился в Палестине (остальные — в Сев. Месопотамии). Г. Гункель предполагает, что этот рассказ «может отражать тот факт, что племя Вениамина возникло лишь после поселения Израиля в Ханаане» (*Gunkel*. 1997. P. 323). Столь прямолинейное «декодирование семейной саги» вызывает справедливую критику Нота (*Not*. 2014. С. 93. Примеч. 140). Впрочем, следует сказать, что спорные интерпретации такого рода можно встретить и у самого Нота.

**Гипотеза о древнеизраильской амфиктионии.** В 1930 г. Нот предложил модель древнеизраильского общества, согласно к-рой союз 12 К. И. следует рассматривать как прямой аналог амфиктионий Др. Греции (*Noth*. 1930). Гипотеза о «древнеизраильской амфиктионии» оказала огромное влияние на библеистику сер. XX в. и легла в основу итоговой «Истории древнего Израиля» Нота. Греч. амфиктиония представляла

собой союз городов или племен, объединившихся вокруг общего святилища. Ее классическим примером служит Дельфийская амфиктиония — союз 12 греч. племен для поддержания и защиты храма Деметры в Фермопилах и храма Аполлона в Дельфах. Состав Дельфийской амфиктионии менялся, но неизменным оставалось число членов — 12. Известна также лига 12 ионийских городов на греч. побережье М. Азии, культовым центром ионийской лиги было святилище Посейдона на мысе Микале.

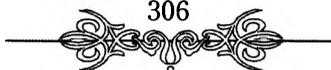
По мнению Нота, как в случае греч. амфиктионий, так и в случае К. И., число 12 связано с числом месяцев в году и с необходимостью попеременно (каждый член союза — по месяцу) заботиться о центральном святилище. В обоих случаях состав союза может меняться, но сохраняется его численность — ровно 12 членов. Нот отвергает буквальное понимание библейского рассказа о происхождении К. и. от 12 сыновей одного человека — Иакова. Он считает, что ветхозаветная традиция права в том, что рассматривает К. И. как пришедшие в Палестину извне. Однако повествования Книги Иисуса Навина о завоевании Палестины в результате скоординированного действия всех К. И. под руководством единого лидера Нот считает позднейшей легендой. Согласно Ноту, союз 12 К. и. возникает уже на палестинской почве, более того — сами «колена» консолидировались в крепкие и сплоченные единства только в ходе заселения ими Палестины (*Not*. 2014. С. 70). История израильского народа как союза 12 К. И. начинается, по мнению Нота, с того периода, который обычно принято называть эпохой Судей.

Наиболее древней частью израильского союза племен, ядром буд. амфиктионии, Нот считал 6-членный союз Лииных племен: Рувима, Симеона, Левия, Иуды, Иссахара и Завуллона. Впосл. в Палестину переселяются племена Вениамина и Иосифа, разделив территорию Лииных племен на 2 не соприкасающиеся друг с другом области. Амфиктиония образовалась из Лииных и Рахилиных племен с присоединением 4 периферийных племен, к-рые вошли в амфиктионию, возведя свой род к сыновьям не Лии и не Рахили, а их служанок (Там же. С. 108–109).

Как и греч. амфиктионии, союз 12 К. И., по Ноту, объединен вокруг общего святилища ковчега завета, к-рый «странствовал» по Палестине, останавливаясь на более или менее продолжительное время то в одном, то в др. городе (Сихем, Вефиль, Галгал, Силом). Разные К. И. имели разные циклы преданий, которые в конце концов были объединены авторами Библии в одну Свящ. историю.

**Критика гипотезы древнеизраильской амфиктионии.** В сер. XX в. гипотеза о древнеизраильской амфиктионии была принята (почти что стала аксиомой) не только в нем. библейской науке, но даже в амер. школе У. Ф. Олбрайта и его учеников, к-рые в целом относились к немецкой школе Альта — Нота достаточно критически. Так, концепция древнеизраильской амфиктионии подробно излагается как исторический факт в «Истории Израиля» Дж. Брайта; правда, в отличие от Нота консервативный Брайт возводит начало амфиктионии к Синайскому завету (*Bright*. 1967. P. 145).

Однако постепенно стала звучать все более громкая и аргументированная критика концепции Нота. Беспристрастный анализ греч. материала показал, что главной чертой «священных союзов» Греции было наличие центрального святилища, между тем как число членов было не столь важно. Проводя аналогию между Др. Израилем и греч. амфиктиониями, Нот придал числу 12 слишком большое значение. Списки К. И., на которые опирается Нот, дошли до нас в составе тех книг Библии (Пятикнижие, Книга Иисуса Навина), позднее происхождение к-рых признавал и Нот. Э. Мейс и Н. П. Лемке, критикуя Нота (*Mayes A. D. H. Israel in the Period of the Judges*. L., 1974; *Idem*. 1985; *Idem*. 1992; *Lemche*. 1977; *Idem*. 1988), сомневаются в том, что хоть к.-н. из этих списков восходит к домонархическому периоду истории Израиля. Для Нота было принципиально важно деление списков К. И. на более ранние (где фигурирует колено Левия и колено Иосифа) и более поздние (где колено Левия отсутствует, а Ефрем и Манассия выступают как отдельные колена). Но Мейс полагает, что объединение колен Ефрема и Манассии в «дом Иосифа» относится лишь к эпохе израильской монархии, когда юг Израиля стал именоваться «домом Иуды», а север —





«домом Иосифа». Если это верно и все списки К. И. в Библии относятся к эпохе израильской монархии или к более позднему периоду, то нет оснований делить их на более ранние и более поздние.

Критики Нота подчеркивают также, что аргументы в пользу существования единого общеизраильского святилища в домонархический период крайне сомнительны. О «культовом центре амфикинии» ничего не говорится в древнейших законодательных текстах. Гипотеза Нота о том, что таким культовым центром был «странствующий», т. е. переносимый из города в город ковчег, не имеет аналогии в том самом греч. мире, параллель с к-рым искал Нот. Предполагаемая Нотом смена центральных святилищ амфикинии — перемещение ковчега завета из Сихема в Вефиль, из Вефиля в Галгал, из Галгала в Силом — не документирована в Библии и по сути представляет собой попытку свести в единую «псевдохронологическую» последовательность разные, не связанные друг с другом местные традиции, дошедшие до нас в составе Библии.

Поскольку Нот предлагает начать историю Израиля с эпохи Судей, его концепция должна быть проверена, прежде всего на материале Книги Судей Израилевых. Но в этой книге (в частности, в Суд 1 описания завоеваний Палестины отдельными К. И. во многом отличаются от описанной в Книге Иисуса Навина) перед нами скорее рассказы о разрозненных действиях отдельных племен и их локальных непостоянных объединений, а не единого постоянного 12-членного союза.

В одном из древнейших текстов Библии — песне *Деворы* (Суд 5) упоминаются 10 племен: Ефрем, Вениамин, Махир, Завулон, Иссахар, Рувим, Галаад, Дан, Асир, Неффалим. В этом списке по сравнению со стандартными перечнями отсутствуют Иуда, Симеон, Левий, Манассия и Гад. Напротив, Махир и Галаад, упоминаемые в песне *Деворы*, не входят в стандартные перечни К. И. Махир встречается в библейских генеалогиях как сын Манассии и отец Галаада (возможно, в песне *Деворы* он занимает место Манассии). Слово «Галаад» встречается в Библии кроме песни *Деворы* в 2 значениях: (1) территория Заиорданья, где обитают колена Манассии и Гада; (2) сын Махира,

прапродитель одного из родов, населявших землю Галаад. Очевидно, на момент написания песни *Деворы* система К. И. в том виде, в каком мы ее видим в др. текстах Библии, еще не сложилась.

Самым серьезным аргументом против концепции Нота является то, что в Книге Судей Израилевых отсутствуют упоминания о каком бы то ни было едином культовом центре «амфикинии». Единственный раздел, где израильтяне выступают все вместе (мн. считают этот текст поздним, девтерономическим, см. выше мнение Лемке), — это рассказ о войне сынов Израилевых против Гивы Вениаминовой (Суд 20). Но и в этом рассказе в качестве места, куда сыны Израилевы собираются для совместного предстояния «пред лицом Господа», фигурирует не один центр гипотетической амфикинии, а сразу 2 города: Массифа (Суд 20. 1; 21. 1) и Вефиль (Суд 20. 26 сл.; в синодальном переводе см. Суд 21. 2 (вместо Вефиля — ошибочно «дом Божий»)).

Для библеистики кон. XX — нач. XXI в. (в отличие от школы Нота) характерна трактовка 12 К. И. как исторического конструкта, возникшего в девтерономистской историографии в позднемонархическую или даже послецарскую эпоху (уже после того, как значительная часть К. И., в т. ч. все племена Сев. Израиля, сошли со сцены истории). Признается, что имена К. И., равно как и основные данные об их расселении и истории, восходят к реальным историческим фактам железного века (кон. II тыс. — 1-я пол. I тыс. до Р. Х.). Однако представление о союзе 12 К. И. не считается отражением какой бы то ни было исторической реальности — ни времен становления евр. народа, ни даже эпохи Судей. Тексты, в к-рых говорится не об отдельных коленах, а о совокупности 12 К. И., считаются поздними (см., напр., *Lemche*. 1988. P. 104–109; *Soggin A. An Introd. to the History of Israel and Judah*. L., 1993. P. 169–176; *Miller J. M., Hayes J. H. A History of Ancient Israel and Judah*. L., 2006<sup>2</sup>. P. 84–86).

М. Г. Селезнёв

В Новом Завете упоминания о 12 К. И. свидетельствуют об особой их роли в эсхатологической перспективе: они выступают собирательным образом всего Израиля в контексте восстановления народа Божия в конце времен.

В Евангелии от Матфея на вопрос ап. Петра о будущей награде, которая ожидает последователей за Господом, Спаситель дает обетование: «...истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии (*παλιγγενεσία*; вариант перевода: «новом творении»), когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19. 28; ср.: Лк 22. 30). В этом стихе, содержащем отчетливое символическое сопоставление 12 К. И. с 12 апостолами, может идти речь об обращении народа Израиля в последние времена и об апостольском управлении над ним, особенно если рассмотреть этот отрывок в контексте слов Мф 21. 43: «Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его». Эта интерпретация может быть основана на переводе греч. глагола *κρίνω* — «судить» как «управлять» (см., напр.: *Gundry R. H. Matthew, 8–20. Grand Rapids (Mich.)*, 1982. P. 392–394). Однако большая часть исследователей не принимают этого варианта перевода, считая его ошибочным (*Luz U., Koester H. Matthew, 8–20: A Comment. Minneapolis, 2001. P. 517; Bruner F. D. Matthew: A Comment. Grand Rapids (Mich.)*, 2004. Vol. 2: *The Churchbook: Matthew 13–28. P. 312*). 12 учеников Христа, представляющие истинный Израиль, окажутся праведными перед неверными сынами Израилевыми, представленными 12 К. И. При этом 12 апостолам право вершить суд над 12 К. И. делегируется Самим Сыном Божиим (*Hagner D. A. Matthew 14–28. Dallas, 2002. P. 565. (WBC; 33B)*). Схожий по структуре изложения отрывок Мф 25. 31–32 позволяет рассмотреть обетование Спасителя в более универсальной перспективе: роль учеников соответствует роли ангелов, а на месте 12 К. И. выступают уже «все народы» (*Luz U., Koester H. 2001. P. 517*). Тем самым упоминание 12 К. И. в этих стихах можно понимать в качестве выражения центральной роли Израиля в Божественном замысле (*Nolland J. Luke 18. 35–24. 53. Dallas, 1993. P. 1067*).

В словах ап. Иакова, брата Господня, призывавшего радоваться «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак 1. 1), упоминание о 12 К. И. можно понять как обращение





к т. н. диаспоре — т. е. к евреям, находившимся за пределами Палестины. Однако против такого истолкования свидетельствует содержание Послания, к-рое посвящено пониманию учения ап. Павла об оправдании (Иак 2. 14, 24), с которым его автор обращается прежде всего к христианам (Maurer. 1973. P. 251). Т. о., упоминание 12 К. И. можно понять в метафорическом смысле как указание на истинный Израиль, для к-рого лишь Царствие Небесное является настоящим домом, а земная жизнь — чужбиной, т. е. жизнью в «рассеянии» (Dibelius M., Greeven H. James: A Comment. on the Epistle of James. Phil., 1976. P. 66).

В Откр 7. 4–8 сказано о том, что в контексте грозных событий последних времен Бог изберет и сохранит 12 тыс. «запечатленных» из каждого К. И. Нек-рые авторы считают, что эта картина в своей основе является традиционным для евр. апокалиптики изображением воинов из числа народа Божия, приготовленных к мессианской войне (ср.: Числ 1. 16 сл.— Bauckham. 2008. P. 166; др. авторы считают это предположение сомнительным, полагая, что здесь речь идет об эсхатологическом восстановлении всего Израиля — Aune D. E. Revelation 6–16. Nashville, 1998. P. 436. (WBC; 52B)). В Откр 7. 9–15 ап. Иоанн в контексте изображения множества мучеников из всех народов придает этой картине «запечатленных» из 12 К. И. христ. интерпретацию, переосмысляя ее как видение нового народа Божия, составленного как из язычников, так и из евреев (ап. Павел, когда говорит о спасении всего Израиля (Рим 11. 7, 26–27), не использует образ 12 К. И., предпочитая говорить о спасении остатка из его числа) (Maurer. 1973. P. 250). Возможно, что упоминание о 140 тыс. праведников из евр. народа имеет отношение к новой общине апокалиптических времен, состоящей как из евреев, так и из всех народов, тем более что дальше, в Откр 7. 9, отмечается «великое множество людей... из всех племен и колен, и народов и языков», прославляющих Божественного Агнца перед престолом (в близком по смыслу стихе из Откр 5. 9 речь идет об искупленных Кровию Агнца избранных «из всякого колена, и языка, и народа, и племени»). В любом случае среди авторов совр. комментариев не наблюдается кон-

сенса относительно истолкования образа 140 тыс. «запечатленных» из К. И. (подробный обзор всех т. зр. и аргументацию см.: Aune D. E. Revelation 6–16. P. 440–443).

Порядок перечисления 12 К. И. в Откр 7. 4–8 является уникальным и имеет ряд существенных отличий от др. вариантов, представленных в Библии: колено Иуды стоит на 1-м месте, это, по всей видимости, отражает его мессианскую значимость как в еврейской, так и в христианской традиции (Bauckham. 2008. P. 171; Smith Ch. R. The Tribes of Revelation 7 and the Literary



Прор. Моисей, иссекающий воду, и начальники колен Израилевых. Ростись синагоги в Дура-Европос (Сирия). Ок. 250 г. (Национальный музей в Дамаске)

Competence of John the Seer // The Evangelical Theol. Society. June 1995. Vol. 38/2. P. 215). С одной стороны, отсутствие в этом списке Дана может указывать на то, что представление о происхождении антихриста из этого колена существовало достаточно рано (Ibid. P. 217; см., напр.: Iren. Adv. haer. V 30. 2). Кроме того, отрицательные коннотации с образом колена Дана в последние времена обнаруживаются и в межзаветной лит-ре (Test. XII Patr. VII 5. 4–6). С др. стороны, эта концепция не совсем убедительно соотносится с образом антихриста как воплощения имперской власти Рима, представленного в Откровении (Bauckham. 2008. P. 162). По мнению Р. Бокема, колено Дана здесь замещено коленом Манассии (обычно представленное через одно колено — Ефремово), чтобы достичь символического числа 12. При этом уникальность этого списка состоит в том, что вместо колена Ефрема рядом с Манассией упоминается колено Иосифа, и это противоречит всей нормативной иудейской традиции (Ibid. P. 171). Предположительно такие параллели основываются не

столько на близости названных двух К. И. только в одном ветхозаветном списке (Числ 1. 32), сколько на свидетельстве Иез 37. 16, 19, где имя Ефрема толкуется пророком через имя Иосифа (Bauckham. 2008. P. 172).

Врата нового Иерусалима содержат надписания имен 12 К. И. (Откр 21. 12) — этот образ основан на видении эсхатологического Иерусалима в ВЗ (Иез 48. 30–35), правда без указания конкретных имен сыновей Израиля. Это описание можно понять как в качестве наглядного продолжения одного из центральных направлений евр. эсхатологии — восстановления 12 К. И. в последние времена (Aune D. E. Revelation

17–22. Nashville, 1998. P. 1155), так и в переносном смысле: как собирательный образ нового на-

рода Божия, в к-ром ветхозаветные ожидания обрели свое исполнение (Maurer. 1973. P. 250).

**К. И. в апокрифах и псевдоэпиграфах. Ветхозаветные.** Большая часть этих источников говорит об особой роли К. И. в перспективе Божественного замысла, подразумевающего будущее восстановление 12 К. И. в последние времена. Список К. И. в Библии, организованный по ярко выраженному матриологическому принципу (т. е. в порядке рождения сыновей Иакова от матерей), по-разному воспроизводится в апокрифических текстах. В Быт 35. 23–26 вначале идут сыновья Лии, потом — Рахили, далее — их служанок, Валлы и Зелфы. Этот список, отдающий первенство сыновьям жен перед сыновьями служанок, воспроизводится в «Книге Юбилеев» (Liber Jubilaeorum. 32. 22) и в приписываемой Филону Александрийскому «Книге библейских древностей» (Ps.-Philo. Bibl. Antiq. 8. 6). В Быт 46. 8–27 К. И. расположены по хронологии рождения: вначале идут сыновья Лии, затем Зелфы, Рахили и ее служанки Валлы. Этот порядок представлен в кн. «Иудейские древ-





Символическое изображение  
колен Израилевых.  
Мозаика в синагоге в Гиват Мордехай  
в Иерусалиме. XX в.

лен, превосходит совершенное 10 коленами, «ибо те первые колена были вовлечены в грех своими царями, эти же два увлекли и вынудили ко греху своих царей» (Арос. Вар. 1. 2–3 – *Stone M. E., Henze M. 4 Ezra and 2 Baruch. Minneapolis, 2013. P. 83*). Из дальнейшего повествования становится ясно, что под 10 К. И. подразумеваются 9,5 колена (*Ibid. 62. 5; 77. 19; 78. 1*), а под 2,5 коленами имеются в виду колена Рувима, Гада и половине представителей из колена Манассии (ОТР. Vol. 1. P. 621). Упоминание о 9,5 колена содержится в отдельных рукописях «Апокалипсиса Ездры» (3 Ездр (4 Ездры в зап. традиции) 13. 42 – *Stone M. E., Henze M. 4 Ezra and 2 Baruch. Minneapolis, 2013. P. 75*) близкого по содержанию к этому источнику.

В «Сивиллиных книгах» присутствует апокалиптическое описание некоего страшного народа, состоявшего из представителей 10 колен; этот народ уготовит смерть язычникам в последние времена (Sib. II 170). В 3 Ездр 13. 40 в описании апокалиптической войны упоминается «мирное» сообщество из 10 (или 9,5) оставшихся колен, которое собрано Самим Божественным Сыном (3 Ездр 13. 33 сл.); входившие в это сообщество противопоставляются остальным народам, которые будут истреблены. Ожидание того, что 10 К. И. специально вернуться, чтобы принять участие в мессианской войне, находит отражение в гимнах христ. латинского поэта III в. Коммодиана (*Commod. Carmen apol. 941–986*).

Образ народа Израиля, организованного в военном лагере в пустыне в соответствии с предводителями 12 К. И. для захвата земли обетован-

ной, становится моделью для апокалиптической картины в текстах кумран. общины, в соответствии с к-рой он должен вернуться из пустыни, чтобы вновь захватить обетованную землю в мессианском сражении (1QM 1. 2–3 – *The Dead Sea Scrolls: Study ed. / Ed. F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden etc., 1999. P. 114–118*).

**Новозаветные.** В «Протоевангелии Иакова» встречается упоминание «Сказания о 12 коленах Израилевых», к к-рому обращается прав. Иоаким, чтобы прояснить свое родословие (Protev. Jac. I 1, 3). Учтывая не совсем нормативный синтаксис этого отрывка в оригинальном тексте, нек-рые авторы считают упоминание этой книги позднейшей глоссой (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 1. Pt. 2. P. 28).

Тема эсхатологического суда над 12 К. И. возникает в апокрифе «Молитва Пилата и учение», который является дополнением к «Актам Пилата» (Anaphora Pilati et Paradosis – CANT, N 66), где говорится о том, что Пилат, после того как совершил молитву Господу, услышал ответ с небес: «И ты сам будешь моим свидетелем в Мое Второе пришествие, когда я буду судить двенадцать колен Израилевых и тех, кто не исповедал имени Моего» (Anaphora Pilati et Paradosis. 10 // Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. 1975. Vol. 3. P. 122). В апокрифе «Послание апостолов» II в. (Ер. apost. – CANT, N 22) Господь повелевает апостолам «идти и проповедовать двенадцати коленам Израиля» (Ер. apost. 30 // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 267).

Различного рода аллюзии на слова Мф 19. 28 встречаются также и в др. новозаветных апокрифах, напр., в «Повествование Иосифа Ариматейского» (Narratio Iosephi de Arimathaea. 3 – CANT, N 76; Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. 1975. Vol. 1. Pt. 2. P. 398) и в «Актах ап. Фомы» (Acta Thomae. 80 – CANT, N 245; New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 371).

**В раннехристианской экзегезе.** В Послании св. Климента Римского поставление апостолов и др. служителей Церкви Христовой сравнивается с поставлением Моисеем на служение начальников 12 К. И. для

ности» Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq. II 7. 4 [177–183]*) и в «Библейских древностях, Псевдо-Филона (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq. 8. 11–14*). Существуют и модифицированные списки: в кумран. тексте 11 QT 24. 10–16 колена по линии служанок (Зелфы и Валлы) меняются местами, а на 1-м месте стоят колена Левия и Иуды. Др. вариант списка, не имеющий параллели в Библии, обнаруживается также у этих авторов (*Bibl. Antiq. (25. 4; 25. 9–13)*) и в «Книге Юбилеев» (34. 30)), этому же порядку следует список 12 К. И. в «Завещании двенадцати патриархов». У Псевдо-Филона присутствуют 5 вариантов списков К. И. и только в одном из них не упоминаются колена Дана и Неффалима (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq. 25. 4–5*), а в др. варианте – Симеона (*Ibid. 25. 9–13*).

В ветхозаветном апокрифе «Завещание 12 патриархов» символами К. И. являются олени: 9 из них «были рассеяны по всей земле, трое же спаслись, но на следующий день и они были рассеяны» (*Test. XII Patr. XI 19. 1*). Деление К. И. на 9 и 3 не свойственно библейскому преданию, где обычно К. И. делят на 10 и 2 (см., напр.: 3 Цар 12. 21). В др. апокрифических текстах это деление иногда приобретает форму 9,5 и 2,5 колена. Далее в «Завещании 12 патриархов» со ссылкой на слова прав. Еноха дается мессианское обетование о том, что все колена впадут в блуд и только в одном уделе возникнет храм Божий, где соберутся 12 колен и все народы до той поры, когда пошлет Всевышний спасение через Своего единокровного пророка (*Test. XII Patr. 9. 2 // ОТР. Vol. 1. P. 827*).

В апокалиптическом видении «Завещание Авраама» (*Testamentum Abrahae – CANT, N 88*) речь идет о 3-этапном характере всеобщего суда и говорится о том, что во Втором пришествии 12 К. И. будут судить «всякое дыхание» (13. 6 – *Allison D. C., Jr. Testament of Abraham. V., 2003. P. 274*). Мн. исследователи полагают, что это представление, как и вся 13-я глава «Завещание Авраама» в целом, имеют христ. происхождение (*Ibid. P. 276–279*).

В сир. «Апокалипсисе Варуха» (кон. I в. по Р. X.; Арос. Вар. – CANT, N 233) особым образом отмечается преступление двух К. И.: зло, совершенное представителями этих ко-





предотвращения распрей в народе (Числ 12. 7 — *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 42–43). Сопоставление 12 К. И. с благовестниками, которым Господь дал власть проповедовать Евангелие, встречается и в Послании ап. Варнавы при истолковании Числ 19. 2–9 (*Barnaba.* Ep. 8. 2–3). Более пространные аллюзии на число 12 К. И., свидетельствующие об их метафорическом понимании, встречаются в «Пастыре» Ермы в видении 12 гор, к-рые указывают на 12 племен, населяющих весь мир; среди них был проповедан Сын Божий через апостолов (*Herm. Pastor.* III 9. 1 [92. 2]). Мн. отцы Церкви специально отмечают разделение колена Иосифа на 2, в результате К. И. стало 13. В этом событии они видели промыслительное указание на последующее избрание ап. Павла 13-м апостолом (*Hipp. De bened. Is. et Jac.* 48. 9–50. 4; *Ambros. Mediol. De patriarch.* 1.2.125.11). Представленные в Откр 7. 5–8 12 К. И. символически истолковываются свт. Андреем Кесарийским в качестве указания на прославившихся различными добродетелями христ. праведников, при этом число 12 указывает на поставленных 12 апостолов, с чьей помощью спасаются находящиеся в земном рассеянии иудеи (*Andr. Caes.* Apos. 7. 19 (7. 5–8)).

**А. Е. Петров**

Лит.: *Zimmern H.* Der Jakobssagen und der Tierkreis // ZA. 1892. Bd. 7. S. 161–172; *Jeremias A.* Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Lpz., 1906<sup>2</sup>; *Gunkel H.* Genesis. Gött., 1901 (англ. пер.: *Gunkel H.* Genesis. Macon (GA), 1997); *Noth M.* Das System der zwölf Stämme Israels. Stuttg., 1930; *idem.* Geschichte Israels. Gött., 1950 (рус. пер.: *Ном М.* История древнего Израиля. М., 2014); *Zobel H. J.* Stammespruch und Geschichte. B., 1965; *Bright J.* A History of Israel. L., 1967<sup>4</sup>; *Maurer Ch.* φολῆ // TDNT. 1973. Vol. 9. P. 245–251; *Weippert H.* Das geographische System der Stämme Israels // VT. 1973. Vol. 23. P. 76–89; *Cross F. M., Freedman D. N.* Studies in Ancient Yahwistic Poetry. Missoula (Mont.), 1975; *Geus C. H. J., de.* The Tribes of Israel: An Investigation into Some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis. Assen, 1976; *Bachli O.* Amphiktyonie im Alten Testament. Basel, 1977; *Lemche N. P.* The Greek «Amphictyony» — Could it be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges? // JSOT. 1977. Vol. 4. P. 48–59; *idem.* Ancient Israel: A New History of Israelite Society. Sheffield, 1988; *Gottwald N. K.* The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE. Maryknoll (N. Y.), 1979; *Mayes A. D. H.* Judges. Sheffield. 1985; *idem.* Amphictyony // ABD. 1992. Vol. 1. P. 212–216; *Kallai Z.* The Twelve-Tribe Systems of Israel // VT. 1997. Vol. 47. N 1. P. 53–90; *Lyman S. M.* The Lost Tribes of Israel as a Problem in History and Sociology //

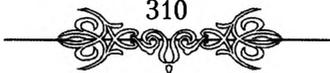
International J. of Politics, Culture and Society. 1998. Vol. 12. N 1. P. 7–42; *Brett M. G.* Israel's Indigenous Origins: Cultural Hybridity and the Formation of Israelite Ethnicity // Biblical Interpretation. Leiden, 2003. Vol. 11. N 3. P. 400–412; *Bauckham R.* The List of the Tribes of Israel in Revelation 7 // *Idem.* The Jewish World around the New Testament. Tüb., 2008. P. 161–173; *Spronk K.* The Book of Judges as Late Construct // *Historiography and Identity (Re)formation in Second Temple Historiographical Literature* / Ed. L. Jonker. N. Y.; L., 2010. P. 15–28.

**КОЛЕНДА** Гавриил (мирское имя Георгий; ок. 1606, Вильно — 11.02.1674, Супрасль, совр. Подляское воеводство, Польша), униат. митр. Киевский и Галицкий, архиеп. Полоцкий. Происходил из старинного белорусско-литов. шляхетского рода. Род. в семье виленского писаря Ивана. В 1625 г. поступил в новициат ордена *василиан* в Бытеньский монастырь (ныне дер. Бытень Ивацевичского р-на Брестской обл., Белоруссия). В 1627–1630 гг. изучал теологию в папской миссионерской коллегии в г. Браунсберг (ныне Бранево Варминьско-Мазурского воеводства, Польша), в 1630–1633 гг. продолжил учебу в Виленской папской коллегии. 28 марта 1633 г. униат. Киевский митр. Иосиф Рутский рукоположил его во пресвитера, в том же году К. был направлен в Венский ун-т для изучения логики и философии, по окончании обучения в 1636 г. он был принят в Греческую коллегию свт. Афанасия в Риме. Окончив учебу, в нояб. 1639 г. уехал из Рима в Литву. В 1640 г. получил назначение на должность настоятеля Березвечского мон-ря в Полоцком архиеп-стве. Являлся помощником униат. Киевского митр. *Антония (Селявы)*, от к-рого в 1652 г. получил в управление Полоцкое архиеп-ство, став его *коадьютором*. После смерти в 1653 г. Пинского еп. Пахомия Войно-Оранского, являвшегося коадьютором униат. Киевской митрополии, К. получил во временное управление Пинскую епархию и был рукоположен во епископа Мстиславского, а также назначен архимандритом *Лещинского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря* под Пинском.

В связи с началом русско-польск. войны 1654–1667 гг. и входом рус. войск в Литву митр. Антоний бежал из Вильно и в нач. 1655 г. в Новогрудке выпустил грамоту, в к-рой поручил К. провести ревизию «во-

лынских и украинских церквей», назначив его администратором Киевской митрополии. В том же году, после смерти митр. Антония, польский кор. *Ян II Казимир* утвердил К. администратором имений Киевской митрополии, администратором Полоцкого архиеп-ства, а также архимандритом *супрасльского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. В условиях войны К. был вынужден покинуть Полоцк, поселившись в Супрасльском мон-ре, и не мог созвать Собор для избрания нового первоиерарха униат. Церкви Речи Посполитой. Продолжая политику униатских митрополитов по установлению контроля за орденом василиан, К. добился в 1661 г. своего избрания протоархимандритом ордена, с чем не согласилась часть василиан, избравших протоархимандритом Холмского еп. Иакова Сушу.

По окончании активных боевых действий, 22 апр. 1665 г. папа Римский *Александр VII* утвердил К. униатским митрополитом Киевским и Галицким, архиепископом Полоцким, однако королевское утверждение К. в статусе митрополита стало возможным только в 1667 г., после заключения Андрусовского перемирия и прекращения русско-польск. войны. Тяжелое положение василианских мон-рей на западнорусских землях Речи Посполитой после войны с Московским гос-вом заставило монахов согласиться на то, чтобы митрополит управлял орденом, и в 1667 г. конгрегация ордена признала К. протоархимандритом белорусско-литов. провинции василиан. К. активно занимался восстановлением пострадавших во время войны униат. церквей, мон-рей и новициатов в Полоцком архиеп-стве. В 1669 г. по ходатайству митрополита польский кор. Михаил Корибут-Вишневецкий наделил униат. духовенство правами, равными с лат. клириками, а также предоставил К. право заседать в сенате, к-рым тот ни разу не воспользовался. В 1671 г. на Новогрудской конгрегации василиан К. вступил в конфликт с Брестским еп. Бенедиктом Терлецким и Пинским еп. Маркианом Белозором, от к-рых митрополит пытался добиться отказа владеть мон-рями-архимандриями, пожалованными им королем в качестве бенефиция. Однако епископы покинули заседание конгрегации, отказавшись подчиняться К.,





а его жалоба папе Римскому Клименту X на непослушание епископов митрополиту осталась неудовлетворенной. 1 июня 1673 г. по просьбе К. папа Климент X утвердил коадьютором Киевской митрополии Витебского еп. Киприана Жоховского. К. скончался в Супрасльском мон-ре, погребен в кафедральном митрополичьем соборе Св. Софии в Полоцке.

Лит.: Сапунов А. П. Исторические судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до пол. XIX в. Витебск, 1889; АСЗР. 1874. Т. 10. С. 47; АВАК. 1899. Т. 20. С. 368; Prashko I. De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante, an. 1655–1665: Diss. / Pont. Inst. Orientalium. R., 1944; Welyky A. Epistolae metropolitaram Kioviensium Catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637–1674). R., 1956. P. 303–324. (Analecta OSBM. Ser. 2; 2).

В. Г. Лидгайко

**КОЛЕНКОВСКИЙ** (Колинковский) **ВО ИМЯ СЯТОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Черновицкой и Буковинской епархии Украинской Православной Церкви (УПЦ)), находится в с. Коленковцы Хотинского р-на Черновицкой обл. (Украина). К. м. был заложен 21 авг. 1997 г. митр. Кишинёвским и всея Молдовы Владимиром (Кантаряном) и архиеп. Черновицким и Буковинским Онуфрием (Березовским). Главным ктиторм обители стал митр. Владимир, уроженец с. Коленковцы. Первоначально богослужение в К. м. ежедневно совершала братия Вознесения Господня монастыря с. Банчены Герцаевского р-на Черновицкой обл. К сент. 2014 г. на территории К. м. находились храм во имя равноап. кн. Владимира (1997–2004), братский корпус с домовою церковью, хозяйственные помещения. Обитель владеет 1,71 га пахотной земли. 25 апр. 2013 г. решением Синода УПЦ наместником К. м. был назначен игум. Паисий (Зелинский) с возведением в сан архимандрита. В обители проживает неск. насельников. Арх.: ЦНЦ.

**КОЛЕТТА** [Колетта из Корби; Колетта Буале, Буайе; лат. Coleta; франц. Colette de Corbie, Colette Voillet, Boyllet] (13.01.1381, Корби, Пикардия — 6.03.1447, Гент (совр. Бельгия)), католич. св. (пам. 6 марта), реформировавшая жен. орден *кларисс*. Отец К., Робер Буале, был столяром в аббатстве Корби. Мать,

Маргарита Муайон, долгое время оставалась бесплодной; К. род. по молитвам к свт. *Николаю*, еп. Мирликийскому, в честь к-рого и была названа (Колетта — уменьшитель-



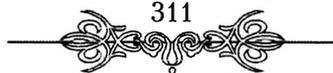
Католич. св. Колетта, с житием.  
Икона. XXI в.  
(аббатство Корби, Франция)

ное от Николетта). С раннего детства отличалась набожностью: ежедневно не меньше часа молилась, довольствовалась скудной пищей и часто, отказавшись от еды, отдавала ее нищим. В 8 лет узнала об ордене *францисканцев*, их образе жизни и принципе абсолютной бедности. Решив посвятить свою жизнь монашескому служению, девочка по ночам посещала пришедший в упадок мон-рь в Корби, где усердно молилась. Поначалу отец был недоволен поведением дочери, опасаясь, что подобные бдения могут повредить ее здоровью, но, видя упорство девочки, обустроил в доме место для молитвы. По рассказам современников, собранным в ходе процесса *канонизации*, по молитве К., обращенной к Пресв. Богородице, совершались чудеса (исцелился отец, тяжело поранивший руку; устыдился юноша, задумавший совратить К. в церкви, а она утратила внешнюю привлекательность). Своей благочестивой жизнью и усердной молитвой девушка привлекала к себе внимание мн. людей: даже взрослые женщины прислушивались к ее словам, после разговора с К. нек-рые удалялись в мон-рь, остальные старались в мирской жизни следовать Христовым заповедям. Обеспокоенный ростом популярности К. Жан де Буаси, еп. Амьена, побеседовал с ней и

засвидетельствовал чистоту ее веры. После смерти родителей опекуном К. стал Рауль де Руа, аббат Корби, к-рый настаивал на браке девушки с достойным человеком. Но, видя упорство К. (она отвергла всех женихов), аббат все-таки позволил ей вести монашеский образ жизни.

Решив, что ни один из жен. монашеских орденов не соответствовал ее идеалам бедности и сострадания, К. сначала примкнула к *бегинкам*, потом подвизалась у бенедиктинок, опекавших госпиталь в Корби, а затем удалась в обитель Сен-Жан-Батист-дю-Монсель на юге Пикардии, принадлежавшую францисканскому ордену *кларисс*. Считая себя недостойной стать монахиней, она долгое время была в мон-ре служанкой. Затем, сочтя дисциплину ордена недостаточно строгой, девушка вернулась в Корби, где познакомилась с Жаном Пине, монахом-францисканцем из Артуа. Он был сторонником более строгого соблюдения орденских предписаний и предложил К. удалиться в затвор в соответствии с первоначальным уставом католической св. Клары Ассизской. Девушка получила согласие опекуна и в 1402 г. поселилась в келье при приходской церкви Сент-Эльен в Корби: она спала на виноградных лозах, положив под голову кусок дерева, носила вериги в виде 2 тяжелых железных цепей, в течение дня ела только немного овощей и кусок хлеба. По свидетельству современников, в этот период у К. начались видения, к-рые укрепили ее в намерении провести реформу всех 3 ветвей францисканского ордена (согласно Житию, К. узрела большое дерево с зелеными и желтыми, как золото, листьями, а вокруг него множество маленьких кустарников; ей было сказано, что большое древо — это она сама, а кустарники — души, к-рые она спасет).

В 1406 г. авиньонский антипапа *Бенедикт XIII* дозволил К. основать реформированную обитель в одном из еп-ств (Амьен, Нуайон или Париж) (*Bullarium franciscanum: Romanorum pontificum constitutiones, epistulas ac diplomata* / Ed. G. G. Sbaraglia, C. Eubel. R., 1904. Т. 7. P. 342–343). В том же году при помощи францисканца Анри де Бома (впсл. он стал ее исповедником) и гр. Бланш Женевской девушка встретила недалеко от Ниццы с *Бенедиктом XIII*, который назначил





ее аббатисой нового мон-ря. Подвижница желала основать реформированную обитель у себя на родине — в Корби или Нуайоне, но не встретила там поддержки и была вынуждена уехать из Пикардии вместе с 3 монахинями из Корби, разделявшими ее убеждения. К. нашла убежище во владениях Алара де Бома, брата Анри де Бома. В 1410 г. антипапа *Александр V* передал ей для реформы мон-рь кларисс-урбанианок в Безансоне (в это время там подвизались только 2 монахини; одна из них из-за изменений, введенных К., покинула обитель). К. восстановила в монастыре устав св. Клары Ассизской и потребовала от сподвижниц неукоснительного его исполнения; в соответствии с францисканским принципом абсолютной бедности она отказалась от ренты, которую получал мон-рь. К. вела аскетический образ жизни: часто отказывалась от сна и пищи, во время Страстной седмицы ничего не ела. Она прославилась даром исцеления и воскрешения умерших детей (согласно Житию, она воскресила ок. 100 чел.; воскрешенная ею новорожденная девочка получила имя Колетта и вполн. стала аббатисой монастыря кларисс-колеттинок в г. Понт-а-Мусон в Лотарингии).

Община реформированного ею мон-ря в Безансоне быстро увеличилась. К. получила от папского легата разрешение основать новые обители, и мн. государи поддержали ее намерения. Так, по просьбе Маргариты Баварской, герц. Бургундии, в 1412 г. К. основала мон-рь в Осоне (в сент. того же года это было одобрено антипапой *Иоанном XXIII*), в 1414–1417 гг. — в Полиньи (Иоанн Бесстрашный, герц. Бургундии, распорядился отдать монахиням здание арсенала, но возле него не было даже питьевой воды, а монахини, соблюдавшие строгий затвор, не могли ходить за водой; по молитве К. вскоре там нашли источник), в 1421–1423 гг. — в Сёре. По настоянию супруги герцога неверского К. основала мон-рь в Десизе (1419–1423). Реформированная община кларисс появилась в 1424–1426 гг. в г. Веве по приглашению герц. Амедея VIII Савойского (антипапа *Феликс V* в 1439–1449) и т. д. В 1410–1447 гг. К. основала 17 мон-рей; ок. 20 обителей ордена кларисс (в основном на территории Франции) поддержали проводимые ею преоб-



*Католич. св. Клара Ассизская и святые ордена кларисс (св. Колетта слева внизу, с Распятием). Икона. XXI в. (мон-рь кларисс в г. Гроталья, Италия)*

разования. Не имея полномочий на реформирование муж. мон-рей ордена францисканцев, К. способствовала тому, что в некоторых из них (напр., в Азиле близ Нарбона, в Доле, Шарье, Сельере, Сен-Леже-субёвре, Мюра и Кастре) монахи вернулись к строгому соблюдению первоначального устава св. Франциска Ассизского.

Примером для К. служил образ жизни св. Клары Ассизской и ее сподвижниц, остававшихся верными главному требованию св. Франциска Ассизского — принципу абсолютной бедности: в свое время клариссы из обители Сан-Дамиано поклялись не принимать никакой собственности и не владеть ею ни самостоятельно, ни через др. лиц, а пользоваться лишь небольшим участком земли с монастырскими постройками. В составленных К. в 1430 г. добавлениях к уставу св. Клары Ассизской (т. н. Конституции) уточнялось, что монахини не должны владеть ни домами, чтобы сдавать их, ни садами, ни полями, ни виноградниками или к.-л. др. обрабатываемой землей; они не должны получать ни ренту, ни даже милостыню, если ее подают на постоянной основе. К. считала, что принципу бедности, завещанному св. Франциском Ассизским, противоречит и наполнение сверх меры амбаров хлебом или вином, даже если они были пожертвованы. Монахини не

должны жить за счет дарений, не прося милостыни; то, что они получают в дар или по завещанию, надлежит немедленно продать, а выручку направить на нужды монастыря. Святая отказывалась принимать милостыню от торговцев, если они работали по праздникам или воскресным дням. В церквях К. призывала воздерживаться от излишней роскоши, которая отвлекает прихожан от мессы. В 1412 г. насельницы реформированного К. мон-ря в Безансоне принесли публичную клятву, отказавшись от мирских благ и дав обещание жить лишь подаянием; вполн. подобная клятва стала обязательной. Монахиням предписывалось исповедоваться только монастырскому священнику, носить вуаль, к-рая прикрывала бы часть лица так, чтобы его нельзя было увидеть полностью, всегда спать в верхней одежде. Членами монашеской общины могли стать лишь те женщины, которые были способны перенести тяготы нового устава. Вводимыми К. правилами контролировались сроки вступления в новициат: принять послушание можно было с 12 лет, а принести монашеские обеты — не ранее 18-летнего возраста, в статусе новициев девушки оставались до 30 лет. Монахини приносили обет молчания, они не могли выходить из мон-ря, должны были соблюдать пост в течение года, за исключением воскресных дней и Рождества. Для насельниц реформированных монастырей было увеличено число ежедневных молитв: добавились молитвы службы Св. Кресту, 2-кратная всенощная служба по усопшим, литания святых, многократное повторение покаянных псалмов и молитв розария. В 1434 г. генеральный настоятель ордена францисканцев Гильермо Робадзоль да Казале одобрил дополнения К. к уставу кларисс, хотя и счел их достаточно сложными для соблюдения. Буллой «*Etsi ex suscepti*» от 18 окт. 1458 г. папа *Пий II* положительно оценил деятельность реформированных общин и утвердил дополнения К. к уставу св. Клары Ассизской.

В определенной степени успеху реформы К. способствовали и решения *Констанского Собора* (1414–1418), на к-ром были одобрены действия францисканцев-обсервантов, стремившихся к строгому и точному выполнению всех правил и обрядов монашеской жизни, установлен-





ных для их ордена. К. постепенно стала пользоваться заметным влиянием в католич. Церкви. В 1417 г. к ней приезжал доминиканец католич. св. Винсент *Феррер*; вместе они составили письмо о необходимости единства католич. Церкви. В том же году на Констанцском Соборе папой Римским был избран *Мартин V*, предпринимавший значительные усилия по преодолению *схизмы в католической Церкви*. К. безуспешно пыталась отговорить своего покровителя герц. Амедея VIII Савойского от претензий на папскую тиару, но на *Базельском Соборе* (1431–1449) он был избран антипапой.

В 1442 г. святая встретила с францисканцем католич. св. *Иоанном Капистранским*, к-рый был направлен для переговоров с Филиппом III Добрым, герц. Бургундии, поддерживавшим антипапу Феликса V. Иоанн Капистранский, уполномоченный также способствовать восстановлению единства ордена францисканцев, договорился о подчинении реформированных К. мон-рей руководству францисканцев-обсервантов, тогда как святая и ее сторонники не желали присоединяться к течению обсервантов и выступали за подчинение монастырей провинциалу и через него генеральному настоятелю ордена. В 1446 г. Жан Мобер, генеральный викарий Заальпийской пров. францисканцев-обсервантов, отправил К. и Пьеру де Во, ставшему к тому времени ее духовником, письмо с просьбой присоединиться к течению обсервантов, сославшись на решение Констанцкого Собора. Буллой того же года «*Ut sacra*» папы Римского Евгения IV был подтвержден переход общин, реформированных К., в юрисдикцию генерального викария обсервантов (после смерти К. противостояние обсервантов и конвентуалов во францисканском ордене усилилось; см.: *Richards*. 1990).

В 1445 г. К. посетила мон-ри в Амьене и Эдене; во время путешествия появились первые признаки ее болезни. По словам тех, кто позднее свидетельствовали о святости К., во время болезни ее тело удивительно благоухало. После смерти ее тело на 3 дня выставили в церкви Вифлеемского мон-ря в Генте. Похоронена К., согласно ее завещанию, без погребального покрова и гроба на монастырском кладбище в Генте.

В соответствии с наставлениями К. были основаны еще неск. монастырей кларисс-колеттинок: в Понта-Мусон (1444–1447), Нанте (1457), Бурже (после 1468), Монтрёй-сюр-Мер (1475), Гренобле (1478), Брюгге (1479), Бурк-ан-Брес (1480/84), Руане (1484), Камбре, Лилле и Монбризоне (1496), Алансоне и Жьене (1498). К 1500 г. реформу К. приняли 48 мон-рей, в т. ч. неск. обителей в Испании.

Практически сразу после ее кончины стало известно о чудесных исцелениях, происходивших в келье К. и на ее могиле. В 1450 г. францисканец Пьер де Во составил на французском языке ее Житие. Важные сведения о жизни святой изложены в «Показаниях сестры Перрины де Бом», которые составила сопровождавшая настоятельницу в течение 30 лет племянница Анри де Бом, исповедника К. «Показания...» представляют собой воспоминания о К., а также свидетельства о чудесах, по форме напоминающие показания в суде. В 1471 г. Гийом Фийатр, еп. Турне, распорядился собрать в Корби свидетельства людей, лично знавших К. («Подлинное свидетельство четырех горожан из Корби»). Тогда же бывш. аббат мон-ря Сен-Пьер в Генте составил свои воспоминания о К. В 1472 г. бургундский герц. Карл Смелый обратился к папе Римскому *Сиксту IV*, к-рый до избрания на Папский престол был членом ордена францисканцев, с просьбой провести канонизацию К., но канонизационный процесс не был завершен. В 1492 г. по распоряжению визита-

ставлено описание чудес, совершавшихся по молитве к К. В Римскую курию были направлены ходатайства неск. епископов и государей, а также горожан Корби, Эдена и Гента с просьбой начать канонизационный процесс К. В 1493 г. с такими же просьбами обращались к Папскому престолу император Свящ. Римской империи Максимилиан I Габсбург и франц. кор. Карл VIII, в 1508 г. — герц. Маргарита Австрийская, наместница Испанских Нидерландов; в 1513 г. — англ. кор. *Генрих VIII*.

Во время *Реформации* мон-рь кларисс в Генте был разграблен. Монахини, взяв с собой мощи К., в 1577 г. бежали в Аррас и вернулись в Гент лишь в 1586 г. В 1604 г. папа Римский *Климент VIII* разрешил клариссам-колеттинкам из Гента отмечать память К. 6 марта. В 1610 г. папа *Павел V* распространил почитание К. на мон-ри кларисс-колеттинок во Фландрии и в Артуа. В 1622 г. папа *Григорий XV* даровал право отмечать память К. клариссам-колеттинкам в Амьене, Бургундии и во Франш-Конте. В 1630 г. поминовение К. было распространено на весь орден кларисс. С кон. XVI в. развилось почитание К. в Корби. В 1590 г. в приходской церкви Сент-Этьен установили ее статую. Скоро была построена капелла, освященная в ее честь; с 1629 г. там хранится частица мощей К. С 1633 г. в Корби стала отмечаться память К.

К. не была официально беатифицирована Римско-католической Церковью. В 1625 г. папа Урбан VIII своим декретом запретил называть

святыми и блаженными тех, в отношении которых не было вынесено офиц. решения Римско-католической Церкви, если только они не по-

*Католич. св. Колетта.  
Роспись мон-ря св. Колетты  
в Ассизи. XX в.*



тора ордена францисканцев Жака Бернара нетленные мощи аббатисы были открыты и выставлены для поклонения; на месте погребения К. воздвигли склеп. Тогда же было со-

читались «с незапамятных времен» (декретом «*Caelestes Jerusalem*» от 16 июля 1634 уточнялось, что речь идет о периоде в 100 лет и больше).

Несмотря на почти повсеместное почитание, канонизацию К. постоянно откладывали; это объясняется как попытками Папского престола ограничить народное почитание тех,





кто не были официально канонизированы католич. Церковью, так и тем обстоятельством, что реформаторскую деятельность К. поддерживали антипапы Бенедикт XIII, Александр V и Феликс V. В 1782 г., после антиклерикальных законов имп. Иосифа II, обитель кларисс в Генте была закрыта, в здании мон-ря открыли магазин, на кладбище разбили сад. Мощи К. из Гента перенесли в Полиньи. В 1793 г., во время Французской революции, мон-рь кларисс в Полиньи был разрушен; насельницы бежали. Мощи К. укрыла одна из монахинь; в наст. время они хранятся в мон-ре кларисс в Полиньи (восстановлен в 1938). Буллой от 24 мая 1807 г. папа Пий VII причислил К. к лику святых Римско-католической Церкви. В 1925 г. в Корби установили памятник К. (скульптор А. Роз); в ее честь названы улица и местный колледж.

Соч.: *Constitutiones S. Coletae // Seraphicae legislationis textus originales*. Quaracchi, 1897. P. 99–171; *Confirmat regulam Clarissarum cum constitutionibus monialium Coletanarum // Bullarium Franciscanum*. N. S. Quaracchi, 1939. T. 2. (1455–1471) / Ed. J. M. Pou y Marti. P. 260–276; *Lettre circulaire de S. Colette à l'occasion de la mort de P. Henri [1439] // Analecta Juris Pontificii*. R., 1879. T. 18. Col. 528; *Les lettres de S. Colette*. [Paray-le-Monial], 1981.

Ист.: *ActaSS. Mart.* T. 1. P. 532–617; *Lettres inédites de Guillaume de Casal à S. Colette et notes inédites pour la biographie de cette sainte* / Éd. U. d'Alençon. P., 1908; *Documents sur la réforme de S. Colette en France* / Éd. U. d'Alençon // *AFH*. 1909. T. 2. P. 447–456, 600–612; 1910. T. 3. P. 81–97; *Les vies de S. Colette Boylet de Corbie, réformatrice des frères mineurs et des clarisses (1381–1447)*, écrites par ses contemporains le P. Pierre de Reims dit de Vaux et sœur Perrine de La Roche et de Beaume / Éd. U. d'Alençon. P.; Couvin, 1911.

Лит.: *Collet P. Histoire abrégée de la bienheureuse Collete Boillet*. P., 1771; *Douillet F. A. Sainte Colette, sa vie, ses œuvres, son culte, son influence*. P., 1869; *Bizouard J. Th. Histoire de S. Colette et des Clarisses en Bourgogne*. Beaunçon, 1890<sup>3</sup>; *Cadoux J.-L. Eau sainte et eau sacrée: De S. Colette de Corbie aux magiciens d'Égypte* // *RHR*. 1970. Vol. 178. N 1. P. 25–48; *Nimmo D. Reform and Division in the Medieval Franciscan Order*. R., 1987; *Richards M. The Conflict between Observant and Conventual Reformed Franciscans in 15<sup>th</sup>-Cent. France and Flanders* // *Franciscan Studies*. St. Bonaventure, 1990. Vol. 50. P. 263–281; *eadem. Community and Poverty in the Reformed Order of St. Clare in the 15<sup>th</sup> Cent.* // *JRH*. 1995. Vol. 19. N 1. P. 10–25; *Lopez E. Culture et sainteté: Colette de Corbie, 1381–1447*. P., 1994; *Thiry-Stassin M. De l'absinthe à l'alouette: Quelques aspects du plantaire et du bestiaire dans les «Vies de St. Colette de Corbie»* // *Le Moyen français*. Montréal etc., 2004. Vol. 55. P. 341–351; *Warren N. B. Women of God and Arms: Female Spirituality and Political Conflict, 1380–1600*. Phil., 2005;

*Blumenfeld-Kosinski R. Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417*. Univ. Park, 2006; *Roest B. Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*. Leiden, 2013.

В. Г. Долгополов

**КОЛИМПАДИЙ И 352 ПРЕПОДОБНЫХ ОЦА** [греч. Κολυμπαδιος καὶ τριακόσιοι λευτήκοντα δύο πατέρες] († 362) (пам. греч. 28 окт.). Житие этих святых известно в единственной рукописи — Ath. Dionys. 132. Оно было издано М. Гедеоном, для которого текст скопировал Иаков, проигум. мон-ря прп. Дионисия на Афоне. С. Ламброс датирует эту рукопись XVII в. (*Lambros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Camb., 1895. T. 1. P. 340–341). Исследователи сомневаются в исторической достоверности данного Жития. В визант. синаксарях содержится только память этих святых без к.-л. уточнений: напр., «память в расселине (ἐν τῷ χάσματι) восточных святых отцов» — в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.).

Когда при имп. *Констанции II* (337–361) ариане начали преследование православных, еп. Феогний Никейский велел подвергнуть священнослужителей Иоанна, Александра, Андрея, еклисиарха Никиту и юношу К. бичеванию в театре и др. пыткам, а затем провести с позором по городу. На 10 дней их замуровали в пещере на горе Залик, а затем вместе с 8 неизвестными по именам исповедниками отправили в Соматру (или Соватру, неизв. по др. источникам) недалеко от Икония. В ссылке исповедники претерпели множество невзгод. Впосл. им удалось покинуть Соматру, в дер. Кана они встретили благочестивого мужа Симеона, к-рый показал им в горах глубокую расселину с источником воды, где можно было укрыться от преследователей. Симеон помог исповедникам спуститься туда по веревке и впосл. тем же способом в корзине передавал им пищу. Пещеру, наполненную пресмыкающимися, подвижники превратили в дом Божий. Вскоре о них узнали правосл. христиане и стали приходить за наставлениями и духовными советами. Затем из-за преследований ариан еще 300 чел. решили поселиться неподалеку. Они высекли в скальной породе пещеры, в одной из к-рых устроили храм Пресв. Богородицы. Через некоторое время к ним присоединились еще 40 чел.

В их числе были пресвитеры Василий, Никита и Иоанн и один белокурый диакон, имя к-рого не названо. Они вырубили большую пещеру с вост. стороны. К., хотя и был среди подвижников самого простого происхождения и низкого роста, отличался необыкновенной силой духа и укреплял своих собратьев в вере, т. к. многие из-за сурового образа жизни страдали от различных болезней. Благодаря воздержанию и молитвам подвижники сподобились дара чудотворения.

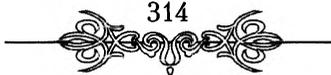
Когда к власти пришел имп. *Юлиан Отступник*, он послал отряд воинов, чтобы казнить святых. Ангел Господень возвестил подвижникам о скором приходе мучителей. Исповедники 6 дней не вкушали пищи, на 7-й день причастились за Божественной литургией. После этого в течение 40 дней они непрестанно творили молитву. Когда воины Юлиана прибыли в Иконий, раздался гром, и ангелы забрали на небо души подвижников, а их тела продолжали стоять в молитвенных позах. На следующий день воины достигли расселины и нашли скончавшихся исповедников. Один из них отсек голову К. и тут же впал в беснование. В этот момент навесить подвижников пришла женщина с 3-летним ребенком. Она прокляла нечестивца, надругавшегося над телом К., за что была казнена вместе с сыном, а воин вскоре умер. Его сотоварищи, испугавшись, приставили к шее святого отрубленную голову, и чудесным образом они срослись. По словам автора, тела святых оставались нетленными и на момент составления их Жития.

Ист.: ВHG, N 1430; *Γεδεών. Εορτολόγιον*. Σ. 313–318; *SynCP*. Col. 170, 961.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 334; *Μακάριος Σιμωνοπεριτίτης, Ιερομόν. Νέος Συναξαριστής της Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2009<sup>2</sup>. Т. 2: Οκτώβριος. Σ. 304–305.

О. В. Л.

**КОЛИНЫЙ** [франц. Coligny] Гаспар II де (16.02.1519, Шатийон-сюр-Луэн (ныне Шатийон-Колынь, деп. Луаре, Центр. Франция) — 24.08.1572, Париж), герцог, сеньор де Шатийон, франц. гос. деятель, адмирал Франции, один из предводителей *гугенотов* во время *религиозных войн во Франции*. Происходил из знатного рода: отец, Гаспар I де Колынь, находился на службе у франц. кор. *Франциска I*, в 1516 г. стал маршалом Франции; мать, Луиза де





Монморанси, была старшей сестрой Анна де Монморанси (коннетабль Франции с 1538). После смерти отца (1522) Гаспара и его братьев, Пьера (1515–1528), Оде (1517–1571) и Франсуа (1521–1569), воспитывала мать, к-рая была близка к окружению сестры Франциска I Маргариты Ангулемской, кор. Наварры, поддерживавшей идеи умеренной церковной реформы (см. ст. *Гугеноты*). Дети воспитывались в духе *гуманизма*; их наставником был Никола Бери, состоявший в переписке с *Эразмом Роттердамским* и франц. гуманистом Гийомом Бюде. В 1530 г. Луиза де Монморанси стала гофмейстериной, т. е. главой дома кор. Элеоноры Австрийской, 2-й жены Франциска I. К. и его братья были приближены ко двору и учились вместе с детьми короля и принцами крови под рук. франц. гуманиста Гийома дю Мена, аббата Больё, знатока древнегреч. языка и латыни, друга Ф. Рабле. Даже после того, как их дядя коннетабль Анн де Монморанси впал в немилость (1541), положение К. при дворе не изменилось. Его близкими друзьями стали Франциск, граф, затем герцог д'Омаль, вполн. герцог де Гиз, и Пьеро Строцци, флорентийский кондотьер и родственник Екатерины Медичи. Поскольку старший из братьев, Оде де Шатийон, избрал путь церковного служения (несмотря на юный возраст (16 лет), папа *Климент VII*, выполняя договоренности, достигнутые с Франциском I после заключения мира в Камбре, в 1533 возвел его в достоинство кардинала), Гаспар предпочел военную службу. В 1542 г. в ходе Итальянских войн К. под командованием Франсуа де Бурбона-Конде, гр. Энгийенского, участвовал в военных действиях на территории Испанских Нидерландов (франц. армия захватила Люксембург и Руссильон, принадлежавшие имп. *Карлу V* как испан. королю), а затем в итал. кампаниях, в битве при Черезоле (11 апр. 1544), когда имперские войска потерпели поражение. К. был ранен в сражении. После того как англ. кор. *Генрих VIII* поддержал императора и английские войска в сент. 1544 г. захватили г. Булонь (ныне Булонь-сюр-Мер, деп. Па-де-Кале), К. участвовал в сражениях за город, а затем в переговорах о его возвращении под власть франц. короля. Когда с англичанами был за-



Гаспар Колиньи.  
Ок. 1609–1633 гг.  
Мастерская Я. А. ван Равестейна.  
(Государственный музей,  
Амстердам)

ключен мир (Франциск I подписал договор 7 июня 1546 в Ардре, а Генрих VIII — 17 июля в Вестминстере), К. в сопровождении младшего брата и Строцци отправился в путешествие по Италии и был принят Эрколе II д'Эсте, герц. Феррарским (его жена Рене Французская благосклонно относилась к протестант. идеям, переписывалась с Жаном Кальвином, который даже прожил неск. недель в Ферраре). После смерти кор. Франциска I (31 марта 1547) К. пришлось срочно вернуться в Париж. В июне того же года скончалась мать К. Луиза де Монморанси, к-рая к концу жизни обратилась в протестантскую веру. Вопрос о том, оказывала ли она влияние на сыновей, остается спорным (*Shimizu*. 1970. P. 21–23), но в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. К. и его братья перешли в кальвинизм.

В 1547 г. франц. престол занял Генрих II. Он вернул ко двору коннетабля Анна де Монморанси и сделал его своим ближайшим советником, предоставив ему должность губернатора Лангедока. К. получил должность ординарного камер-юнкера короля (*gentilhomme ordinaire de la chambre du roi*) и чин генерал-полковника от инфантерии. В том же году К. участвовал в посольстве в Англию для переговоров о мире с новым англ. кор. *Эдуардом VI*. Важной задачей посольства было не допустить объединения Англии и Шотландии в результате брака Эдуарда VI с наследницей шотл. престола Марией Стюарт. Вернувшись из Англии, К. надеялся в качестве вознаграждения получить должность губернатора Пьемонта, вакантную

после неожиданной кончины графа Энгийенского (1546; на него упал тяжелый сундук); не получив ее, он на неск. лет удалился в родовое имение Шатийон-сюр-Луэн. В окт. 1547 г. женился на Шарлотте де Лаваль, представительнице знатного бретонского рода, дочери Ги XVI, гр. де Лавалья, генерального наместника и адмирала Бретани.

Начав новую войну с имп. Карлом V (в 1552, заручившись поддержкой протестант. князей, франц. армия во главе с герц. де Гизом вторглась в Лотарингию и захватила Мец, Туль и Верден), Генрих II вновь приблизил ко двору К. В 1551 г. К. был назначен губернатором Парижа и Иль-де-Франс, в нояб. 1552 г. получил коронный чин адмирала Франции, а после нескольких военных побед стал губернатором Пикардии (1555). Победа французов при Ренти (12 авг. 1554) стала причиной разрыва К. с герц. де Гизом, который считал, что победа принадлежит ему, тогда как адмирал приписывал ее себе. Вероятно, именно соперничество с герц. де Гизом, а также союз с принцами крови Бурбонами (в 1551 племянница К. Элеанора де Руси де Руа, вышла замуж за Людовика I де Конде, одного из предводителей гугенотов) повлияли на то, что вполн. он перешел в кальвинизм и примкнул к партии гугенотов.

Во 2-й пол. 1555 г. К. вместе с гос. секретарем Клодом де л'Обепином участвовал в переговорах о мире с Габсбургами; в февр. 1556 г. в Воселе было заключено общее перемирие. Однако уже в 1557 г. военные действия возобновились: когда основная часть франц. армии выдвинулась на помощь восставшей против испанцев Сиены, испан. войска под командованием Эмануила Филиберта, герц. Савойского, вторгшись с севера, из Испанских Нидерландов, 2 авг. осадили г. Сен-Кантен в Пикардии (совр. деп. Эна). Несмотря на превосходящие силы противника, ошибки, к-рые допустил коннетабль де Монморанси, командовавший франц. войсками, и нежелание горожан сражаться, К. организовал защиту города, но после 17-дневной осады, полного разгрома французов под городскими стенами, пленения командующего, а также ок. 600 дворян и более  $\frac{2}{3}$  солдат (всего ок. 4 тыс. чел.) под артиллерийским огнем адмиралу пришлось сдать Сен-Кантен (28 авг.). Город был сильно



разрушен и разграблен; К. и его брат Франциск, сеньор д'Андело, попали в плен (д'Андело, впрочем, на следующий день удалось бежать). Поражение при Сен-Кантене, пленение и унижительное отношение испанцев к пленникам (К. находился в заключении сначала в г. Слэйс, потом в Генте и был освобожден только после подписания Като-Камбрезийского мира (1559), завершившего Итальянские войны), требование огромного выкупа, молчание короля, не ответившего на его реляцию о случившемся, вероятно, сильно повлияли на него: размышления над Библией, переписка с членами семьи (жена К. уже склонялась в это время к протестант. вере; брат Франциск д'Андело перешел в кальвинизм ок. 1558) и с Кальвином подвигли его к мыслям об изменении веры. Получив свободу, К. некоторое время занимался отправкой франц. флота на помощь Шотландии; поскольку, часто бывая в портовых городах Гавр и Дьеп, К. не мог исполнять должность губернатора Пикардии, король освободил его от этой должности (январь 1560). Видя в этом решении влияние Гизов (жена кор. Франциска II Мария Стюарт была племянницей герц. Франциска де Гиза), К. тем не менее не поддержал поход дворян-гугенотов на королевский замок Амбуаз с целью свержения Гизов («Амбуазский заговор», март 1560; возможно, К. не знал о нем). Он обращался к королеве-матери Екатерине Медичи с просьбой предоставить во Франции свободу богослужения протестантам. Вероятно, к этому времени К. окончательно склонился к кальвинизму: он посещал тайные собрания гугенотов, обсуждал с пасторами вопросы, касавшиеся учения о Евхаристии, обустроил в родовом имении место для молитв. На ассамблее нотаблей в Фонтенбло (авг. 1560) К. открыто объявил себя приверженцем новой веры и защитником франц. кальвинистов и обратился к королю с просьбой предоставить гугенотам неск. церквей для богослужения. Неожиданная смерть Франциска II привела к отстранению Гизов от власти: при юном кор. Карле IX (1560–1574) регентшей стала Екатерина Медичи. Она и новый канцлер Мишель де Лопиталь, пытаясь предотвратить назревавшую гражданскую войну, проводили политику примирения подданных

и умиротворения гос-ва. Важную роль в этой политике играл К., ставший членом Королевского совета. Летом 1561 г. в Пуази была созвана ассамблея французского духовенства, где обсуждалась возможность реформы католич. Церкви во Франции; осенью того же года состоялся богословский диспут (см. ст. *Коллоквиумы*), в котором приняли участие католич. и протестант. теологи. Результатом политики примирения стал «эдикт терпимости» от 17 января 1562 г., предоставивший гугенотам возможность собираться для богослужений без оружия за городской чертой.

Однако после «резни в Васси» (март 1562), когда дворяне из окружения Гизов напали на собравшихся на моление гугенотов, началась 1-я религ. война (1562–1563). К. обратился к королеве-матери с требованием предать виновных справедливому суду, когда же этого не последовало, открыто выступил на стороне гугенотов. В кон. апр. 1562 г. армии гугенотов, во главе которой встал принц Людовик де Конде, стремившийся «обратить все королевство к истине Евангелия», удалось захватить долину Луары с городами Орлеан, Тур, Блуа, Анже, Божанси, Сансер, Ла-Шарите, а также провинции Дофине и Лангедок, подчинить Гиень, Гасконь, обл. Ангумуа, Сентонж и Пуату, взять Лион, а в Нормандии — Руан, Кан и Дьеп. Армии католиков во главе с коннетаблем де Монморанси, герц. де Гизом, маршалом Жаком д'Альбоном де Сент-Андре и генеральным наместником Франции Антуаном де Бурбоном (ради этой должности ему пришлось вернуться из кальвинизма в католич. веру) удалось дать отпор гугенотам. Были отвоеваны Пуатье, Бурж, Руан, затем и др. города. В битве при Дрё (19 дек. 1562) принц Конде был взят в плен и К. пришлось командовать армией гугенотов. В ожидании военной помощи от англ. кор. Елизаветы I Тюдор (условия были закреплены договором от 20 сент. 1562, к-рый заключил принц Конде) К. укрылся в Орлеане. Армия католиков под командованием герц. де Гиза осадила город, но после того как герцог был убит гугенотом Жаном де Польтро де Мере, отступила. В марте 1563 г. при посредничестве Екатерины Медичи был заключен Амбуазский мир. По требованию Гизов дело К., к-рого

обвиняли в убийстве Франциска де Гиза (схваченный в Орлеане Польтро де Мере во время расследования показал, что на убийство его подвигли К. и Теодор де Беза), должно было рассматриваться Парижским парламентом, но в знак достигнутого умиротворения в гос-ве Карл IX отменил судебное разбирательство и признал К. невиновным.

Во время 2-й (1567–1568) и 3-й (1568–1570) религ. войн в Нидерландах начались восстания против испан. владычества; значительную роль в антииспан. волнениях играли кальвинисты. В связи с тем что Екатерина Медичи дала согласие на переброску испан. войск во главе с Фернандо Альваресом де Толедо, герц. Альбой, в Нидерланды через франц. территорию, гугеноты были крайне обеспокоены тем, что эта армия по тайному сговору королевы-матери с герц. Альбой может быть брошена против них. По инициативе принца Конде была сделана попытка захватить короля в бургундском замке Монсо (г. н. сюрприз в Мо; К. считается одним из его организаторов). Карл IX и королева-мать успели бежать сначала в укрепленный замок Мо, а потом в Париж, но эти события послужили поводом к возобновлению военных действий. К. участвовал в сражении у Сен-Дени (10 нояб. 1567), где гугеноты были разбиты. Однако потом протестанты взяли Тур и Блуа, осадили Шартр. И католики и протестанты смогли собрать значительные армии, но из-за отсутствия денег и у той и у др. стороны дальнейшие военные действия оказались невозможны. 23 марта 1568 г. был подписан мир в Лонжюмо.

Проводимая герц. Альбой политика жестоких репрессий против представителей франкоязычной нидерланд. знати потребовала от франц. короля публичного выражения определенной политической позиции. Репрессии затронули дворян, находившихся в родстве с франц. знатными семействами (так, лидеры нидерланд. восстания гр. Ламораль Эгмонт и Филипп де Монморанси Нивель, гр. Горн, являлись родственниками франц. Монморанси и Шатийонов), к-рые просили короля защитить нидерланд. дворян. Вопрос о помощи нидерланд. знати обсуждался на заседании Королевского совета, но под давлением Екатерины Медичи, опасавшейся войны



с Испанией, был признан несвоевременным. Отряд, собранный капитаном Франсуа де Коквилем, гугенотом, для помощи восставшим нидерланд. протестантам, по приказу короля был остановлен армией во главе с маршалом А. де Коссе и разбит при Сен-Валери (июль 1568), а де Коквиль схвачен и казнен. Испанский кор. Филипп II одобрил эти действия франц. короля. Это подтолкнуло франц. и нидерланд. кальвинистов к объединению. Принц Конде и К. с французской стороны и принц Вильгельм Оранский со стороны восставших в нидерландских провинциях подготовили договор о «Священном союзе» в деле защиты истинной веры, в борьбе с ущемлением прав дворянства и в противостоянии тирании (авг. 1568; см.: Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau / Ed. G. Groen van Prinsterer. Leyde, 1836. Т. 3. Р. 282–286). Этот документ не был подписан, но в начале 3-й религ. войны отряды принца Вильгельма Оранского и его брата гр. Людовика Нассауского сражались на стороне франц. гугенотов.

13 марта 1569 г. в битве при Жарнаке был убит принц Конде. К. встал во главе французских гугенотов; молодой и неопытный кор. Генрих Наваррский (в 1589–1610 кор. Франции *Генрих IV*) являлся лишь формальным предводителем французских кальвинистов. В июне 1569 г. гугеноты осадили Пуатье. Однако руководившие обороной города сыновья убитого герц. де Гиза Генрих де Гиз и Карл Лотарингский, герц. Майенский, заставили их отступить. 13 сент. 1569 г. Парижский парламент, признав К. виновным в оскорблении королевского величества и измене, лишил его всех должностей и владений, а также принял решение о символической казни адмирала: герб К. надлежало бросить в реку, а его изображение повесить на вивелице в Монфоконе (Arrest de la Court de Parlement, contre Gaspard de Coligny qui fut Admiral de France. P., [1569]). 3 окт. 1569 г. К. потерпел поражение при Монконтуре от наследника франц. престола герц. Генриха Анжуйского (в 1574–1589 кор. Франции Генрих III). Однако к весне 1570 г. ему удалось кардинально изменить ситуацию: в марте армия гугенотов подошла к Каркасон, взяла Нарбон, окружила Монпелье. Активные действия велись на за-

паде страны: были взяты Маран, Люсон, Ле-Сабль-д'Олон, Ньор, Бруаж и Сент. К., разбив королевские отряды в Бургундии, стал угрожать Парижу. Карл IX был вынужден заключить с ним Сен-Жерменский мир (8 авг. 1570), по условиям к-рого франц. кальвинистам возвращались все права, дарованные Январским эдиктом 1562 г.; предводители гугенотов, в т. ч. К., вошли в Королевский совет.

Твердый кальвинист, принципиальный, непримиримый к врагам, строгий к себе, талантливый полководец, искусный дипломат, К. вызывал уважение даже у противников. Адмирал быстро стал оказывать влияние на короля. Карл IX называл его «своим отцом» и прислушивался к его мнению. На встрече с королем в Блуа (12 сент. 1571) К. изложил свой «великий план»: сплотить французов — католиков и гугенотов — в новой войне против Испании на территории Испанских Нидерландов и расширить за счет испан. владений (в т. ч. в Нов. Свете) границы Французского королевства. Союз против Испании в обмен на Фландрию и Артуа предлагал франц. королю в июле 1571 г. и Людовик Нассауский, один из предводителей антииспан. движения в Нидерландах; планировалось, что союзнические отношения свяжут не только Францию и восставшие провинции, но и Англию (ей должны были отойти портовые города в Голландии и Зеландии) и Свящ. Римскую империю (в ее состав должны были войти все остальные провинции под властью Вильгельма Оранского). Для выполнения этого плана был необходим союз с Англией, но переговоры о союзе и браке между англ. кор. Елизаветой I и братом короля Генрихом, герц. Анжуйским, к тому времени провалились. 1 апр. 1572 г. морские гёзы, участники движения против испан. владычества в Нидерландах (Елизавете I, тайно поддерживавшей гёзов, по настоянию испан. короля пришлось изгнать их из англ. портов), смогли захватить порт Брилле, к-рый стал плацдармом для высадки их на сушу. Постепенно восстание охватило большую часть Нидерландов.

В мае 1572 г. «великий план» К. обсуждался Королевским советом и не нашел там поддержки. К. поручил Ф. Дюплесси-Морне изложить доводы письменно (Appel au Roi Charles

IX sur la guerre contre l'Espagne aux Pays-Bas // Mémoires et correspondance de *Du Plessis Mornay* / Ed. A.-D. De Fontenelle de Vaudoré, P. R. Augius. P., 1724. Т. 1. Р. 21–36): считая католич. Испанию основным противником Франции, адмирал был уверен в легкой и быстрой победе в союзе с Англией и со Свящ. Римской империей; война должна была объединить Францию и упрочить авторитет короля; важным доводом служила привычка к войне у франц. дворян, к-рые с трудом возвращались к мирной жизни и сами же провоцировали волнения в стране. Весной в Нидерланды отбыл отряд франц. гугенотов, действовавших якобы на свой страх и риск; позднее франц. отряд попал в окружение под г. Монс и сдался герц. Альбе.

В историографии давно обсуждается вопрос о колониальных проектах К.: он поддерживал создание франц. колоний в Нов. Свете — на территории совр. Бразилии, а также во Флориде. Франц. колонии могли служить убежищем для протестантов, притесняемых в Зап. Европе, а затем стать гос-вом, где гугеноты доминировали бы в силу их числа и богатства и установили бы кальвинист. порядок. В честь К. остров (в наст. время о-в Вильганьон) в бухте Гуанабара (Рио-де-Жанейро), где находилась 1-я франц. колония, а также построенный там форт были названы его именем (*Окунева*. 2011. С. 323–325). Франц. колония «Антарктическая Франция» существовала с 1555 по 1560 г. и пала под натиском португальцев. Ее недолгое существование было омрачено конфликтом католиков и протестантов, к-рый иногда рассматривается исследователями как «пролог» религ. войн во Франции. Глава колонии Никола Дюран де Вильганьон сначала проявлял симпатии к протестантам и даже приглашал их на остров, но затем он вернулся к католическую веру и изгнал из колонии оказавшихся в оппозиции гугенотов (3 из них были показательно казнены и в посл. стали почитаться как протестантские мученики). Экспедицию с целью основать постоянное поселение на амер. землях снаряжали с ведома и при прямой поддержке франц. короля. В протестантской историографии участие К. в подготовке этой экспедиции часто приводилось как доказательство его



перехода в кальвинизм. Однако совр. исследователи отмечают, что в 1555 г. К. еще не примкнул к протестантизму (*Reverdin O. Quatorze calvinistes chez les Topinambous: Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556–1558). Gen., P., 1957. P. 48–49*). Создание «Антарктической Франции» изначально не предполагало миссионерской деятельности среди индейцев. Когда Вильганьон, еще симпатизировавший протестантизму, обратился к Кальвину, он просил у того пасторов не для проповеднической деятельности, а для «себя и своих людей». В дальнейшем изгнанные из колонии гугеноты не вели планомерной миссионерской работы среди индейцев, а лишь рассказывали им «при случае» о христ. Боге (*Окунева. 2013. С. 190*). Колония во Флориде имела, по мнению К., стратегическое значение: отсюда можно было контролировать часть торговых путей Испании. В 1562–1564 гг. гугеноты Жан Рибо и Рене де Гулен де Лодоньер, налажив дружеские отношения с местными индейскими племенами, основали во Флориде укрепленные форты Шарльфор и Каролина (названы в честь кор. Карла IX). В 1565 г. франц. колонию захватили испанцы под командованием Педро Менендеса де Авилеса; они убили всех колонистов. В 1567–1568 гг. против испанцев была снаряжена экспедиция во главе с гасконцем Домиником де Гургом, который, прибыв во Флориду, напал на испан. гарнизон, многих убил, а взятых в плен повесил. Летом 1571 г. при участии К. была подготовлена небольшая эскадра, предназначенная для нападения на испан. колонию; участники экспедиции занялись грабежами и в итоге были убиты.

К. сыграл важную роль в переговорах с *Жанной д'Альбре*, кор. Наварры, ревностной кальвинисткой, о браке ее сына кор. Генриха Наваррского, предводителя франц. гугенотов, с сестрой короля католической Маргаритой Валуа. 18 авг. 1572 г. состоялась свадьба; в Париж на торжества прибыли видные представители гугенотского дворянства. В городе, большинство населения к-рого были католики, стали распространяться слухи о заговоре гугенотов и возможном нападении на короля. 22 авг. К. на пути из Лувра домой был ранен выстрелом из аркебузы в руку. Поскольку выстрел был сде-

лан из окна дома, принадлежавшего герцогине Немурской Анне д'Эсте, вдове убитого при осаде Орлеана в 1563 г. герц. Франциска де Гиза, возникло предположение о причастности к покушению герц. Генриха де Гиза. Карл IX в сопровождении королевы-матери и придворных посетил раненого К. и обещал ему поддержку, поиск виновных и судебное разбирательство. Однако, опасаясь недовольства гугенотов (по Парижу широко распространились слухи о гугенотском заговоре, целью к-рого называли в т. ч. и убийство короля), заседавший 22 и 23 авг. своеобразный «кризисный комитет»: король, Екатерина Медичи, герц. Генрих Анжуйский, Гаспар де Со, маршал де Таван,



Филиппа II, который был недоволен внешнеполитическими проектами адмирала, его мог совершить и одиночка — ревностный католик. В Варфоломеевскую ночь был убит и зять К. Шарль де Телиньи. Овдовевшая дочь К. Луиза (1555–1620) в 1583 г. вышла замуж за Вильгельма, принца Оранского-Нассауского, статхаудера Нидерландов. Их потомок *Вильгельм III*, принц Оранский, статхаудер Республики Соединённых провинций, в 1689 г. занял англ. престол. Старший сын К. Франсуа де Колиньи де Шатийон (1557–1591) после Варфоломеевской ночи бежал в Женеву, потом в Базель, в 70–80-х гг. XVI в., во время религиозных войн командовал войсками гугенотов. Следуя советам Франсуа де Шатийона, кор. Генрих Наваррский заключил союз (30 апр.

*Убийство Г. де Колиньи в Варфоломеевскую ночь. Гравюра. XVII в. (Отдел гравюр и фотографий Национальной б-ки Франции, Париж)*

1589) с франц. кор. Генрихом III, изгнанным из Парижа *Католической лигой*. Младший сын К.

канцлер Рене де Бираг и еще неск. вельмож, — принял решение о нанесении превентивного удара — уничтожении собравшихся в Париже представителей кальвинист. аристократии (см. *Варфоломеевская ночь*). В ночь на 24 авг. к дому К. явились люди герц. Генриха де Гиза. Они смертельно ранили адмирала и еще живого выбросили из окна на улицу; уже мертвое тело протаскивали по всему городу, а затем повесили за ноги на виселице в Монфоконе. Только спустя нек-рое время тело было тайно снято и похоронено по приказу кузена К. герц. Франциска де Монморанси, бывш. губернатора Парижа (отказался от этой должности за неск. дней до Варфоломеевской ночи). В протестант. историографии и исторических исследованиях до кон. XX в. ответственность за убийство К. возлагалась как на Гизов, мстивших К., так и на Екатерину Медичи, которая была весьма обеспокоена растущим влиянием адмирала на короля; в наст. время высказываются и др. предположения: покушение на К. могло быть организовано агентами испан. кор.

Шарль, маркиз д'Андело (1562–1632), единственный из детей адмирала, кто был крещен и с детства воспитывался в протестант. вере, перешел в католичество.

Лит.: *Besant W. Gaspard de Coligny. L., 1879<sup>2</sup>; Delaborde J. Gaspard de Coligny, amiral de France. P., 1879–1882. 3 vol.; Bersier E. Coligny avant les Guerres de Religion. P., 1884; Atkinson E. G. The Cardinal of Châtillon in England, 1568–1571 // Proc. of the Huguenot Society of London. 1892. Vol. 3. P. 172–285; Whitehead A. W. Gaspard de Coligny, Admiral of France. L., 1904; Merki Ch. L'Amiral de Coligny... et la révolte protestante. P., 1909; Engel Cl.-É. L'Amiral de Coligny. Gen., 1967; Shimizu J. Conflict of Loyalties: Politics and Religion in the Career of Gaspard de Coligny, admiral de France, 1519–1572. Gen., 1970; L'Amiral de Coligny et son temps: Actes du colloque d'oct. 1972. P., 1974; *Калашиков В. М. Гугенотская колонизация Флориды (60-е гг. XVII в.) // Французский ежеч., 1983. М., 1985. С. 227–234; Créte L. Coligny. P., 1985; Cocula A.-M. Dreux, Jarnac, Coutras: Le rebondissement de la vendetta des Grands // Avènement d'Henri IV: Quatrième Centenaire. Pau, 1988. Vol. 1: Coutras. P. 17–37; Bourgeon J.-L. L'Assassinat de Coligny. Gen., 1992; Coligny, les protestants et la mer / Sous la dir. de M. Acerra, G. Martinière. P., 1997; Histoire et dictionnaire des guerres de religion / Éd. A. Jouanna, J. Boucher, D. Biloghi, G. Le Thiec. P., 1998. P. 42–204, 794–795; *Эльфонд И. Я. Адмирал Колиньи: Жизнь и легенда // ВИ. 2000. № 10. С. 141–147; Варфоломеевская ночь: События***



и споры / Ред.: П. Ю. Уваров. М., 2001; *Окунева О. В.* «И Вашим именем почтить безвестный край»: топонимика как способ легитимации франц. присутствия в Бразилии XVI – нач. XVII в. // *Американский ежег.*, 2011. М., 2011. С. 316–327; *она же.* Католич. и протестант. авторы XVI в. о первой франц. колонии в Бразилии // *Ретроспективная информация источников: Образы и реальность* / Ред.: И. Н. Данилевский, О. И. Тогоева. М., 2013. С. 179–200.

*Н. И. Алтухова*

**КОЛИЦАРАС** [греч. Κολιτσάρας] Иоанн (1903 – ?), греч. богослов. В 1924 г. окончил богословский фак-т Афинского ун-та. Со времени обучения в ун-те мн. годы был активным членом братства богословов «Ζωή» (Жизнь). Преподавал в духовных и светских средних учебных заведениях; с 1945 г. полностью был занят миссионерской работой: проповедовал в церквях, выступал с публичными лекциями, редактировал периодические издания братства. Автор 2-томного сборника проповедей на воскресные евангельские и апостольские чтения, книг катехизической, библейско-исторической, антиеретической и др. тематики. Главный труд К. — «толковательный перевод» Библии, цель к-рого — приблизить библейский текст к пониманию совр. греч. читателя. Этот перевод-пересказ не всегда дословно передает содержание оригинала и по замыслу автора публиковаться должен вместе с древнегреч. текстом. Книги Свящ. Писания в переводе снабжены краткими предисловиями, где, в частности, защищается каноническое достоинство второканонических книг. Кроме К. авторами подобных интерпретирующих переводов Свящ. Писания на новогреческий язык были Н. Каписис и П. Трембелас. Перевод НЗ, выполненный К., обнаруживает зависимость от появившегося ранее перевода Трембеласа.

Соч.: *Ἡ Καινὴ Διαθήκη: Τὰ τέσσερα Εὐαγγέλια καὶ αἱ πράξεις τῶν Ἀποστόλων: Κείμενον-ἐρμηνευτικὴ ἀπόδοσις.* Ἀθήνα, 1948; *Ὁ Μεγάλος Παιδαγωγός.* Ἀθήνα, 1956; *Ἄπειρος Θεός.* Ἀθήνα, 1960; *Οἱ διαμαρτυροῦμενοι.* Ἀθήνα, 1960; *Οἱ Μάρτυρες τοῦ Γεχωφᾶ.* Ἀθήνα, 1962. 2 τ.; *Ἡ Καινὴ Διαθήκη: Αἱ ἐπιστολαὶ καὶ ἡ ἀποκάλυψις: Κείμενον-ἐρμηνευτικὴ ἀπόδοσις.* Ἀθήνα, 1963; *Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ οἱ ἔλληνες.* Ἀθήνα, 1966; *Ἀπὸ τὸ δρᾶμα τοῦ Γολγοθᾶ.* Ἀθήνα, 1969; *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη: Κατὰ τοὺς ἐβδομήκοντα.* Ἀθήνα, [1970–1973]. 5 τ.; *Ἐγκυκλοπαιδικὸν λεξικὸν τῆς Ἁγίας Γραφῆς.* Ἀθήνα, 1976; *Κυριακοδρόμιον εὐαγγελικῶν περικοπῶν ὅλου τοῦ ἔτους.* Ἀθήνα, 1977; *Κυριακοδρόμιον ἀποστολικῶν περικοπῶν ὅλου τοῦ ἔτους.* Ἀθήνα, 1978.

*Прот. Валентин Асмус*

**КОЛЛЕГИАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ** — см. *Капитул*.

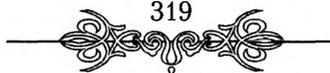
**КОЛЛЕГИИ ПАПСКИЕ** в Риме, духовные учебно-воспитательные и образовательные учреждения Римско-католической Церкви, находящиеся в ведении Папского престола, представляют собой общежития буд. клириков — студентов различных римских *университетов папских* или *институтов и факультетов папских*, организованные по национально-языковому или обрядовому (для студентов, принадлежащих к *Восточным католическим Церквам*) принципу; при некоторых К. п. для проживающих в них студентов организуется преподавание отдельных курсов. Внутренний распорядок К. п. подразумевает участие в общих богослужениях в домовом храме, совместную трапезу, работу в б-ке и др. элементы жизни духовных семинарий, что позволяет совместить подготовку (формацию) буд. клириков с их обучением в католич. учебных заведениях в Риме.

Старейшей из К. п. в Риме является коллегия Капраника (Almo Collegio Capranica), основанная 5 янв. 1457 г. кард. Доменико Капраникой для юношей из рим. семей, к-рые после изучения курсов богословия и канонического права в рим. ун-те Сапиенца могли принять священнический сан и поступить на работу в ведомства Папского престола. С 1459 г. попечение о коллегии взяло на себя рим. братство Святейшего Спасителя. В 1478 г. с разрешения папы *Сикста IV* кард. Анджело Капраника построил для коллегии здание рядом с Палаццо-Капраника и рим. ц. Санта-Мария-ин-Аквиро. С сер. XVI в. студенты коллегии Капраника стали посещать занятия в Римской коллегии (впосл. преобразована в папский *Григорианский университет*). С сер. XIX в. часть студентов коллегии Капраника также обучается в Папской академии церковной знати (ныне Папская церковная академия), где ведется подготовка буд. сотрудников Государственного секретариата Папского престола. В 1917 г. папа Римский *Бенедикт XV*, выпускник коллегии Капраника, поручил ее студентам, имеющим священнический сан, попечение о совершении богослужений в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре. В наст. время в коллегии принимаются также студенты из

Поместных Православных Церквей, в т. ч. из РПЦ.

Становление системы К. п. в Риме было связано с образовательной деятельностью ордена *иезуитов*, разработавших особую программу обучения (см. *Ratio studiorum*), важное место в к-рой занимало совместное проживание студентов и соблюдение строгого распорядка дня. В 1551 г. по инициативе Игнатия *Лойолы* была основана Римская коллегия (Collegium Romanum, или «Бесплатная школа грамматики, гуманитарных наук и христианского вероучения» (итал. Scuola di grammatica, d'umanità e dottrina cristiana)). В 1553 г. в Римской коллегии учредили теологический и философский фак-ты; в 1556 г. коллегия получила статус ун-та (ныне Григорианский ун-т). Римская коллегия с самого начала имела интернациональный характер, как и Римская семинария (Seminario Romano), основанная 1 февр. 1565 г. папой Римским *Пием IV* как пример реализации решений *Тридентского Собора* (1545–1563) о создании диоцезальных ДС. Римская семинария также была передана под управление ордену иезуитов. Первый устав семинарии составил генеральный настоятель ордена *Диего Лайнес*; непосредственное участие в организации Римской семинарии принимал кард. *Карло Борромео*.

31 авг. 1552 г. по инициативе Лойолы и кард. Джованни Мороне папа Римский *Юлий III* буллой «*Dum sollicita*» учредил Германскую коллегия (Германикум; Collegium Germanicum) — 1-ю национальную папскую коллегия в Риме, созданную для подготовки студентов из немецкоязычных стран; в деятельности Германской коллегии особое внимание уделялось борьбе с Реформацией и протестант. влиянием. В 1580 г. папа Римский *Григорий XIII* объединил Германскую коллегия с созданной в 1578 г. по инициативе иезуита С. Санто Венгерской коллегией (Collegium Hungaricum) в единую Германо-Венгерскую папскую коллегия (Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum). Студенты Германо-Венгерской коллегии как правило обучались в папском Григорианском ун-те, в наст. время часть студентов учится и в др. папских университетах. В 1578 г. кард. *Уильям Аллен* отправил в Рим некоторых студентов из организованной им для англ. католиков семинарии





в Дуэ (Сев. Франция); в 1579 г. папа Григорий XIII учредил в Риме, на базе построенного в XIV в. приюта для англ. паломников, Английскую коллегию (Collegium Anglorum). По образцу Германно-Венгерской и Английской коллегий Григорий XIII создал Греческую коллегию свт. Афанасия (для подготовки католических клириков визант. обряда; 1577), Польскую (1582–1584) и Маронитскую (для подготовки клириков *Маронитской католической Церкви*; 1584) коллегии. Позднее были открыты Шотландская (1600) и Ирландская (1628) папские коллегии. В 1627 г. для подготовки клириков-миссионеров из разных стран папа Римский *Урбан VIII* основал коллегию Конгрегации пропаганды веры (Collegium Urbanum; в 1962 преобразована в папский Урбанианский ун-т).

С роспуском ордена иезуитов (1773) деятельность большинства К. п. в Риме была приостановлена. Их положение осложнилось после провозглашения Римской республики (1798–1799) и в ходе наполеоновских войн; мн. коллегии лишились своих зданий. Полноценная деятельность К. п. возобновилась лишь с восстановлением ордена иезуитов в 1814 г. Папа Римский *Григорий XVI* вернулся к практике создания национальных К. п., учредив в 1844 г. Бельгийскую коллегию. Папа *Пий IX* возобновил работу Польской коллегии (1866) и открыл коллегию для бывш. англикан. клириков, перешедших в католицизм (коллегия св. Беды Достопочтенного; 1852), Французскую коллегию (Французская семинария, 1853), коллегии для латиноамериканских студентов (Collegium Pio-Latino-Americanum; 1858) и для североамер. студентов (Collegium Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis; 1859). Мн. национальные К. п. в Риме были открыты при папе Римском *Льве XIII*: Армянская (для подготовки клириков *Армянской католической Церкви*; 1883), Канадская (1888), коллегия св. Иоанна Непомуцкого (для клириков из Чехии и Моравии; 1890), Испанская коллегия св. Иосифа (1892), Украинская коллегия св. Иосафата Кунцевича (для клириков *Украинской греко-католической Церкви*; 1897), Португальская коллегия (1900), Хорватская коллегия блж. Иеронима Стридонского (1901). Особое внимание Папского престола к

Восточным католическим Церквам при папах Бенедикте XV и *Пии XI* способствовало появлению Эфиопской коллегии (для клириков Эфиопской католической Церкви; основана в 1919, деятельность возобновлена в 1930), Русской коллегии св. Терезы из Лизьё (см. *Russicum*) (для подготовки клириков *Русской католической Церкви*; 1929), Румынской коллегии (1937). Были основаны Голландская (1930) и Бразильская (Collegium Pio-Brasilianum, 1934) национальные папские коллегии. В 1948 г. папа Римский *Пий XII* учредил Литовскую коллегию св. Казимира. При папе Римском *Иоанне XXIII* были открыты Словенская (1960), Филиппинская (1961) и Мексиканская (1961) коллегии, что было связано в т. ч. с подготовкой и проведением *Ватиканского II Собора* и позволило епископам из разных стран, прибывавшим на Собор, останавливаться в национальных коллегиях.

Создание К. п. при папе Римском *Иоанне Павле II* отражало его курс на интернационализацию структур Римской курии. В 1986 г. были учреждены Международная философско-богословская семинария (семинария Иоанна Павла II; открыта в 1989), Международная коллегия «Престол Мудрости» (Collegium «Sedes Sapientiae», находится под управлением персональной папской прелатуры «*Opus Dei*»; 1991), Международная коллегия «Мария — Матерь Церкви» (лат. Collegium «*Maria Mater Ecclesiae*», 1991), а также ряд др. международных центров по подготовке клириков. В Риме появились новые национальные К. п.: Шведская (1991), Словацкая коллегия святых Кирилла и Мефодия (1997), Корейская (основана в 1990, открыта в 2000), Аргентинская (2002), коллегия св. Ефрема (для подготовки клириков из стран Ближ. Востока, 2003).

Э. П. К.

**Греческая коллегия свт. Афанасия** [лат. Pontificium Collegium Graecorum; итал. Pontificio Collegio Greco S. Atanasio] основана папой Григорием XIII для обучения католич. клириков визант. обряда и подготовки католич. миссионеров для работы на правосл. Востоке. В 1575 г. иезуит Джованни Доменико Траяни представил папе Григорию XIII план объединения «восточных схизматиков» с Римской Церковью, ука-

зав на необходимость учредить семинарию для молодых греков. Эту идею поддержали кардиналы, возглавлявшие Конгрегацию по делам греков (Congregatio pro reformatione Graecorum): Антонио *Карафа*, Джакомо Савелли, Гульельмо Сирлето и Джулио Антонио Санторио. Учрежденная в 1573 г. Конгрегация по делам греков имела целью латинизировать духовенство Итало-Албанской католической Церкви и распространить католицизм среди правосл. греков. В нояб. 1576 г. стараниями кард. Дж. А. Санторио был составлен устав коллегии и организован прием первых воспитанников. Папа Григорий XIII буллой «*In Apostolicae Sedis specula*» от 13 янв. 1577 г. официально учредил Греческую коллегию; среди целей ее создания в булле говорилось о помощи греч. миру в преодолении образовательного и культурного упадка, начавшегося с тур. завоевания Византии. Для обучения в коллегии принимали мальчиков и юношей из Греции и др. мест для глубокого изучения греч. словесности, свободных искусств, теологии и визант. обряда.

Первоначально коллегия размещалась на Виа-ди-Рипетта. В 1578 г. папа Григорий XIII приобрел для нее комплекс зданий на пересечении ул. Виа-деи-Бергамаски (ныне Виа-деи-Гречи) и Виа-Паолина (ныне Виа-дель-Бабуино), где она располагается и в наст. время. В 1583 г. было завершено строительство ц. св. Афанасия (Сан-Атанасио-деи-Гречи), начатое в 1580 г. по проекту Дж. делла Порты. Церковь, расположенная недалеко от коллегии, предназначалась для богослужений по лат. и визант. обрядам. В 1623 г. церковь и здание коллегии были соединены арочным мостиком (Арко-деи-Гречи), построенным над Виа-деи-Бергамаски. Папа Григорий XIII назначил 5 кардиналов-протекторов Греческой коллегии, в число которых вошел Г. Сирлето и возглавивший ее Дж. А. Санторио. Первоначально руководство коллегией осуществляли представители разных монашеских орденов, с 1591 по 1604 г. — иезуиты, но из-за разногласий с кардиналом-протектором Бенедетто Джустиниани они оставили коллегию. До 1609 г. коллегия находилась под управлением конгрегации *сo-масков*, затем была передана *доминиканцам*. После кончины кард. Б. Джустиниани в 1621 г. влиятель-





ные выпускники коллегии добились от папы Римского *Григория XV*, чтобы к управлению коллегией вернулись иезуиты. После упразднения ордена иезуитов в 1773 г. Греческая коллегия была подчинена Конгрегации пропаганды веры.

Курс на латинизацию визант. обряда, поддерживаемый иезуитами, привел к практически полному переходу на лат. обряд в коллегиальных богослужениях. Стремясь предотвратить чрезмерную латинизацию Греческой коллегии папа Урбан VIII предписал воспитанникам из числа греков приносить клятву в том, что они сохраняют приверженность визант. обряду и не перейдут в лат. обряд, а после окончания коллегии отправятся на родину (булла «*Universalis Ecclesiae regimini*», 1624). Однако богослужения по визант. обряду в Греческой коллегии совершались лишь на Рождество, Пасху и Пятидесятницу, в остальное время воспитанники посещали лат. мессы, где причащались под одним видом. Тем не менее с 1586 г. папа Римский Сикст V ввел обычай привлекать воспитанников Греческой коллегии во время особо торжественных папских богослужений для чтения на греч. языке Апостола и Евангелия, пения Трисвятого и др.

С 1576 по 1700 г. Греческую коллегию окончили 690 студентов, из к-рых более 60% греки из венецианских и тур. владений (439 чел.). В 1615 г. по просьбе униат. Киевского митр. Иосифа Вельямина Рутского папа Римский *Павел V* закрепил 4 места в Греческой коллегии за юношами из Речи Посполитой; в 1623 г. по решению Конгрегации пропаганды веры к ним были добавлены еще 2 места, что положило начало обучению униатов-славян (они стали 2-й по численности национальной группой, обучавшейся в коллегии). Также в Греческой коллегии обучались итальянцы, итало-албанцы, итал. и мальтийские греки. В среднем в коллегии одновременно учились ок. 40 юношей, поступавших в возрасте от 10 до 14 лет. Среди выпускников Греческой коллегии эллинист, эрудит, теолог, хранитель Ватиканской 6-ки *Лев Алляций* (1586 или 1588 – 1669); поборник униатского движения в Западнорусских землях *Петр Аркудий* (ок. 1563–1633); поэт, переводчик с греческого языка еп. Франческо Аркудио (1590–1641); антиквар, храни-

тель Ватиканской 6-ки *Никколо Аламани* (1583–1626); кипрский богослов *Неофит Родинос* (1576/77–1659/69); преподаватели Падуанского ун-та *Иоанн Коттуниос* (1572–1657) и *Иоанн Кигалас* (1622–1687), униатские Киевские митрополиты *Иосиф Вельямин Рутский* (1574–1637) и *Рафаил Корсак* († 1640); миссионер в Польше митр. *Джакомо (Иеремия) Барбариго* (1580–1637); архиеп. *Иоанн Кариофилл* (ок. 1565–1635); архиеп. *Феофан (Прокопович)* (1681–1736) и др.

В 1693 г. Греческая коллегия оказалась под угрозой закрытия, т. к. количество студентов сократилось до 18; было решено пополнить коллегию студентами-католиками лат. обряда с греч. островов, что привело к переориентированию коллегии на подготовку лат. миссионеров на Леванте. В 1763 г. в коллегии обучалось только 7 греч. студентов с Востока. В 1803 г. Греческая коллегия, как и др. к. п. в Риме, была закрыта. Ее деятельность возобновилась в 1845 г. по указанию папы *Григория XVI*; тогда были приняты 15 студентов (8 студентов из *Русинской греко-католической Церкви*, 4 студента из *Мелькитской католической Церкви*, 3 студента из *Итало-Албанской католич. Церкви*). В 1849 г. папа *Пий IX* учредил 4 стипендии для студентов-румын. В 1886 г. папа *Лев XIII* поручил руководство коллегией конгрегации *воскресенцев*, а в 1890 г. вновь передал коллегию под управление иезуитов.

С открытием в 1897 г. Украинской коллегии св. *Иосафата Кунцевича* Греческую коллегию покинули студенты-румыны. В том же году папа *Лев XIII* *motu proprio* «*Sodalium Benedictinorum*» передал руководство Греческой коллегией ордену бенедиктинцев, обязав их сохранять вост. традиции и разрешив нек-рым бенедиктинцам перейти из латинского в визант. обряд. Коллегию возглавил выходец из Бельгии аббат-примас *Ильдебранд де Эмптин*, к-рый восстановил в Греческой коллегии изучение греч. словесности, вост. канонического права, восточной литургики, тогда как философско-богословскую подготовку воспитанники получали в коллегии Конгрегации пропаганды веры. С 1919 г. руководство коллегией было возложено на бельг. бенедиктинцев, а с 1956 г. — на бенедиктинское аббатство *Шевтонь*.

В наст. время в Греческую коллегию принимают студентов из Восточных католических Церквей, а также Поместных Православных Церквей (гл. обр. из К-польской Православной Церкви и Элладской Православной Церкви). В процессе обучения основное внимание уделяется духовным и культурным традициям вост. христианства. Коллегия располагает ценным архивом и богатой б-кой, в к-рой хранятся манускрипты, инкунабулы и печатные издания XVI в.

Лит.: *Rodotà P. P.* Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi. R.; Salomoni, 1763. Vol. 3. P. 146–220; *Meester P., de.* Le Collège Pontifical grec de Rome. R., 1910; *Blažejovskij D.* Ukrainian and Armenian pontifical seminaries of Lviv (1665–1784). R., 1975. P. 38–42; *Il Collegio greco di Roma: Ricerche sugli allunni, la direzione, l'attività / A cura di A. Fyrgos.* R., 1983; *Porfyriou H.* La présence grecque en Italie entre XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle: Rome et Venise // *Les étrangers dans la ville: Minorités et espace urbain du bas Moyen Âge à l'époque moderne.* P., 1999. P. 121–136; *Fortescue A.* The Uniate Eastern Churches / Ed. G. D. Smith. New Jersey, 2001. P. 151–159.

П. А. Рязанов

**КОЛЛЕГИЯ ДУХОВНАЯ** — см. Священный Синод РПЦ.

**КОЛЛЕГИЯ ДУХОВНАЯ ГРЕКО-УНИАТСКАЯ** — см. ст. *Департамент духовных дел иностранных исповеданий*.

**КОЛЛЕГИЯ КАРДИНАЛОВ** [лат. Collegium Cardinalium], орган верховной власти в Римско-католической Церкви; состоит из *кардиналов* и возглавляется *деканом*. Согласно ныне действующему Кодексу канонического права 1983 г. (см. *Codex iuris canonici*), кардиналы католич. Церкви составляют особую коллегию, наделенную правомочиями избирать папу Римского, а также оказывать ему помощь в управлении Церковью, «действуя коллегиально», т. е. когда кардиналы «созываются вместе для обсуждения вопросов, имеющих важное значение» (СІС. 349). К. к. избирает папу Римского на *конклаве* по нормам, установленным апостольской конституцией папы Римского *Иоанна Павла II* «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 г., а коллегиальную деятельность осуществляет преимущественно на консисториях, созываемых Римским папой и под его председательством для обсуждения важных вопросов (СІС. 353).





К. к. наделяется чрезвычайными полномочиями по управлению католич. Церковью в период вакансии Папского престола (*sede vacante*; СІС. 359); объем полномочий также установлен конституцией «*Universi Dominici gregis*». Так, на К. к. возлагаются функции, гл. обр. связанные с подготовкой и проведением конклава, и лишь чрезвычайные обстоятельства, требующие немедленного решения, могут быть обсуждены К. к., если за это выскажется большинство ее членов (*Universi Dominici gregis*. I 2, 6). В период *sede vacante* К. к. лишена права вносить к.-л. изменения в каноны и законодательные акты (*Ibid.* I 4), она не имеет власти или юрисдикции в делах, относящихся к ведению Папского престола (*Ibid.* I 1, 3).

К. к. делится на 3 чина: кардиналов-епископов, кардиналов-пресвитеров и кардиналов-диаконов с титулами пригородных рим. епархий, рим. приходов и диаконий (СІС. 350 § 1–2), что является символом принадлежности кардиналов к римскому клиру. Деление К. к. на 3 чина определяет формальное старшинство кардиналов в структуре коллегии, но не влияет на права и привилегии, к-рыми все кардиналы наделяются в равном объеме (об истории формирования чинов кардиналов и их особенностях см. ст. *Кардинал*). Патриархи *Восточных католических Церквей*, возведенные в достоинство кардинала, включаются в К. к. с титулом своего Патриаршего престола (СІС. 350 § 3). Декан К. к. имеет титул кардинала-епископа Остии (СІС. 350 § 4). Помимо декана в структуре К. к. имеется субдекан, к-рый замещает декана в случае возникновения канонических препятствий. Декан и субдекан избираются кардиналами-епископами и утверждаются папой Римским; они обязаны постоянно проживать в Риме, считаются первыми среди равных и не облечены к.-л. властью управления в отношении др. кардиналов (СІС. 352).

Формирование К. к. как коллегиального органа управления католич. Церковью связано с ростом влияния кардиналов, к-рые в качестве представителей рим. клира получили в XI в. исключительное право избирать Римского епископа. Желая в рамках *григорианской реформы* освободить папскую администрацию от светского влияния со стороны

герм. императоров и знатных рим. семей, 13 апр. 1059 г. папа Римский *Николай II* буллой «*In nomine Domini*» закрепил право избирать папу только за семью рим. кардиналами-епископами. В кон. XI в. в ходе борьбы за *инвеституру* текст буллы был сфальсифицирован поддерживавшими герм. императора и антипапу *Климента III* (1080–1100) кардиналами, к-рые заменили в тексте буллы слова «кардиналы-епископы» словом «кардиналы», добиваясь т. о. получения всеми кардиналами исключительных прав на участие в выборах Римского папы. В условиях противостояния антипапе Клименту III папа Римский *Урбан II* (1088–1099) согласился расширить коллегию выборщиков папы, включив в нее кардиналов-пресвитеров (титулярных пресвитерских церквей было 25, затем 28) и кардиналов-диаконов (титулярных рим. диаконий было 18). При папе Римском *Пасхалии II* (1099–1118) завершилось формирование состава К. к. До 1100 г. встречаются упоминания о кардиналах-субдиаконах (напр., палатинские кардиналы-субдиаконы, т. е. субдиаконы Латеранской базилики и папского Латеранского дворца), однако 21 рим. субдиакон в состав К. к. включен не был.

Появление у кардиналов особых прав и привилегий способствовало превращению К. к. в высший орган церковного управления. Деятели григорианской реформы кард. *Петр Дамиани* и канонист кард. Деуседит одними из первых указывали на высокое место кардиналов как ближайших помощников папы Римского в иерархии католич. Церкви, сравнивая их с рим. сенаторами. Папа *Урбан II* ввел практику регулярного созыва кардиналов на совещания (консистерии) для обсуждения наиболее важных вопросов вероучительного и адм. характера. В источниках кон. XI – сер. XII в. собрание кардиналов во главе с папой именовалось «*senatus Romani Pontificis*» (сенат Римского епископа), «*corpus*» (объединение), «*congregatio*» (собрание), «*societas*» (общество), «*coetus*» (группа), «*universitas*» (совокупность), по отношению к такому собранию использовались аналогии монарха и сената, епископа и *каноников* соборного капитула, аббата монарха и братии. К. к. отождествлялась с сенатом в ранее действовавшем Кодексе канонического права

1917 г., где она именовалась «сенатом Римского епископа» (СІС (1917). 230).

В сер. XII в. собранию кардиналов усваиваются права особой корпорации и появляется ее наименование – Свящ. К. к. (*Sacrum cardinalium collegium*), к-рое было введено в употребление в связи с протестом кардиналов по поводу процесса над *Гильбертом Порретанским*, проведенного без их участия папой Римским *Евгением III* во время Собора в Реймсе (1148). К 1150 г. относят организационное оформление К. к. как отдельной корпорации, за к-рой папа Евгений III закрепил наименование Свящ. К. к. (использовалось до 1983; в ныне действующем Кодексе канонического права К. к. не называется Священной, но в конституции «*Universi Dominici gregis*» это наименование используется). С оформлением К. к. как коллегиального органа нек-рые исследователи связывают появление должности кардинала-камерленго К. к. (*camerarius Sacri collegii*), к-рому поручалось управление имуществом и финансами К. к., однако в документах о должности камерленго К. к. впервые упоминается в 1272 г. 18 июля 1289 г. папа Римский *Николай IV* предоставил К. к. право на получение половины доходов Папского престола от нек-рых налогов и сборов (в т. ч. *денария св. Петра*, сборов за назначение на епископскую кафедру, выплат во время посещения епископами Рима *ad limina apostolorum* и др.). Появление и постепенное увеличение доходов К. к. от принадлежавшего ей имущества и получение части папских выплат обеспечили кардиналам финансовую независимость от Римского папы, что позволяло в значительной степени контролировать принятие решений Папским престолом. Одним из вопросов, по к-рому К. к. в течение длительного времени оспаривала право единоличного решения Римского папы, было назначение новых кардиналов. В период расцвета концилиаризма (см. *Соборное движение*) декретом Базельского Собора «*De numero et qualitate cardinalium*» от 26 марта 1436 г. была закреплена необходимость получения письменного согласия большинства членов К. к. на назначение новых кардиналов, однако эту меру упразднил папа Римский *Лев X*, который в 1517 г. назначил новых кар-





диналов без согласия К. к. Безоговорочное право папы Римского назначать кардиналов по своему усмотрению было окончательно установлено буллой папы Римского *Сикста V* «Postquam verum ille» от 3 дек. 1586 г., в к-рой функция К. к. при назначении ее новых членов сводится к совету. В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. предусмотрено оглашение перед К. к. декрета Римского папы о возведении кого-либо в достоинство кардинала, но для такого возведения согласия К. к. не требуется (CIC. 351 § 2).

Со временем у К. к. сложился аппарат управления; к XX в. он состоял из секретаря, субститута, минутанта, помощника минутанта, бухгалтера, депозитария, архивиста и писца. В 1625 г. папа Римский *Урбан VIII* учредил архив К. к. Разрушение к сер. XIX в. бенефициарной системы управления церковным имуществом (см. *Бенефиций*) в результате наполеоновских войн и буржуазных революций, а также упразднение Папского гос-ва в 1870 г. вслед объединения Италии (Рисорджименто) привели к возникновению централизованного финансирования кардиналов из средств Папского престола в виде пенсий и выплат. Ист.: CIC (1917). 230–241; CIC. 349–359; *Universi Dominici gregis* // AAS. 1996. Vol. 88. P. 305–343.

Лит.: *Sägmüller J. B.* Die Thätigkeit u. Stellung der Cardinale bis Papst Bonifaz VIII. Freiburg i. Br., 1896; *Pásztor E.* Riforma della Chiesa nel sec. XI e l'origine del collegio dei cardinali // *Studi sul medioevo cristiano*. R., 1974. T. 2. P. 609–625; *Broderick J. F.* The Sacred College of Cardinals: Size and Geographical Composition (1099–1986) // *ANPont*. 1987. Vol. 25. P. 7–71; *Robinson I. S.* The Papacy 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb., 1990.

**В. В. Тошагин**

**КОЛЛЕКТА** [лат. *Collecta, Collectio*], тип священнической молитвы в лат. литургической традиции — см. в статьях *Месса, Оффиций*.

**КОЛЛИВАДЫ** [греч. *κολλυβάδες*, иногда *κολλυβάδες, κολλυβισαί*, а также (редко) *σαββατιανοί*], движение в защиту святоотеческого предания как в литургической практике правосл. Церкви, так и в др. областях церковной жизни. Зародилось в среде афонского монашества в сер. XVIII в., но достаточно быстро охватило и др. области Греции, в особенности греч. о-ва Эгейского м. Активность К. приходится на период 1750–1820 гг., а в отдельных облас-

тях наблюдается и в последующие годы. Мн. духовные движения кон. XIX и XX в. претендовали на связь с К.

**Происхождение названия.** Название, данное противниками К., происходит от основного предмета споров, в результате которых возникло движение К.: приношения колива в память об усопших по воскресным дням. Представители К. никогда не признавали этого наименования, считая его позорной кличкой, и полагали, что оно больше подходит их противникам, т. к. именно они, а не т. н. К. приносят коливо по воскресеньям (см.: *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 14, 29, 45; о применимости названия именно к противникам К.: *Ibid.* Σ. 47–48; *Δημητράκοπουλος*. 2004. Σ. 41; ср.: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 38; *Φεοκλιτ Διονисиωτατικός*. 2005. С. 432–433; *Ἰσιδώρα Ἀγιορωεΐτισσα*. 2007. Σ. 36). По этой причине высказывалось мнение, что наименование «колливады» неприменимо к защитникам Свящ. Предания XVIII–XIX вв.; в качестве замены предлагались различные варианты, напр. «филокалические отцы», «отцы филокалического возрождения» и др. (см.: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 38–39, σση. 42).

Однако, как полагает С. Пасхалидис, нет смысла отказываться от названия К., т. к. оно «утратило свою отрицательную тональность, будучи неким образом «освящено» теми лицами, которые носили это насмешливое название при жизни», и используется совр. исследователями как обычный технический термин при описании событий прошлого (*Ibid.* Σ. 39). В церковной среде термин «колливады» также давно утратил отрицательную окраску, что сделало возможным его широкое использование в службе Собору святых колливадов (*Ἰσιδώρα Ἀγιορωεΐτισσα*. 2007). Противники иногда именовали К. также «субботниками» (*σαββατιανοί*), т. к. они указывали именно на субботу как на день, предназначенный для поминовения усопших (см.: *Μακρής*. 1965).

**Состав движения К.** Поскольку движение зародилось на Св. Горе Афон, большую часть К. составляли монахи-святогорцы, по происхождению принадлежавшие к различным социальным слоям и отличавшиеся по уровню образованности. В дальнейшем многие из них были вынуждены покинуть Афон; нек-рые про-



Собор колливадов.

Икона. Кон. XX в.

Иконописец В. Фармакис с сыновьями (калива вмч. Георгия в Новом Скиту на Афоне)

должали подвизаться в общежительных монастырях или в качестве отшельников, немногие посвятили себя преподавательской деятельности (наибольшую известность приобрели иеродиак. *Неофит Кавсокалитит*, прп. *Афанасий Паросский*).

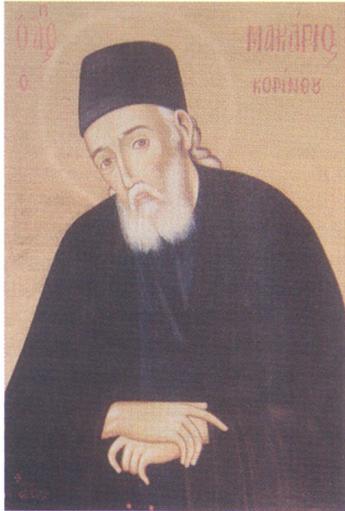
К. никогда не были организованы, не имели к-л. общепризнанного центра, действовали в различных местах Греции. Несмотря на то что большинство известных К. разделяли одни и те же идеи, имелись и исключения, наиболее заметным из к-рых стал иеродиак. *Неофит Кавсокалитит*, одним из первых вступивший в спор, однако достаточно быстро (уже в 1759) удалившийся со Св. Горы и фактически действовавший независимо от К. (*Παπουλίδης*. 1971. Σ. 31–32; см. также: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 40–42).

С. Пападопулос выделял «строгих» К. (типичным представителем этой категории он считал прп. *Афанасия Паросского*), полагая, что их позиция отличалась большей жесткостью от той, которую занимали др. известные церковные деятели, обычно причисляемые исследователями к К.: в первую очередь прп. *Никодим Святогорец* и свт. *Макарий Нотара*, митр. Коринфский. Последних Пападопулос предлагал считать союзниками К., во многом разделявшими их воззрения, но не собственно К., т. к. святые Макарий и Никодим будто бы более снисходительно относились к вынужденному





нарушению Предания, полагая это «икономией» (*Παλαδόπουλος*. 2000. Σ. 37–42). Такое разделение не находит основания в доступных на сегодня источниках, не соответствует зафиксированному в известных апологетических текстах свт. Макария и прп. Никодима тезисам и представляется искусственным. Большинство ученых безоговорочно относит к К. свт. Макария Коринфского, прп. Никодима Святогорца, равно как их друзей и соратников:



Свт. Макарий Нотара,  
митр. Коринфский.  
Икона. Нач. XXI в.  
(келлия св. Иоанна Предтечи  
в Карее, Афон)

прп. Афанасия Паросского, Христофора Продромита и др. (см., напр.: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 39–40).

Помимо упомянутых попыток ограничить применение термина К. узким кругом лиц необходимо отметить другую тенденцию, также имеющую место в последние десятилетия в греческом мире и состоящую в том, что к К. причисляют как некоторых их современников, не принимавших никакого участия в специфической для кружка К. деятельности (напр., прп. Паисия (Величковского), равноап. Косму Этлийского), так и святых греч. Церкви или подвижников благочестия, живших во 2-й пол. XIX и даже в XX в. (напр., прав. Николая Плана, свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского) (см., напр., синаксарь «Собору святых колливадов»: *Ίσίδωρα Ἀγιερωβήτισσα*. 2007. Σ. 32–38, особенно Σ. 37–38). Очевидно, что мн. деятели греч. Церкви XIX–XX вв. могут рассматриваться как своего рода «наследники» К., одна-



Прп. Паисий (Величковский).  
Роспись ц. Покрова Пресв. Богородицы  
Троице-Сергиевой лавры. 1988 г.  
Мастер Н. Чернышёв

ко причислить их к числу К. затруднительно.

Связи прп. Паисия (Величковского) со свт. Макарием Коринфским и прп. Никодимом Святогорцем сомнения не вызывают (см.: *Παλαδόπουλος*. 2000. Σ. 46–50; *Феоклит Дионисиатский*. 2005. С. 364–366; ср.: Там же. С. 156–157, 160), но о том, разделял ли прп. Паисий воззрения К., сведений нет. Определенный интерес вызывает рукопись из собрания Нямецкого монастыря (BMN. 271, автограф прп. Паисия; имеется и список с нее: BMN. 214), представляющая собой флорилегий: собрание выписок из соборных постановлений и творений св. отцов, посвященных св. Причащению. Многие тексты совпадают с теми, что приводятся в «Книге душеполезнейшей...» святых Макария и Никодима; кроме того, в числе выписок есть и отрывок «От книги греческия о Причащении Пречистых Христовых Таин» (BMN. 271. Fol. 38 r – 41). Тем не менее данного свидетельства явно недостаточно, чтобы причислить прп. Паисия (Величковского) к К.

**Общая характеристика движения К.** Имея началом реакцию на нарушение богослужебного устава Св. Горы, движение К. достаточно быстро приобрело более широкие масштабы. В центре внимания оказался более значимый вопрос духовной жизни — проблема частого причащения (свидетельством чему

служит, напр., обращение к данной теме патриарха К-польского *Феодосия II* (1769–1773) уже в 1-м постановлении, посвященном афонским спорам: *Meyer*. 1894. S. 229–230). Защиту церковного Предания от искажений К. основывали на безоговорочном предпочтении соборных постановлений и святоотеческой традиции каким бы то ни было местным обычаям, а тем более нововведениям, не имеющим в Предании никакой почвы. Практический интерес к Преданию и творениям св. отцов вскоре соединился со стремлением к просвещению греческого народа в духе святоотеческой традиции, в чем особенно преуспели свт. Макарий Коринфский, прп. Никодим Святогорец и прп. Афанасий Паросский. При деятельном участии К. были изданы святоотеческая аскетическая антология «Добротолюбие», собрание творений прп. Симеона Нового Богослова, некоторые другие сочинения св. отцов, а также толкования на Свящ. Писание, соборные постановления и богослужебные тексты правосл. Церкви. К. были горячими защитниками возможности жить согласно правилам, изложенным некогда св. отцами. По словам К. Папулидиса, «колливады боролись за возвращение к православному Преданию... И своей кровью они заплатили за свою веру в Предание. Не будет преувеличением сказать, что колливадам обязана своим существованием монашеская жизнь в Греции, особенно за пределами Св. Горы. Без колливадов секулярный ветер эпохи смел бы всё» (*Παπουλίδης*. 1991. Σ. 24).

Главными темами т. н. колливадских споров стали вопросы о заупокойной службе с принесением коллива в день воскресный и о частом причащении Св. Таин, причем 2-й вопрос достаточно быстро вышел на 1-й план (это осознавали сами К., см.: Βίος Ἱεροθέου. § 104. 10–13). Попытки представить прения о колливе в качестве 1-й фазы споров, а вопрос о причащении — как основную тему следующей (см., напр.: *Говорун*. 2001. С. 89, 97), не выглядят убедительными, т. к. частое причащение Св. Таин становится предметом обсуждения и поводом к столкновениям практически одновременно с возникновением проблемы поминовения усопших по воскресеньям. В течение споров, длившихся более



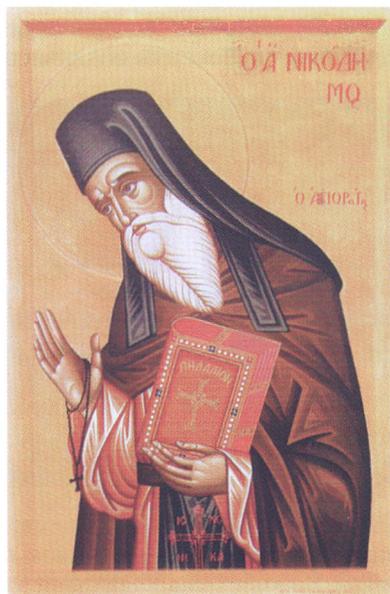


полвека, затрагивались и другие вопросы, которые, однако, не имели такого резонанса: о коленопреклонении в день воскресный (*Παπουλίδης*, 1991. Σ. 75; *Νικόδημος Σκρέττας*, 2004. Σ. 475–491), о сравнительном достоинстве малого и великого водоосвящений (см.: *Ibid.* 1991. Σ. 72–73), об освящении и помазании св. икон (*Παπουλίδης*, 1991. Σ. 70–71) и некоторые др. (см.: *Χαλδαϊάκης*, 2000. Σ. 139–140; *Ἀκριβόπουλος*, 2001. Σ. 66).

**Основные источники по истории К.** История движения и лит. наследие К. изучены недостаточно. Мн. важные документы только в последние годы попали в поле зрения исследователей и начинают постепенно публиковаться в соответствии с совр. научными нормами (*Πάσχος*, 1996; *Ἀραμπατζής*, 1998; *Μανάφης*, 2000; *Χαλδαϊάκης*, 2000; *Πασχαλίδης*, 2007; *Μανάφης*, *Ἀραμπατζής*, 2013). Значительное число документов, проливающих свет на историю движения К. (в частности, о взаимоотношениях с К-польским Патриархатом и с противниками), пока не выявлено (*Πασχαλίδης*, 2007. Σ. 31–33). Тщательное изучение архивов Афона, а также б-к Греции, Румынии и других гос-в вполне может привести к новым открытиям. Богатым и многообещающим оказалось эпистолярное наследие К., на протяжении XIX–XX вв. оставшееся почти неизвестным и по большей части неопубликованным. Многие послания К., особенно прп. Афанасия Паросского и прп. Никодима Святогорца, представляют собой трактаты, посвященные различным аспектам споров; особую важность имеют тексты, в которых рассматривается вопрос о частом причащении. Несмотря на то что труды гл. обр. греч. ученых в последние десятилетия в научный оборот было введено немало ранее неизвестных и достаточно важных текстов, мн. страницы истории К. остаются неизученными (см.: *Idem.* 2007. Σ. 31–32).

Основным источником по истории событий 2-й пол. XVIII в. является труд прп. Афанасия Паросского «Изъявление истины о [присшедших] на Святой Горе смутах» (*Ἀθανάσιος Πάριος*, *Δήλωσις*, 1988). В этом сочинении не только подробно излагается история спора, но и содержится разъяснение позиции К. по основным вопросам,

волновавшим враждующие стороны. Труд в его окончательной форме относится к 1-му десятилетию XIX в. (см.: *Ἀραμπατζής*, 1998). Весьма важными источниками являются также апологетические тексты, составленные, как правило, в форме исповедания веры. Основными сочинениями такого рода следует считать «Изложение, то есть исповедание истинной и православной веры» прп. Афанасия Паросского (составлено, вероятно, в 1774) (*Ἀθανάσιος Πάριος*, *Ἐκθέσις*, 1988), «Исповедание веры, то есть праведнейшая Апология против тех, которые по неучености и злонамеренно дерзнули перетолковывать и клеветать на некие предания Святой Церкви и некоторые другие здравые и православные мнения» прп. Никодима



Прп. Никодим Святогорец.  
Икона. 90-е гг. XX в.  
(мон-рь прп. Никодима Святогорца  
близ Гумениссы, Греция)

Святогорца (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*, 1819), а также апология иером. Иерофея, сохранившаяся в составе его Жития (*Χαλδαϊάκης*, 2000). Житие Иерофея представляет собой очень важный источник, т. к. в нем подробно описан распорядок жизни типичных колливадов-келлиотов (Дионисия и его ученика Иерофея), приводятся ранее неизвестные детали одного из последних крупных столкновений на Св. Горе по поводу частого причащения, в ходе которого сначала был обвинен, а потом оправдан духовник Иерофей, а также подробно излагаются взгляды последнего на основные предме-

ты колливадских споров. Житие относится к группе текстов, опубликованных в последние десятилетия.

Представления К. о таинстве *Εσχαριστίας* и учение о частом причащении, как правило, восстанавливаются на основе 2 книг (прп. Неофита Кавсокаливита [*Νεόφυτος Κανσοκαλίβιτης*], *Εγχειρίδιον*; и книги свт. Макария Коринфского и прп. Никодима Святогорца [*Μακάριος Κορίνθου καὶ Νικόδημος Ἀγιορείτης*], *Βιβλίον ψυχοφελέστατον*); однако такой подход нельзя считать вполне корректным, поскольку многие аспекты полемики, равно как и важные стороны понимания К. данной проблематики (напр., вопрос о посте перед причащением), в этих сочинениях не отражены; указанные книги во многом послужили поводом к обсуждению вопроса и спорам. Т. зр. К. более полно отражена в упомянутых выше апологиях (прп. Афанасия Паросского и прп. Никодима Святогорца и иером. Иерофея), а также в посланиях прп. Афанасия Паросского (*Μανάφης*, 2000; *Μανάφης*, *Ἀραμπατζής*, 2013).

Неизданные материалы различных сборников (в частности сб. «Бич» (*Φραγγέλιον*)) и посланий широко представлены у ряда исследователей (*Νικόδημος Σκρέττας*, 2004; *Ἀραμπατζής*, 2006; *Πασχαλίδης*, 2006), что позволяет использовать содержащиеся в них данные.

Основные патриаршие постановления в отношении К. опубликованы в различных собраниях актового материала, из которых наиболее представительными остаются: *Meuser*, 1894; *Γεδεών*, 1888–1889.

**Колливадские споры. Начало конфликта.** Поводом к столкновению по вопросу о поминовении усопших стали события, развернувшиеся вокруг строительства нового кириакона (соборного храма) в афонском скиту св. Анны (*Ἁγίας Ἄννης*, см. в ст. *Афон*). Работы были начаты в 1754 г. и велись на пожертвования, которые вносились с условием поминовения имен жертвователей и их родственников, в т. ч. поживших. Строительство оказалось достаточно затратным, в результате чего агианнитам пришлось принимать все новые и новые жертвования, что увеличивало и без того обширный список поминаемых имен, количество к-рых составило в итоге ок. 12 тыс. (*Ἀκριβόπουλος*, 2001. Σ. 51; ср.: *Γоворун*, 2001. С. 90;





см. также: Ἀθανάσιος Πάριος, Δήλωσις, 1988. Σ. 26–27).

Поминальная служба, согласно святогорскому уставу, в скиту св. Анны совершалась по субботам, однако суббота в те времена была единственным базарным днем на Афоне. Все, что было необходимо для продолжения строительства, агианниты вынуждены были приобретать в Карее, находившейся в нескольких часах пути от их скита; там же насельники скитов обычно продавали свое рукоделие, получая определенные средства для пропитания. Т. о., времени на совершение поминальных служб, когда они положены по уставу, практически не оставалось. В этих условиях монахи скита св. Анны приняли решение перенести заупокойную службу на воскресенье, что было воспринято мн. святогорцами как серьезное нарушение церковного устава.

Нововведение агианнитов осуждали в др. обителях Св. Горы (одним из первых высказался против него иеродиак. Неофит Кавсокаливит), но недовольные были и среди братии скита св. Анны. За разъяснениями обратились к духовнику скита Филофею Пелопоннескому, который указал, что в создавшейся ситуации иного выхода, кроме перенесения поминовения на воскресные дни, нет, однако заверил пришедших, что по окончании строительства скит вернется к старому обычаю. Вместе с тем Филофей выказал уважение к недовольным нововведением монахам, позволив им покидать храм на время совершения поминальной службы в воскресные дни или праздники.

Совет скитского духовника, однако, повлек за собой дальнейшие нестроения: видя, что часть братии покидает церковь, когда начинают совершать заупокойную службу, сторонники поминовения в воскресные и праздничные дни сочли, что к ним относятся как еретикам и отказываются от совместной молитвы. На сторону монахов, возмущенных подобным поведением собратьев, встал и живший на покое в скиту св. Анны бывш. патриарх К-польский Кирилл V (1748–1751; 1752–1757). В качестве аргумента в пользу совершения поминовения в воскресные дни он сослался на то, что и сам, будучи на Патриаршем престоле, практиковал поминовение усопших в воскресенье и разрешал

совершать его другим (Ἀθανάσιος Πάριος, Δήλωσις, 1988. Σ. 28).

Апелляция к к-польским обычаям не убедила противников нововведения, что подвигло патриарха Кирилла к более решительным действиям. Он обратился к кириархальному монастырю скита св. Анны — *Великой Лавре* св. Афанасия, с тем чтобы *эпитропы* монастыря особым постановлением запретили допускать недовольных монахов в церковь, в кельи и на мельницу, что и было исполнено. Последнее было почти равносильно угрозе голодной смерти для тех, кто отказывался подчиниться постановлению. Действия, направленные против несогласных, привели к их уходу из скита. Первым покинул скит Иаков Пелопоннесский (Ἀθανάσιος Πάριος, Δήλωσις, 1988. Σ. 29–30). Оставившие скит полагали, что теперь смогут спокойно продолжить подвизаться



Келлия скуртеев  
в Карее на Афоне

на Св. Горе, однако их не прекратили преследовать бывшие собратья. В те обители, куда отправлялись ушедшие из скита, немедленно посылали письма, оповещавшие местное руководство о том, что новоприбывшие находятся под осуждением Вел. Лавры. Пример таких писем приводит прп. Афанасий Паросский (Ἀθανάσιος Πάριος, Δήλωσις, 1988. Σ. 30; ср.: *Говорун*. С. 92). В письмах также указывались лица, оказывавшие поддержку бывшим агианнитам в тех обителях, куда они переселялись; таковые подлежали выявлению и изгнанию.

Так, все перешедшие в находившийся неподалеку от скита св. Анны Новый Скит были по требованию *дикей* скита св. Анны изгнаны, вместе с ними вынуждены были покинуть Новый Скит известный в дальнейшем приверженец К. иером. Христофор и еще неск. монахов. Новым местом их прибежища стал скит св.

Иоанна Предтечи (Продрома), находившийся в подчинении у Иверского мон-ря, поэтому иером. Христофор в посл. именовался Продромитом, т. е. насельником Предтеченского скита. Часть изгнанных из Нового Скита попыталась поселиться в скиту монастыря Ксенофонт, но этому воспрепятствовал живший там на покое бывш. митр. Алеппский Геннадий. Прп. Афанасий Паросский называет последнего «поварешкой» (χουλιάρρα) и уверяет, что он воздвиг гонения на К., с тем чтобы удостоиться благоволения бывш. патриарха Кирилла и получить доступ к его роскошным трапезам (Ἀθανάσιος Πάριος, Δήλωσις, 1988. Σ. 30).

Действия, направленные на дискредитацию К., привели к тому, что по всей Св. Горе о них стали говорить как о еретиках и «фармазонах». Доступ во многие монастыри и скиты был для них закрыт. Однако некоторые общины оказывали К. всемерную поддержку; наиболее известная сре-

ди них — община иером. Парфения Скуртоса (называвшаяся также братством скуртеев), обитавшая в одноименной келлии близ Карей (Ibid.

Σ. 31–32; Πατάπιος Κανσοκαλιβίτης, 2006. Σ. 566–567).

**Взаимоотношения вождей К. и их противников с К-польским престолом и патриаршие постановления, направленные на прекращение спора.** В 1772 г. в келлии иером. Парфения К. провели собрание, на котором было принято решение отправить в К-поль исповедание веры. Такой документ был составлен и подписан всеми присутствовавшими (в посл. список подписей пополнялся). В К-поль письмо отвез Нифонт Хиосский (1736–1809). Усилия К. не привели к желаемому результату: прибыв в К-поль, Нифонт обнаружил, что насельник афонского монастыря Григориат Иоаким, который несколько лет прожил в скиту св. Анны и был хорошо знаком со мн. влиятельными лицами из патриаршего окружения, смог убедить их в неправоте К.





Прп. Нифонт Хиосский.  
Икона. Кон. XX в.

(мон-рь Благовещения  
Пресе. Богородицы на о-ве Скиатос,  
Греция)

В июле 1772 г. патриарх Феодосий II издал синодальную грамоту, посвященную вопросу о поминовении усопших, которую подписал также вскоре занявший К-польский престол патриарх Иерусалимский Софроний II (1774–1780), сыгравший определенную роль в спорах о колливе. Грамота указывала, что «совершающие поминовение в субботу поступают хорошо, а если кто и в воскресный день (совершает заупокойные моления), не подлежит осуждению, не плача, но молебные гимны принося Богу о спасении усопших и совершая поминовения в память всеобщего воскрешения, что и в обычае в городских церквах...» (Meyer. 1894. S. 229). Целью грамоты было достижение компромисса, поэтому осуждение К. Вел. Лаврой было также официально снято в 1773 г. (Ibid. S. 233).

Однако ни К., ни их противники не желали компромиссного решения (Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις. 1988. Σ. 33–34). Противники К. продолжали относиться к ним как к еретикам, а К. в свою очередь не желали признавать, что совершающие поминовение в воскресные дни не подлежат осуждению, как возвещала о том синодальная грамота. Издание такого рода посланий было воспринято К. как признак определенной растерянности патриарха Феодосия, и они предприняли новую попытку убедить священноначалие в своей правоте, чтобы патриарх наконец запретил агианнитам сле-

довать их нововведению. Письмо К. с соответствующими требованиями отвез в К-поль Иаков Пелопоннесский. К тому времени К-польский Патриархат возглавил Самуил Хандзерис (1773–1774) (К. относились к этому патриарху с большим уважением: Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις. 1988. Σ. 36; Νικόδημος Ἀγιορείτης. 1819. Σ. 29). В 1773 г. была издана новая синодальная грамота, в которой населенникам келлий и скитов предписывалось неукоснительно соблюдать чин и обычай поминовения того мон-ря, которому они подчиняются (Ibid. Σ. 29–30; Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις. 1988. Σ. 36; ср.: Говорун. 2001. С. 94). Очевидно, что поддержка была оказана именно К., т. к. все кириархальные мон-ри Св. Горы следовали уставу, согласно к-рому поминовение совершалось по субботам. Но агианниты сочли невозможным согласиться с патриаршим решением.

По свидетельству прп. Афанасия Паросского, монахи скита св. Анны обвинили патриарха Самуила в безбожии и объявили, что такому патриарху подчиниться они не могут (Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις. 1988. Σ. 37). Подобные обвинения, по-видимому, распространялись бывш. митр. Алеппским Геннадием и мон. Виссарием Рапсанским — наиболее активными противниками К. (о них прп. Афанасий отзывается предельно жестко: Ibid. Σ. 37–38). Несмотря на эти заявления, агианниты предприняли попытки добиться отмены постановления в К-поле: они дважды ездили туда с этой целью (Говорун. 2001. С. 94). Призванные примирить враждующие стороны постановления церковной власти привели лишь к обострению ситуации.

Прп. Афанасий Паросский сообщает, что в 1773 г. монахи Нового скита и скита св. Анны обратились к некоему «разбойнику» (Афанасий называет его «атаманом разбойников» — ἀρχιλοστής) по прозвищу капитан Марко, находившемуся тогда на п-ове Лонгос, с тем чтобы он прибыл на Св. Гору и очистил ее от «злотворных и губительных монахов, которые не суть монахи, но обманщики и маги и фармазоны». По прибытии капитана Марко на Афон ему была вручена записка, содержащая имена тех, с кем он должен был расправиться. Речь шла о каллиграфе иером. Паисии из келлии прор. Илии, о его старце Фео-

фане, об иером. Агапии Кипрском, подвизавшемся в местности Крия-Нера, и иером. Гаврииле из братства Паисия. Прп. Афанасий пишет, что противники К. избрали именно их потому, что «папа Паисий» был человеком ученым и знатоком церковного чина, а его старец, хотя и был человеком простым и необразованным, был приговорен к смерти, чтобы не поднимал шума по поводу убийства своего монаха.

Трагедия разыгралась во время бдения на праздник Всех святых. В келлии в то время были только иером. Паисий и старец Феофан. Агапия и Гавриила убийцы не смогли разыскать. Иером. Паисий и старец Феофан были утоплены в море (подробное описание событий см.: Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις. 1988. Σ. 89, 92–93, 94–95, 96, 98, 104; об убийстве Паисия и Феофана упом. также в письме прп. Афанасия Киприану: Ibid. Σ. 97, σημ. 7; см. также: Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης. 1806. Σ. 142–145, где указывается и год трагедии; о данных, содержащихся в сб. «Бич», см.: Νικόδημος Σκρέττας. 2004. Σ. 523–524, σημ. 246, 250; ср.: Τζώγας. 1969. Σ. 75–78). Насколько можно судить, такое обострение конфликта повлекло за собой отъезд некоторых К. со Св. Горы еще в сер. 70-х гг. XVIII в., поскольку они опасались за свою жизнь. Отдельные исследователи склонны отрицать факт этого убийства, ссылаясь на то, что в источниках, которыми они пользуются при восстановлении истории движения К., отсутствуют соответствующие сведения; в то же время они активно используют сочинение прп. Афанасия Паросского, в к-ром и содержится подробное описание трагических событий (см., напр.: Говорун. 2001. С. 92). Кроме того, сведения об убийстве есть в ряде др. источников.

В 1774 г. в афонском мон-ре Кутлумуш состоялся Собор под председательством бывшего патриарха К-польского Кирилла V и бывш. Александрийского патриарха Матфея (1746–1766). Присутствовали 4 бывших и 2 действующих митрополита и ок. 200 монахов (Ἀκριβόπουλος. 2001. Σ. 63; иногда указывается несколько иное количество: ок. 10 митрополитов, свыше 200 монахов — см.: Говорун. 2001. С. 94). На Собор были приглашены и К., но последние, понимая, что дискуссия вряд ли состоится, отказались прийти.



арх Софроний в бытность свою на Иерусалимском престоле придерживался иной позиции (о ней подробно пи-

*Мон-рь Кутлумуш  
на Афоне*

шет прп. Никодим Святогорец: *Νικόδημος Ἁγιορείτης*. 1819. Σ. 30–32; ср. рус. пер. соответствующего фрагмента: *Говорун*. 2001. С. 95). Прп. Афанасий

Паросский не признал постановления 1776 г. на том основании, что обвиняемые не были приглашены в К-поль и выслушаны (*Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις*. 1988. Σ. 41). Прп. Афанасий также указал, что одно из выдвинутых в адрес К. обвинений, а именно в том, что они объявляют совершающих поминовение усопших в воскресенье находящимися под анафемой, является клеветническим (*Ibid.* Σ. 42).

«Колливадское рассеяние». Постановление 1776 г. и решения Кутлумушского Собора не были признаны К. Кутлумушский Собор воспринимался ими как «беззаконный» и «разбойничий» (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2006. Σ. 566, σμч. 10; *Τζώγας*. 1969. Σ. 154). К. по-прежнему не совершали заупокойных служб по воскресеньям. Но в условиях непрекращающихся нападков и под угрозой прещений многие вынуждены были оставить Афон. Так, прп. Афанасий Паросский обосновался в Фессалонике, продолжая общаться с афонскими К., в частности с прп. Никодимом Святогорцем. Свт. Макарий Коринфский также в посл. уехал с Афона. Прп. Афанасий неоднократно предпринимал попытки добиться в К-поле пересмотра дела, чтобы К., осужденные патриаршим постановлением, были оправданы. В 1781 г. при патриархе Гаврииле IV осуждение с Афанасия было снято (текст оправдания см.: *Meuser*. 1894. S. 241–242). Постепенно Св. Гору покинуло значительное число К. Многие из них обосновались на различных о-вах Греческого архипелага (наиболее известными как пристанища К. стали о-ва Хиос, Идра, Патмос, Парос и Скиатос).

**История спора о частом причащении Св. Таин.** Насколько позволяют судить известные на сегодня

источники по истории движения К., вопрос о частом причащении стал предметом разногласий между монахами Св. Горы почти одновременно с началом спора о поминовении усопших, а именно, ок. 1770 г. (*Ἀραμπιτζής*. 2006; *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 29–37; *Μανάφης, Ἀραμπιτζής*. 2013). Обсуждение этого вопроса повлекло за собой написание многочисленных сочинений, к-рыми обменивались сторонники и противники частого причащения. Как указывают К. Манафис и Х. Арамбадзис, эти тексты по большей части остаются неизданными (*Μανάφης, Ἀραμπιτζής*. 2013; ср.: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 33).

Есть все основания полагать, что начиная с 1770 г. прп. Афанасий Паросский берет за составление своего рода флорилегиев, содержащих святоотеческие высказывания на тему частого причащения. Эти флорилегии используют в дальнейшем сторонники К. (*Ἀραμπιτζής*. 1998. Σ. 50–52; *Idem*. 2006. Σ. 31–37; ср.: *Μανάφης*. 2000. Σ. 222–223, где приводится свидетельство самого прп. Афанасия). Первым из ученых святогорцев, выступившим в защиту частого причащения, как свидетельствуют источники, был Христофор Продромит (указание неизданных писем, содержащих соответствующие данные, см.: *Μανάφης, Ἀραμπιτζής*. 2013, σμч. 6, а также: *Πασχαλίδης*. 2007. Σ. 231–249), за к-рым последовали Нифонт Хиосский, Иаков Пелопоннесский и Афанасий Паросский. В настоящее время обнаружены также документы, свидетельствующие о том, что в 1770–1775 гг. на Афоне в рукописях распространялось анонимное соч. «О причащении», которое К. предлагали для прочтения духовникам и *διδασκαλαμ* Св. Горы (эти данные содержатся в дошедшем до нас в значительном количестве рукописей письме прп. Афанасия Паросского *διδασκαлу* Афониады Киприану, см.: *Μανάφης, Ἀραμπιτζής*. 2013, σμч. 8, а также: *Ἀραμπιτζής*. 2006. Σ. 393; *Δημητράκοπουλος*. 2012. Σ. 97–98). Когда были изданы анонимные сочинения, посвященные теме частого причащения (в 1777 составленное прп. Неофитом Кавсокаливитом «Руководство», в 1783 — «Книга душеполезнейшая», принадлежащая перу свт. Макария Коринфского и прп. Никодима Святогорца), нападки противников К. обратились против этих сочине-

ние прп. Никодим Святогорец: *Νικόδημος Ἁγιορείτης*. 1819. Σ. 30–32; ср. рус. пер. соответствующего фрагмента: *Говорун*. 2001. С. 95). Прп. Афанасий Паросский не признал постановления 1776 г. на том основании, что обвиняемые не были приглашены в К-поль и выслушаны (*Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις*. 1988. Σ. 41). Прп. Афанасий также указал, что одно из выдвинутых в адрес К. обвинений, а именно в том, что они объявляют совершающих поминовение усопших в воскресенье находящимися под анафемой, является клеветническим (*Ibid.* Σ. 42).

«Колливадское рассеяние». Постановление 1776 г. и решения Кутлумушского Собора не были признаны К. Кутлумушский Собор воспринимался ими как «беззаконный» и «разбойничий» (*Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης*. 2006. Σ. 566, σμч. 10; *Τζώγας*. 1969. Σ. 154). К. по-прежнему не совершали заупокойных служб по воскресеньям. Но в условиях непрекращающихся нападков и под угрозой прещений многие вынуждены были оставить Афон. Так, прп. Афанасий Паросский обосновался в Фессалонике, продолжая общаться с афонскими К., в частности с прп. Никодимом Святогорцем. Свт. Макарий Коринфский также в посл. уехал с Афона. Прп. Афанасий неоднократно предпринимал попытки добиться в К-поле пересмотра дела, чтобы К., осужденные патриаршим постановлением, были оправданы. В 1781 г. при патриархе Гаврииле IV осуждение с Афанасия было снято (текст оправдания см.: *Meuser*. 1894. S. 241–242). Постепенно Св. Гору покинуло значительное число К. Многие из них обосновались на различных о-вах Греческого архипелага (наиболее известными как пристанища К. стали о-ва Хиос, Идра, Патмос, Парос и Скиатос).

**История спора о частом причащении Св. Таин.** Насколько позволяют судить известные на сегодня





ний, поначалу гл. обр. как анонимных, так и не получивших одобрения священноначалия.

Встречающееся иногда мнение о том, что греч. сочинения о частом (или «постоянном») причащении были вдохновлены книгой испан. автора Мигеля де Молиноса «Краткий трактат о ежедневном причащении» (*Breve tratado de la comuni6n cotidiana*, 1675) (см., напр.: *Stiernon D. Nicodème d'Nagiorite // DSAMDH. Vol. 11. Col. 234–250*), было опровергнуто совр. исследователями архим. Никодимом (Скреттасом) и В. Контичелло: сличение текста греч. книг и испан. трактата показало, что, за исключением близости темы, ничего общего между указанными сочинениями нет (см.: *Νικ6δημος Σκρ6ττας*. 2004. Σ. 317–318, σφμ. 668; *Kontouma-Conticello*. 2010).

Прп. Афанасий Паросский в письме Панагиоту Паламе защищает труд Неофита (сведения об авторстве анонимного сочинения прп. Афанасий получил от некоего молдав. монаха, с к-рым встречался в Фессалонике). Основное внимание Афанасий уделяет проблеме анонимности, доказывая, что ничего противного истине в анонимном издании книг, направленных на защиту правосл. веры, когда таковое вынуждено теми или иными обстоятельствами, — нет.

В 1786 г. прп. Афанасию пришлось отвечать уже на критику деятеля греч. просвещения Сергия Макреоса, направленную против книги, изданной в 1783 г. Его письмо, в ответ на которое прп. Афанасий Паросский составил апологию, имело широкое хождение на Св. Горе весной 1786 г. — это обстоятельство, вероятно, и подвигло известного К. к решительным действиям (*'Αραμπατζής*. 2006. Σ. 387–391). Письмо прп. Афанасия озаглавлено так: «Апология в отношении написанного дидаскалом Сергием и посланного на Св. Гору против священнойшей и непорочнейшей книги, учащей о постоянном божественном причащении».

В этом сочинении прп. Афанасию снова приходится защищать анонимность книги, используя те же аргументы, к-рые он применил при защите издания 1777 г. Далее прп. Афанасий опровергает иные обвинения Сергия Макреоса, в частности, доказывает искусность составителя книги как переводчика святоотеческих текстов (практически все свято-

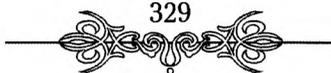
отеческие цитаты в издании 1783 г. приводятся также в переводе на новогреч. язык: именно эти переводы привлекли внимание дидаскала и вызвали его недовольство). Макреос обвинял составителя книги в перетолковании святоотеческих высказываний, в особенности принадлежащих свт. *Иоанну Златоусту* и прп. *Симеону Новому Богослову*, однако никаких конкретных примеров он не привел. Прп. Афанасий, напротив, тщательно указывает страницы и анализирует смысл толкований и переводов. Отдельные указания Макреоса приводят прп. Афанасия к мысли, что тот вовсе не читал разбираемой книги целиком, а то и вообще ее ни разу не раскрывал (*Μαννάφης, 'Αραμπατζής*. 2013). В ответ на обвинения Макреоса в том, что в книге Хлеб Божественной Евхаристии преподносится как «обыкновенный», к которому всякий может приступать без к.-л. приуготовления, прп. Афанасий, ссылаясь на конкретные места рассматриваемого сочинения, показывает, что, напротив, причащение, согласно мысли составителей книги, требует тщательного приуготовления, заключающегося в сокрушении сердца, внимании, хранении помыслов, исправлении ошибок, воздержании, бдении, молитве, умилении, благоговении и во всяком ином доделании.

Прп. Афанасий отвергает мнение, согласно к-рому очищение означает строго определенное время приуготовления, которым и определяется частота приступания к причащению; он настаивает на том, что искреннее покаяние, чистота и верность соборному мнению Церкви являются единственным условием причащения Св. Таин. В заключение своей апологии прп. Афанасий восклицает, что если бы книга не была напечатана, он сам бы потрудился в качестве переписчика, чтобы обеспечить ее распространение во всем христ. мире. Согласно прп. Афанасию, частое приступание верных, очищенных покаянием и трезвением, к Божественному Причащению, и есть то, чего требовали все святые и пастыри всех времен и чему, однако, противятся священники, архонты, дидаскалы и синодальные служащие, живущие в К-поле соответственно с нравами общества своего времени. Прп. Афанасий Паросский указывает на то, что священ-

ники и епископы нередко берут плату за совершение таинств и избрание архиереев. Макреоса Афанасий порицает за пристрастное отношение к христоролюбивому составителю книги, в то время как к атеистическим идеям века Просвещения и он, и др. ученые мужи его круга относятся весьма толерантно и даже охотно усваивают их.

Очевидно, что прп. Афанасий Паросский был хорошо знаком с составителем (или составителями) «Книги душеполезнейшей». Более того, большинство рассматриваемых в ней вопросов находит свое отражение в переписке прп. Афанасия на данную тему (см.: *'Αραμπατζής*. 2006. Σ. 392–395). По мнению Манафиса и Арамбадзиса, все это позволяет предложить следующую схему составления книги о постоянном причащении. В 1776 г. прп. Афанасий Паросский и единомысленные ему К. отправили свт. Макарию Коринфскому пакет документов, среди к-рых были письма, исповедания веры и протоколы беседований. Все это должно было предоставить в распоряжение святителя достоверную информацию о том, что происходило на Афоне. Материалы, среди к-рых главенствующее положение занимали тексты, посвященные проблемам поминовения усопших и Божественному Причащению, составили основу для переработанной версии изначально составленной свт. Макарием книги о постоянном причащении; за эту переработку в итоге, по-видимому, взялся прп. Никодим Святогорец (*Μαννάφης, 'Αραμπατζής*. 2013).

Оба трактата о причащении имели весьма широкое хождение в 1780–1785 гг. и навлекли на себя осуждение, вынесенное Патриаршим синодом, при этом ученые до сих пор не в состоянии прийти к однозначному выводу, какое именно из 2 сочинений было рассмотрено в Патриархии и осуждено (ср.: *Παλαδ6πουλος*. 2000. Σ. 64–71). Источники, опубликованные до наст. времени, не дают ответа на этот вопрос. По мнению Манафиса и Арамбадзиса, данные, содержащиеся в письме Макреоса, позволяют сделать вывод, что осужденная книга была своего рода синтезом 2 трактатов. Возможно, именно поэтому прп. Афанасий нередко заключает, что Сергий не читал книгу, изданную в 1783 г.; мн. характеристики, которыми Сергий





Свт. Макарий Коринфский,  
прп. Неофит Хиосский  
и прп. Никодим Святогорец.  
Икона. Кон. XX в.

(мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы  
на о-ве Икария, Греция)

награждает обсуждаемый текст, подходят сочинению прп. Неофита Кавсокаливита, но не могут быть применены к книге свт. Макария и прп. Никодима.

Споры между сторонниками К. Не все обвинения в адрес К. были совершенно беспочвенными. Как минимум одно из них обязано своим появлением заочному спору между Неофитом Кавсокаливитом и К. Прп. Неофит, которого тема богословия Евхаристии волновала в связи с вопросом о частом причащении, обратился к проблеме глениности Тела Господня. Ответ уклонившемуся от церковного учения прп. Неофиту вынуждены были дать прп. Афанасий Паросский (*Ἀθανάσιος Πάριος*. 1806. Σ. 369–372; *Μαννάφης*. 2000. Σ. 218–244) и прп. Никодим Святогорец (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 76–89).

Прп. Неофит Кавсокаливит взял за основу своего рассуждения о Телу Господнем небольшой трактат, в рукописной традиции надписывавшийся именем прп. *Иоанна Дамаскина*: «О Пречистом Телу, коего мы причащаемся» (*Περὶ τοῦ ἀχράντου σώματος οὗ μεταλαμβάνομεν*: ср., СРГ, N 8117; изд.: PG. 95. Col. 405–412). Прп. Неофит составил пространное сочинение, посвященное проблеме нетления Тела Господня, к-рое так и называлось: «О Телу Господнем» (*Περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος*), и в 1771 г. отправил его в качестве послания *Никифору Феотоки* (с 1779 архиепископ Славянский и Херсонский, затем Астраханский и Ставропольский) (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 2004. Σ. 78, σπμ. 113). Прп. Неофит пытался подкрепить учение, изложенное в

трактате, приписываемом прп. Иоанну Дамаскину, посредством своих излюбленных логических аргументов. Если К. утверждали, что освященные Св. Дары и прежде причащения, и по причащении суть одно и то же бессмертное, воскресшее и нетленное Тело Христово, которое не претерпевает никакого тления и изменения как божественное и бесстрастное (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 82; *Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. Σ. 77), то прп. Неофит, в согласии с трактатом «О Пречистом Телу...», писал, что Господне Тело до причащения «претерпевает все, что свойственно тлению» (*πάντα τῆς φθορᾶς ὑπομένει*), а по причащении им верных делается «нетленным» и «нерастленным» и делает нетленным человека (*Ibidem*).

Прп. Афанасий Паросский и прп. Никодим Святогорец увидели в этих утверждениях возобновление ереси *Михаила Глики* (*Ἀθανάσιος Πάριος*. 1806. Σ. 369; *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 82; см. также: *Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. Σ. 77, σπμ. 109). По-видимому, адресат послания Никифор Феотоки почел за благо обратиться к прп. Никодиму Святогорцу, а тот в свою очередь поручил прп. Афанасию Паросскому взяться за опровержение сочинения прп. Неофита как содержащего уже осужденную некогда ересь (такой вывод можно сделать на основании слов прп. Никодима в его «Исповедании веры», где, однако, ни Неофит, ни Афанасий не упоминаются по имени: *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 85; ср.: *Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. Σ. 79, σπμ. 114). Опровержение было составлено в виде письма, состоящего из 3 глав (*Μαννάφης*. 2000. Σ. 218–244; см. также: *Ζαχαρόπουλος*. 1984. Σ. 70–80; *Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. Σ. 78–79, σπμ. 113–115) и озаглавленного: «Послание, направленное на опровержение [высказанного] некими лжеучения (букв. «злославия») о Господнем Телу» (*Ἐπιστολὴ ἀντιρρητικὴ γενομένη πρὸς τὴν παρά τινων περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος κακοδοξίαν*) (*Μαννάφης*. 2000. Σ. 218).

К этой теме прп. Афанасий обращается и в др., более позднем сочинении (*Ἀθανάσιος Πάριος*. 1806), однако и в нем он не упоминает имени Неофита, хотя подробно рассматривает саму проблему. Прп. Афанасий Паросский не видел ничего удивительного в том, что прп. Неофит Кавсокаливит взялся за письмен-

ное подкрепление лжеучения с «неудержимой ревностью» (*Μαννάφης*. 2000. Σ. 219), поскольку считал главным качеством Неофита упрямство (*ἰσχυροῦνμαία*: *Ibid.* Σ. 222). Несмотря на то что прп. Неофит Кавсокаливит, несомненно, воспринимался К. как человек, принадлежащий к их кругу, его непримиримость, склонность к ревности не по разуму и произвольной ревизии церковного Предания не вызывали симпатий у протагонистов движения К. Афанасий Паросский писал: «...с печалью говорю, что и учителем, и другом нашим был Неофит, но да будет предпочтена истина. Ибо то ли от самомнения, то ли по какой другой причине почитая свои собственные утверждения больше должного, он явился упрямствующим не только в этих догматических [вопросах], но и в своей «Грамматике»... И страшно не только то, что он сам себе повредил, но и то, что он [нанес вред] и многим другим...» (*Ibid.* Σ. 225–226). Прп. Афанасий говорит о том, что прп. Неофит устно раскаивался в своем заблуждении (*Ibid.* Σ. 224). Позиция Неофита в данном вопросе повлекла за собой обвинения всех К. в ереси, в связи с чем и были написаны как соответствующие тексты прп. Афанасия, так и «Исповедание веры» прп. Никодима. Аргументация их такова: они утверждают, что таинство Евхаристии есть воспоминание всего спасительного домостроительства, но в особенности — воспоминание крестной Жертвы, смерти и воскресения Господа Иисуса Христа, Который после Его воскресения посредством причащения постоянно предлагается в пищу верным (см., напр.: *Ἀθανάσιος Πάριος*. 1806. Σ. 370). Лжеучение, утверждающее, будто верные приобщаются Телу Христову до Воскресения, представляет собой соборно осужденную ересь, а мнение, что Господне Тело «в нас, как во гробе, погребается и с того момента становится нетленным, — явный вздор» (*Ibid.* Σ. 372). Именно поэтому К. считают крайне необходимым соблюдение возношения Св. Даров на возглас «Святая святым» как «образа» и «символа» Воскресения, и, следов., причащения Воскресшему Христу, чтобы не оказалось ущербным воспоминание домостроительства спасения (*Ibid.*; *Μαννάφης*. 2000. Σ. 237). Приступая к причащению, верные приобщаются не бездушному, но жи-



вому и одушевленному Телу Господа. Тело Христово до преложения лежит на дискосе «не как на Кресте, но как во Гробе» (Ibid. С. 235–236). По преложении и возношении, представляющем собой «образ Воскресения», Тело Христово — живое и одушевленное (Ibid. С. 236; *Заχαρόπουλος*. 1984. С. 74–75). Тело Христово не могло бы иметь свойств нетленного, если бы не было воскресшим.

Прп. Неофит Кавсокаливит, несомненно, придерживался (по крайней мере в какой-то момент своей деятельности, когда и были написаны соответствующие тексты) мнения о тленности Тела Христова до Причащения, а кроме того, призывал к ежедневному причащению, что также не встречало поддержки в среде К. (*Ἀθανάσιος Πάριος*. "Εκθεσις. 1988. С. 118–119). Однако обвинения в его адрес, будто он считал необходимым причащаться дважды или трижды в неделю из-за того, что верные причащаются не всему Телу Христову, а лишь части его, беспочвенны (хотя и высказываются отдельными исследователями, см.: *Τζώγας*. 1969. С. 22; *Ἀκριβόπουλος*. 2001. С. 38–39; *Χρήστου*. 1987. С. 246). Тем не менее нет никакого сомнения, что подобные обвинения высказывались в адрес К., свидетельством чему служат апологетические тексты протагонистов движения (см.: *Ἀθανάσιος Πάριος*. "Εκθεσις. 1988. С. 118; *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. С. 84–86; ср. также: Ibid. С. 76–78).

Обвинения такого рода выдвигались и после того, как противники К. в 1804 г. перехватили письмо, адресованное неизвестному лицу в К-поль, и внесли в него злонамеренные искажения (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. С. 85). Мнение, согласно которому адресатом письма был духовник Иерофей (см., напр.: *Τζώγας*. 1969. С. 170; *Παπουλίδης*. 1991. С. 65; *Γβωрун*. 2001. С. 97), ошибочно: Иерофей никогда не был в К-поле, а духовником Св. Горы был назначен только в 1805 г. (см.: *Χαλδαϊάκης*. 2000. С. 152).

**Споры о причащении в нач. XIX в.** Одно из последних столкновений по поводу практики частого причащения с участием прп. Никодима Святогорца и старца Иерофея произошло в нач. XIX в. Став общим духовником Св. Горы, Иерофей начал, по свидетельству его Жития, «исповедовать и учить всех жить по Евангелию и по преданию св.

отцов» (*εὐαγγελικῶς καὶ πατροπαράδοτως* — *βίος Ἱεροφῆου*. § 104. 31–32), что вызвало недовольство части монахов, которые принялись обвинять старца, по сути возобновляя практически угасший к тому времени «колливадский спор». Во главе группы недовольных встал иеродиак. Амвросий, незадолго до этого прибывший из К-поля и поступивший в мон-рь *Ἐσφιγμέν*. Как и противники К. в начале спора, Амвросий называл Иерофея «еретиком и фармазоном», утверждая, что духовник дозволяет причащаться без надлежащего приурочивания. Попытки Иерофея доказать Амвросию свою невиновность не принесли результата, и тогда к увещанию иеродиакон приступил почитаемый на Афоне учитель прп. Никодим Святогорец, но и его доводы не возымели действия: Амвросий стал обвинять не только Иерофея, но и прп. Никодима. Поскольку Амвросий стал требовать от Протата, чтобы Иерофея «как еретика» лишили духовнического звания и изгнали со Св. Горы, протэпистаты (см. в ст. *Афон*) были вынуждены созвать собор. 19 мая 1807 г. представители всех 20 афонских мон-рей рассмотрели дело. Иерофей выступил с апологией своих взглядов и был оправдан (*βίος Ἱεροφῆου*. § 108–109), а его противник осужден, причем Иерофею, как духовнику, было предоставлено назначить Амвросию подобающую епитимию. Старец Иерофей попросил Амвросия прийти в храм Протата и публично попросить прощения у отцов, т. к. он ранее публично высказывал свои обвинения, однако иеродиакон предпочел покинуть Св. Гору. Собор, т. о., выказал благоволение к К. и их учению и осудил нападки на них (см. подробное изложение событий: *Χαλδαϊάκης*. 2000. С. 144–149). 13 июня 1807 г. прп. Никодим Святогорец представил в Кинот Св. Горы свое «Исповедание веры», в к-ром последовательно опроверг все выдвинутые против него иеродиак. Амвросием и давним его недоброжелателем Феодоритом обвинения (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. С. 86–89). Выслушав учителя, Кинот разослал окружное послание ко всем мон-рям Св. Горы, в котором провозглашалась невиновность прп. Никодима и восстанавливалось его доброе имя. В том же 1807 г. было выпущено и постановление патриарха сщмч. *Γριγορία V*, также бла-

госклонное по отношению к К. Расстановку сил внезапно изменило вмешательство вторично занявшего К-польский престол патриарха *Καλλιника V* (1808–1809), который по наущению некоего афонского монаха потребовал лишить Иерофея духовнического достоинства, о чем в сент. 1808 г. было издано соответствующее постановление (*Παπουλίδης*. 1991. С. 68–69; *Χαλδαϊάκης*. 2000. С. 154–155). В послании патриарха Иерофей именовался «одним... из шайки колливадов», его обвиняли в возобновлении спора о коливе и Св. Причащении. Иерофей был вынужден покинуть Св. Гору и обосноваться на о-ве Идра (Ibid. С. 164), где, подобно др. К., внес значительный вклад в духовную жизнь. Прп. Никодим на этот раз не пострадал, но подвергся нападкам вплоть до кончины (1809). Урегулирование спора произошло позднее. В авг. 1819 г. К-польский патриарх Григорий V (3-е патриаршество: 1818–1821) издал грамоту, в к-рой предпринималась очередная попытка примирить враждующие стороны: совершать поминовения дозволялось в субботу, воскресенье и проч. дни, но в отношении частого причащения поддержка оказывалась позиции К. (*Ἀκριβόπουλος*. 2001. С. 65). Подобные грамоты издавались и в дальнейшем (в февр. и марте 1836 и нояб. 1846 патриархами *Γριγοριем VI* (1835–1840) и *Ανφимом VI* (1845–1848, 1853–1855, 1871–1873) (см.: *Παπουλίδης*. 1991. С. 69). К сер. XIX в. споры на Св. Горе практически угасли, хотя нек-рые отголоски их можно уловить и в последующие эпохи. Проблема частого причащения оставалась актуальной для монашеской жизни Св. Горы и Греции вообще и в течение XX в. (см.: *Θεοδώρητος Ἀγιορείτης*. 1972; 1974), хотя в последние десятилетия скорее возобладала т. зр. К. XIX век также отмечен оживлением духовной жизни на о-вах Греческого архипелага, во многом благодаря переселившимся туда К.

**Некоторые особенности учения К. Поминовение усопших согласно Уставу Православной Церкви.** К. считали наиболее подходящим для поминовения усопших днем субботу (хотя и не отрицали возможности совершения заупокойных молений в др. дни, кроме воскресенья, статус которого радикально





отличается от присущего проч. дням недели). К. указывали, что суббота — по преимуществу «день покоя», в то время как воскресенье — день «обновления», воскресения Спасителя, проображающий воскресение мертвых силою Христова воскресения. День покоя прекрасно подходит для поминовения усопших, поскольку они пребывают ныне «в тлени, бесчестии и немощи», и Церковь, совершая заупокойные моления, просит Бога о прощении их прегрешений, чтобы они оправданными предстали пред Лицом Божиим в день воскресения. Совершать поминовения в день воскресный, согласно К., не просто неправильно, но и грешно, т. к. основная «тема» этого по преимуществу праздничного дня — радость о воскресшем Спасителе, а поминовение усопших исполнено плача и печали. Воскресенье — день «Владычней и Царственный», а поминовение К. именуют днем «рабским и смиренным». Седьмой день, суббота — день субботствования мертвых во гробе, почтенный Самим Спасителем, изволившим пребыть во гробе в этот день, а восстание из гроба и восстановление всяческих (*ἀλοκατάστασις*) проображается днем восьмым, т. е. воскресеньем. Прп. Никодим Святогорец дает наиболее развернутую апологию этого различия и приводит 12 «преимуществ» воскресного дня перед всеми прочими (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. Σ. 50–56). В подкрепление своего мнения К. представляют различные свидетельства, в частности ссылаются на «Апостольские постановления» (V 20 и VII 24).

Приносимое в память об усопших коливо воспринимается К. как символ умершего в соответствии со словами Евангелия и ап. Павла (ср.: Ин 12. 24; 1 Кор 15. 36–37).

Одним из самых весомых для К. был аргумент из богослужебных книг и церковного Устава, поскольку в них определяется поминовение усопших только по субботам и воспрещается в воскресные дни и Господские праздники (*Ἀθανάσιος Πάριος*. Ἔκθεσις. 1988. Σ. 119–121).

**Вопрос о частом причащении.** К. полагали, что никакие соборные постановления или писания св. отцов не устанавливают определенных сроков или периодов, по истечении которых следует причащаться (разумеется, в том случае, если присту-

пающий ко Св. Причащению не имеет к тому к.-л. канонического препятствия). Когда именно приступать к таинству, определяется не «днями», как пишет, напр., прп. Афанасий Паросский, а только совестью. В подтверждение этого воззрения уже на начальном этапе спора К. приводили немалое количество свидетельств, почерпнутых из святоотеческих писаний (*Ibid.* Σ. 116–117, стлб. 2, ср.: *Ibid.* Σ. 118). Противники К. обвиняли их в том, что они будто бы причащаются ежедневно и учат этому других, однако К. отрицали подобные обвинения, хотя и не считали практику ежедневного причащения в принципе невозможной — но при постоянном испытании совести и аскетическом трезвении (*Ibid.* Σ. 118–119). При этом К. однозначно утверждали: «Кто говорит, что для причащения не нужно приуготовление покаянием и исповедью и посильное очищение, да будет анафема!» (*Ibid.* Σ. 119). Достаточно подробно взгляды К. на практику частого причащения излагаются и в апологии старца Иерофея. Последний прямо назвал клеветой обвинения в том, что он будто бы допускал к причащению без должного приуготовления, предполагавшего посильный пост и воздержание, однако указал: «Хотя у нас и нет канона, который буквально говорил бы нам о посте [перед причащением], кроме канонических постов, то есть Великой Четырехдесятницы, среды, пятницы и понедельника, а о частом причащении мы имеем и апостольские, и соборные каноны, которые повелевают нам в обязательном порядке, чтобы когда мы пребываем в молитвах до конца литургии, тогда и причащались. Но... я не отрицаю того, что не даю всем многодневного поста... Я по-разному использую икономию поста в отношении входящих ко мне на исповедь: иначе к состарившемуся, иначе к молодому и иначе к немощному. Однако воздержанию я учу всех равным образом, чтобы они его никогда не оставляли, [и воздерживались] не только от еды, но и от злых помыслов, от сквернословия и от злых дел, и хранили свои чувства, [ибо] если мы им не внимаем, то нами овладевают страсти...» (*Βίος Ἱεροφῆου*. § 109. 10–29 // *Χαλδαϊάκης*. 2000. Σ. 384–385). Обвинения противников К. в том, что последние не признают ни 3-дневно-

го, ни недельного поста перед причащением, справедливы лишь в том отношении, что К., считая пост весьма полезным, в т. ч. и в качестве подготовки к причащению, не находили оснований в Свящ. Предании для подобных постов (кроме, разумеется, обязательного воздержания от пищи начиная с полуночи). Абсолютный приоритет Свящ. Предания заставлял К. воздерживаться от «канонизации» любых, пусть даже полезных обычаев, тем более что в случае 3-дневного, а тем более недельного поста возникали серьезные противоречия с соборными постановлениями, воспрещающими пост в субботу и воскресенье (см.: *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. Πηδάλιον. Σ. 82–84). Поэтому К. ограничивались увещанием придерживаться посильного воздержания перед причащением Св. Таин как необходимой составляющей правильного приуготовления (*Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. Σ. 141–149).

В течение споров 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. затрагивались и др. темы, как правило, свою позицию К. формулировали, защищаясь от часто вполне беспочвенных обвинений противников; в таких случаях тезисы К. не бывают развернутыми и сводятся к простому отрицанию приписываемого им мнения с весьма кратким разъяснением. В частности, противники К. обвиняли их в том, что те не видят различий между малым и великим освящением воды и даже между *антидодором* и Св. Дарами. Прп. Афанасий Паросский отвергает подобную клевету, в 1-м случае указывая на уникальный характер великого освящения, «имеющего силу бани пакибытия» (*Ἀθανάσιος Πάριος*. Ἔκθεσις. 1988. Σ. 124), а во 2-м — говоря, что антидодор отличается от Св. Даров постольку, поскольку он «причастен некоей благодати, а там (т. е. в Св. Дарах) истинно и в собственном смысле слова по пресуществлению (*μετουσίωσις*) обретается Сам Иисус Христос, Бог наш» (*Ibidem*).

Интересно разъяснение К. по поводу освящения икон. Так, прп. Афанасий Паросский, ссылаясь на учение *Вселенского VII Собора*, утверждает, что иконы не требуют к.-л. внешнего освящения или молитвы, «чтобы стать священными, святыми и достойными поклонения», поскольку они сами по себе, т. е. от самого изображения и надписания,





имеют освящение. Необходимость специальных молитв или помазания миром для освящения иконы прп. Афанасий решительно отвергает, приравнивая такие действия к иконоборчеству. Вероятно, в качестве доказательства своей позиции противники К. приводили свидетельство Третьника (Евхология), однако эта апелляция к совр. богослужебным книгам также не вызывала сочувствия у К.: прп. Афанасий говорит, что, во-первых, молитва, помещенная в Третьнике, не может быть главнее, чем авторитет Вселенского Собора, а во-вторых, что она появилась не ранее чем 100 лет назад, а в древних Евхологиях не находится (Ibid. С. 122–123; эту позицию вполне разделял и прп. Никодим Святогорец, о чем он прямо пишет в комментариях к вступительной части толкований на каноны VII Вселенского Собора). В этих опровержениях снова на первый план выступает основной нерв учения К.: авторитет Свящ. Предания не может быть поколеблен позднейшими обычаями и нововведениями, какими бы намерениями ни руководствовались их защитники.

**Судьба наследия К. в островной Греции.** Гонения, воздвигнутые на К. на Св. Горе в 70–80-х гг. XVIII в. и периодически возобновлявшиеся, позднее привели к тому, что значительное число К. посвятили себя возрождению духовной жизни и обустройству пришедших в упадок монастырей в других областях Греции, преимущественно на о-вах. О некоторых из них известно немного (так, напр., о Сильвестре Кесарийском, опытном молитвеннике, упоминается в небольшой заметке в сочинении прп. Афанасия Паросского (*Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις*. 1988. С. 93–94); он, как и др. К., одно время подвизался на о-ве Идра и был знаком с юным Николаем Каллигурцисом (буд. прп. Никодим Святогорец).

Иером. Иерофей, переселившись на о-в Идру, стал ктиотом мон-ря св. прор. Илии, и, по свидетельству издателя его Жития, даже в наши дни жители острова свято чтут предания этой обители, в частности, там никогда не совершают поминовения усопших в воскресные дни (*Χαλδαϊάκης*. 2000. С. 157, стл. 71).

На о-ве Скиатос на руинах древнего монастыря τῶν Ἀγαλλιανῶν иером. Нифонтом Хиосским, «вождем кол-



Мон-рь Благовещения  
Пресв. Богородицы (Евангелистрии)  
на о-ве Скиатос, Греция

ливадского рассеяния» (*Νικόδημος Σκρέττας*. 2004. С. 548; о Нифонте см.: *Κανέλλος*. 2003), и мон. Григорием Хаджистаматисом была воздвигнута обитель Благовещения, к-рая в посл. стала знаменита благодаря подвижнической жизни ее основателей и насельников, их духовно-просветительской деятельности и богатой б-ке (о последней см.: *Δημητράκοπουλος*. 2012). Мон-рь Благовещения был известен преимущественно как «колливадская» обитель. О нем и о его насельниках с благоговением отзывались многие видные греч. просветители, напр., прп. Никодим Святогорец, Константин *Икономос* и др.

Прп. *Никифор Хиосский* (1750–1821) был сначала послушником мон-ря *Неа-Мони* на о-ве Хиос, затем учился в Хоре у прп. Неофита Кавсокаливита, учительствовал, когда прп. Афанасий Паросский был схолархом. В 1802 г. был наречен игуменом мон-ря Неа-Мони; вслед. нестроений вскоре оставил руководство обителью и удалился в маленький мон-рь св. Георгия, где в ту пору жили свт. *Макарий Хотара*, митр. Коринфский, Иосиф и Нил Калогномосы. В 1812 г., после ухода с должности схоларха, там же поселился и прп. Афанасий Паросский. Подвижническая жизнь прп. Никифора и совершаемые им чудеса привлекали к нему много людей, к-рые желали исповедаться у него или получить духовный совет.

Изгнание большого числа К. со Св. Горы имело, по мнению С. Макариса, благие последствия, поскольку они обратились с воспитательной проповедью к народу, создавали обители в различных городах и на многих о-вах Эгейского моря. То, как они излагали свои идеи, их обра-

зованность, а главное — их подвижническая жизнь снискали им уважение народа. Особенно благотворным было влияние К. на о-ве Скиатос, к-рый впоследствии стал родиной 2 великих греч. писателей: Александра Пападиамандиса и Александра Мораитидиса. Последним дух К. и живую любовь к Преданию Церкви привил их дядя, старец Дионисий, к-рого Мораитидис именовал «последним из колливадов». Дионисий прекрасно знал творения отцов Церкви и писателей классической древности, не был чужд врачебному искусству и оказывал деятельную помощь жителям о-ва Скиатос. Пападиамандис писал о нем, что «если бы он родился до IV века, был бы мучеником, после IV века — преподобным, [но] он жил в это время, и ушел из мира, ни перед кем не сгибая спину, кроме как перед Вышним Богом» (*Μακρής*. 1965. Ст. 745).

**Почитание.** Уже в нач. XIX в. в среде К. возникло почитание «своих» святых. Первоначально таковыми были Макарий, митр. Коринфский (Житие этого святого, а также службу ему составил прп. Афанасий Паросский: *Ἀθανάσιος Πάριος*. 1863; кроме того, известны богослужебные тексты в его честь, принадлежащие перу прп. Никифора Хиосского), иеромонахи Парфений Скуртос и Нифонт Хиосский. Мощи этих святых, по свидетельствам современников, по обретении источали «неизреченное благоухание», от них совершались исцеления (*Ἀθανάσιος Πάριος. Δήλωσις*. 1988. С. 66–67; см. также: *Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1819. С. 48–49; *Βίος Ἱεροθέου*. § 104. 14–24). Несмотря на то что Макарий, митр. Коринфский, так никогда и не был официально причислен к лику святых, почитание его в Греции распространено весьма широко, особенно на о-ве Хиос. Местное почитание воздается также Нифонту и Никифору Хиосским. Имена Парфения Скуртоса и старца Иерофея, а также его учителя Дионисия нередко упоминаются в числе святых К. Официально канонизированы великие учителя прп. Никодим Святогорец и прп. Афанасий Паросский. Санкционированного священноначалием Элладской или К-польской Церковей празднования Собору святых колливадов не существует, однако в 2007 г. в Фессалонике была издана служба «преподобным и богоносным отцам-коливадам», составленная известным





греч. гимнографом, мон. Исидорой Агиерофентиссой (т. е. из мон-ря св. Иерофея). Согласно этому изданию, «Собор святых коливадов совершается в субботу на Светлой седмице» (Ισιδώρα Ἀγιεροφέντισσα. 2007. Σ. 3). Составленное мон. Исидорой последование представляет собой полную бденную службу — это вызвало определенные споры в среде греч. церковных певцов. Тем не менее очевидно, что служба может совершаться и в др. дни по произволению настоятеля, что и происходит, как правило, в тех обителях, к-рые связаны с к.-л. из святых К. или где особо чтится их память. На утрене по 6-й песни помещен достаточно пространственный синаксарь (Ibid. Σ. 31–38). Понятие «коливады» в этой службе толкуется максимально широко.

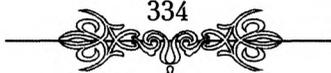
В Греции имеются иконы и фрески, изображающие как отдельных представителей К. (причисленных к лику святых и неканонизированных), так и «Собор святых коливадов».

Ист.: [Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης]. Ἐγχειρίδιον ἀνωνόμου πινός ἀποδεικτικόν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστούν οἱ Χριστιανοὶ συχνώτερον νὰ μεταλαμβάνωσι τὰ θεῖα Μυστήρια. Νῦν πρώτον τύπος ἐκδοθὲν δαπάνῃ... Δημητρίου προσκνητοῦ τοῦ ἐκ Δρύστας. Βενετία, 1777 [воспроизв. с произвольными изменениями: Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης. 1992. Σ. 117–216]; [Μακάριος Κορίνθου καὶ Νικόδημος Ἀγιορείτης]. Βιβλίον ψυχοφελέστατον περὶ τῆς συνεχούς τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων μεταλήψεως. Νῦν πρώτον τυπωθὲν εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τῶν Ὁρθοδόξων Χριστιανῶν. Βενετία, 1783 [перев. с указанием авторства прп. Никодима Святогорца]: Ἀθήνα, 1887, 1895, 1991; Βόλος, 1961, 1971; рус. пер. основной части кн.: *Никодим Святогорец прп., Макарий Коринфский, свт.* Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Таин / Пер. с греч. иером. Симеон (Гагатик) М.; Ахтырка, 2004<sup>2</sup>); Ἀθανάσιος Πάριος. Ἐπιτομή, εἶτε Συλλογὴ τῶν θεῶν τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία, 1806. Σ. 359–374; *idem.* Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου Ἀρχιεπισκόπου τοῦ Νοταρᾶ // Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου ἀρχιεπ. Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ. Χίος, 1863. Σ. 18–51 (см. также: Νέον Χιακὸν Λειμωνάριον. Χίος, 1992. Σ. 234–243); *idem.* Δήλωσις τῆς ἐν ἁγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας // Ἱστορία καὶ θεολογία τοῦ Κολλυβαδικοῦ κινήματος βάσει ἀνεκδότων χειρογράφων / Ἐκδ. ἱερομ. Θεοδωρήτου. Ἀθήνα, 1988; *idem.* Ἐκθεσις, εἰς τὴν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως // Ibid. Σ. 115–124 (см. также: *Πορφυριῦ (Ἐσπενскиῦ), ἐп.* Второе путешествие по Святой Горе Афонской. М., 1880. Ч. 2. С. 485–495); Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ὁμολογία πίστεως, ἥτοι Ἀπολογία δικαιοσύνης, κατὰ τῶν ὄσκι ἀμαθῶς καὶ κακοβούλων ἐτόλμησαν παρεξηγεῖν καὶ διαβάλλειν Παραδόσεις τινὰς τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ ἄλλα τινὰ τὰ περὶ Πίστεως ὑγιῆ καὶ ὀρθόδοξα φρονήματα τοῦ ἀοιδίμου Διδασκάλου Νικόδημου τοῦ Ἀγιορείτου. Βενετία, 1819; *Meyer Ph., hrsg.* Die Haupturkunden für

die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894. S. 229–242; *Εὐθύμιος, ἱερομ.* Βίος, πολιτεία καὶ ἀγῶνες διὰ δόξαν τῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας τελεσθέντες παρὰ τοῦ ὁσιολογιωτάτου καὶ μακαρίτου καὶ ἀοιδίμου Νικόδημου Μοναχοῦ, συγγραφεύτης δὲ παρὰ τοῦ ἐν Χριστῷ ἀδελφοῦ τοῦ Εὐθυμίου ἱερομοναχοῦ / Ἐκδ. μον. Νικόδημος Μπλάλις. Ἀθήνα, 1983; *Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης.* Περί τῆς συνεχούς μεταλήψεως / Εἰσαγωγή, κείμενον (ἀνεκδοτόν), σχόλια ἱερομ. Θεοδωρήτου Ἀγιορείτου (Μαύρου). Ἀθήνα, [1992]; *idem.* Ἐπιτομή Ἱερῶν Κανόνων / Ἐπιμελεῖται ἱερομ. Θεοδωρήτου Ἀγιορείτου (Μαύρου). Ἀθήνα, s. a.; *Μανώλης Κ.* Ἀθανάσιος τοῦ Παρίου ἀνεκδοτός Ἐπιστολὴ ἀντιρρητικὴ γενομένη πρὸς τὴν παρὰ τινῶν περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος κακοσοξίαν // Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Πρακτικὰ Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων (Πάριος 29 Σεπτ.– 4 Ὀκτ. 1998). Πάρος, 2000. Σ. 218–244; Νικόδημος (Μπλάλις), *μον., ἐκδ.* Ὁ πρωτότυπος Βίος τοῦ ἁγίου Νικόδημου τοῦ Αἰγιορείτου (1749–1809). Οἱ πρώτοι πρωτότυποι Βίοι τοῦ ἁγίου, ἥτοι Ἱερομ. Εὐθυμίου «Σταυρουδά» καὶ Μοναχοῦ Ὀνουφρίου Ἰβηρίτου. Κριτικὸ κείμενο, εἰσαγωγή, σχόλια, σημειώσεις. Ἅγιον Ὅρος; Ἀθήνα, 2007.

Лит.: *Γεδεών Μ.* Ἐτεροδιδασκαλία ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὴν Ἄλωσιν // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1882. Τ. 3. Σ. 595–599, 671–673, 718–722, 774–780; *idem.* Κανονικὰ Διατάξεις... τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως. Κωνσταντινούπολις, 1888–1889. Τ. 1–2; *Πορφυριῦ (Ἐσπενскиῦ), ἐп.* История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Отд. 2; *Petit L.* La grande controverse des Colybes // EO. 1898. Vol. 2. P. 321–331; *Δουβονιάτης Κ.* Ἀνεκδότα ἔργα τοῦ Ἀθανασίου Παρίου // Θεολογία. 1938. Τ. 16. Σ. 137–152; *Εὐστρατιάδης Σ.* Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης // Μακεδονικά. 1940. Τ. 1. Σ. 38–57; *Le Guillou M. J.* La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle // Istina. P., 1960. Vol. 7. P. 95–128; *idem.* L'Athos et la vie eucharistique // Le millénaire du Mont Athos 963–1963. Chevetogne, 1964. Т. 2. P. 111–120; *Οικονομίδης Δ.* Ἀθανάσιος ὁ Πάριος (1721–1813) // Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν. Ἀθήνα, 1961. Τ. 1. Σ. 347–422; *Μακρῆς Στ.* Κολλυβάδες // ΘНЕ. 1965. Т. 7. Ст. 742–745; *Rapoulidis C.* Portée œcuménique du renouveau monastique du XVIIIe siècle dans l'Église orthodoxe // Balkan Studies. Thessal., 1969. Vol. 10. P. 105–112; *idem.* Les collyvistes et le Paisianisme // Actes du II<sup>e</sup> Congrès intern. des études du sud-européen, Athènes 7–13 mai 1970. Athènes, 1978. Т. 4: Linguistique et littérature. P. 353–359; *idem (Παπουλίδης Κ.)* Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήνα, 1971, 1991<sup>2</sup>; *idem.* Μακάριος ὁ Νοταρᾶς (1731–1805) ἀρχιεπίσκοπος πρῶτον Κορινθίας. Ἀθήνα, 1974; *Τζώγας Χ. Σ.* Ἡ περὶ μνημοσύνας ἔρις ἐν ἁγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1969; *Θεοδῶρητος Ἀγιορείτης, μον.* Ἡ εὐχαριστιακὴ συμμετοχὴ ἐν ἁγίῳ Ὁρει. Ἅγιον Ὅρος; Ἀθήνα, 1972; *idem.* Πότε καὶ πῶς πρέπει νὰ κοινωνῶμεν. Θεσσαλονίκη, 1974; *idem.* Ὁ Νομοκῶνων Νεοφύτου τοῦ Καυσοκαλυβίτου // Κοινωνία. Ἀθήνα, 1975. Τ. 18. Σ. 197–206; *Cavarnos C. St.* Nicodemos the Hagiorite. Belmont (Mass.), 1974; *idem.* St. Macarios of Corinth. Belmont (Mass.), 1977<sup>2</sup>; *Καραμπέτσου Α.* Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Ἀθήνα, 1974; *Σατηρόπουλος Χ.* Κολλυβάδες — Ἀντικολλυβάδες (ἐξ ἐπιστολῶν νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενα) // Ἀντίπαρον Πνευματικῶν: Τιμητικὸς τόμος Γερασίμου Ἰω. Κονιδάρη. Ἀθήνα, 1981. Σ. 461–487; Ἀμφιλόχιος (Ράντοβιτς), *ἀρχιμ.* Ἡ Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννηση τοῦ XVIII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ Πνευματικοὶ Καρποὶ τῆς. Ἀθήνα, 1984; *Ζαχα-*

ρόπουλος Ν. Ἡ πνευματικὴ κίνησις ΙΗ' αἰῶνα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο μέσα ἀπὸ τὴ χειρογράφη παράδοσι. Θεσσαλονίκη, 1984; *idem.* Nicodemo Agiorita // TByz. 2002. P. 907–978; *Χρήστος Π. Κ. Τὸ Ἅγιον Ὅρος. Ἀθωνικὴ Πολιτεία — Ἱστορία, Τέχνη, Ζωή.* Ἀθήνα, 1987; *Podskalsky.* Griechische Theologie. 1988 (греч. испр. пер. с библиогр. дополнениями: *Podskalsky G.* Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. 1453–1821. Ἡ Ὁρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ μεταρρύθμισι / Μτφρ. Πρωτοπρ. Γεώργιος Μεταλληνός. Ἀθήνα, 2005); *Joanta R.* Le renouveau philocalique du XVIII<sup>e</sup> siècle et son influence sur la vie liturgique // Liturgie, Conversion et Vie Monastique: Conf. St.-Serge XXXV<sup>e</sup> Semaine d'Études Liturgiques (Paris, 28 juin – 1<sup>er</sup> juillet 1988) / Ed. A. M. Triacca, A. Pistola. R., 1989. P. 159–183; *Γιαννόπουλος Γ.* Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης. Πάτρα, 1992; *Κεσελόπουλος Α.* Ἡ λειτουργικὴ παράδοσι στὸν Ἀλέξανδρο Παπαδιαμάντη. Θεσσαλονίκη, 1994; *Μποροβίλος Γ. Ε.* Παράδοσι καὶ ἀνανέωσι κατὰ τὸν Ιη' αἰῶνα. Ἡ περὶ τῶν κολλυβῶν ἔρις καὶ ὁ διαφορισμὸς // Παράδοσι καὶ πρόδος στὴν Ὁρθοδοξία. Ἀθήνα, 1994. Σ. 175–187; *Βαλαῆς Δ.* Ἡ στάσις τοῦ λογίου μοναχοῦ Βασσαριάνου στὴς ἔριδες τῶν μοναχῶν Ἁγίου Ὁρους κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, 1995. Τ. 27. Σ. 137–167; *Μεταλληνός Γ., πρωτοπρ.* Ἀθανάσιος Πάριος (1721–1813): Ἐργογραφία, Ἰδεολογία, Βιβλιογραφία // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 1995. Τ. 30. Σ. 293–349; *Πάσχος Π. Β.* Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίᾳ. Ἀθήνα, 1996. (Ἑμναυτολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες; 3); *Ἀραμπατζῆς Χ.* Ἀθανασίου τοῦ Παρίου Βιβλιογραφικὰ. Θεσσαλονίκη, 1998; *idem.* Ἀγνωστες εἰδήσεις περὶ τοῦ ἁγίου Μακάριο Νοταρᾶ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνεκδοτὴ ἀλληλογραφία τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου // Ὁ Ἅγιος Μακάριος (ὁ Νοταρᾶς) Μιτροπολίτης Κορίνθου καὶ ὁ περίγυρός του: Πρακτικὰ Διεθνούς Συνεδρίου. Ἀθήνα, 2006. Σ. 385–408; *idem.* Οἱ ἐπίσκοποι Ἱερισσοῦ Ἰάκωβος καὶ Διονύσιος Ἀρδαμερίου καὶ ἡ ἐμπλοκὴ τους στὴς ἔριδες τοῦ ἁγίου Ὁρους τὸν 18<sup>ο</sup> αἰ. // «Ἅγιον Ὅρος. Πνευματικότητα, Ὁρθοδοξία, Τέχνη». Θεσσαλονίκη 11–13 Νοεμβρίου 2005: Πρακτικὰ Διεθνούς Συνεδρίου. Θεσσαλονίκη, 2006. Σ. 31–37; *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων καὶ ἡ προσφορά του // Θεοδρομία, 2000. Τ. 7. Σ. 13–18; *idem.* Κολλυβαδικὰ. Ἅγιος Νικόδημος Ἀγιορείτης, Ἅγιος Ἀθανάσιος Πάριος. Θεσσαλονίκη, 2004. (Φίλη Ὁρθοδοξία; 9); *Παπαδόπουλος Στ.* Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου: Ὁ Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ. S. I., 2000; *Συμεὼν (Κουτσᾶς), ἀρχιμ.* Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου. Ὁ γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ. // Κοινωνία. 2000. Τ. 43(4). Σ. 350–353; *Χαλδαϊάκης Α.* Ὁ Γέρον Ἱερόθεος (1762–1814): Ἡ πολιτεία τοῦ κτήτορος τῆς Ἱ. Μονῆς Προφῆτου Ἡλίου Ὑδρας καὶ κριτικὴ ἐκδοσι τοῦ Βίου του. Ἀθήνα, 2000; *Ἀκριβοπούλου Κ.* Τὸ κολλυβαδικὸ κίνημα: Ἡ τελευταία Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννησι. Κατερίνη, 2001; *Ἰσοβρυν С. Н.* Движение колливадов // ЦиВр. 2001. № 3(16). С. 86–106; *Κανέλλος Κ. Π.* Ὅσιος Νήφον ὁ Χίος. Ὁ ἡγιασμένος τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήνα, 2003; *Νικόδημος (Σκρέτσης), ἀρχιμ.* Ἡ θεία Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων. Θεσσαλονίκη, 2004; *Φεοκλιτ Διονυσιατικῶν, μον.* Прп. Никодим Святогорец: Житие и труды / Пер. с греч. и примеч.: О. А. Родионов. М., 2005; *Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης, μον.* Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου (1731–1805). Ἀκ-





λίνης καὶ ἀμετακίνητος στὴν πίστη καὶ στὴν παράδοση // Πεμπτούσια. (2005/2006). Τ. 19. Σ. 94–102; *idem*. Ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ ἐκ Φουρνῶ τῶν Ἀγρίφων, ὁ πνευματικὸς καὶ ζωγράφος, ὁ Σκοῦρτος: Μία σημερινὴ πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ μορφή τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Θεσσαλονίκη, 2006; *Ἰσιδώρα Ἀγιοθεϊσσοῦ, μον.* Πανηγυρικὴ ἀσματικὴ Ἀκολουθία τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφώρων Κολλυβάδων Πατέρων. Θεσσαλονίκη, 2007; *Παρχαλίδης Σ.* Τὸ ὑμναγιαλογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων: Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἀγιολογικῆς γραμματικῆς κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας. Θεσσαλονίκη, 2007; *Kontouma-Conticello V.* De la communion fréquente: Le dossier grec (1772–1887) // Rites de communion: Conf. Saint-Serge, LV<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques (Paris, 23–26 juin 2008) / Ed.: A. Lossky, M. Sodi. Vat., 2010. P. 185–209. (Monumenta studia instrumenta liturgica; 59); *Δημητράκοπουλος Φ.* Κατάλογος Χειρογράφων τῆς Ἱερῆς Μονῆς Ἐὐαγγελισμοῦ Σκιάθου. Ἀθήναι, 2012; *Родионов О. А.* Прп. Паисий Величковский и колливады: новые свидетельства // Каптеревские чт.: Сб. ст. М., 2013. Вып. 11. С. 17–28; *Μανάφης Κ., Ἀραμπατζῆς Χ.* Ἡ ὑπεράσπισις τοῦ ἔργου τοῦ «Περὶ τῆς συνεχοῦς Μεταλήψεως» ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο Πάριο. Ἀνεκδότῃ ἐπιστομιαία πραγματεία. 2015 [в печати].

О. А. Родионов

**КОЛЛОКВИУМЫ** [от лат. colloquium — собеседование, переговоры; франц. colloque; нем. Kolloquium, также Religionsgespräch], принятое в совр. исторической науке наименование проходивших в период европ. Реформации религ. собеседований, участниками к-рых первоначально были представители *католицизма* и *протестантизма*, а в посл. — также представители различных конфессиональных направлений внутри протестантизма.

**Понятие.** Религ. собеседования, объединяемые исследователями под общим названием «коллоквиумы», в источниках XVI–XVII вв. не имеют единого устойчивого наименования. В офиц. документах Свящ. Римской империи и др. гос. и церковных актах они обозначаются на нем. языке как «переговоры» (Gespräch), «обсуждения» (Handlung, Unterredung), «собеседования» (Collation), «диспуты» (Disputation), на лат. языке — как «собрания» (synodus, conventus), «совещания» (colloquium), «соброры» (concilium) и т. п. В лат. и нем. источниках этого периода понятия «коллоквиум» (colloquium) и «религиозное собеседование» (Religionsgespräch) употреблялись как в широком и неопределенном значении, служа наименованиями для любых религиозных переговоров и для многочисленных разновидностей публичного обсуждения спорных религ. вопросов, так и в узком

значении, указывая на специальные религ. совещания, официально созывавшиеся гос. властями. Большинство совр. ученых употребляют лат. понятие «коллоквиум» исключительно в узком смысле, тогда как его нем. аналог «религиозное собеседование» (Religionsgespräch) используется менее строго, нередко сохраняя первоначальное неопределенное значение (см., напр.: *Fuchs*. 1995; *Scheib*. 2009). В научной лит-ре XX в. были выделены свойства К., позволяющие объединять их в особую группу и отделяющие их от других форм церковно-общественного обсуждения спорных религ. проблем: 1) в отличие от церковных Соборов, синодов, совещаний и др. собраний К. имели не внутриконфессиональный, а межконфессиональный характер; их созыв предполагал признание факта существования по меньшей мере 2 религ. общин (церквей), не состоявших в церковном общении, объявлявших о полной адм. независимости друг от друга и о наличии между ними разногласий по принципиальным вероучительным вопросам; 2) в отличие от церковных Соборов К. созывались не церковными, а светскими властями (императорами Свящ. Римской империи, королями, князьями и т. д.); их проведение получало формальную санкцию Римских пап лишь в некоторых случаях; 3) целью К. в отличие от религ. диспутов признавалось не определение того, какая из 2 альтернативных позиций по некоему вопросу является истинной, но достижение компромиссного богословского консенсуса, на основе которого было бы возможно последующее восстановление христианского церковного единства; 4) предметом обсуждения на К. по большей части были не церковно-административные разногласия, а богословские и вероисповедные проблемы; 5) каждую из сторон представляли не высшие лица церковной администрации, а наиболее уважаемые и авторитетные духовные лидеры и богословы (подробнее о понятии «коллоквиум» см.: *Dingel*. 1997. S. 654–657; ср. также: *Fuchs*. 1995). Уже в XVI в. наиболее важной отличительной особенностью К. признавался их мирный и дружественный характер. Так, ведущий католич. полемист XVI в. И. Экк (1486–1543), принимавший участие в неск. К., противопоставлял диспуты (disputationes) и «мирные собе-

седования» (amicum colloquium); он давал положительную оценку К., одобряя их как свидетельство готовности протестантов идти на определенные уступки католикам (см.: *Replica Io. Eckii aduersus scripta secunda Buceri... Ingolstadii*, 1543. Fol. 46v; ср.: *Pfnür*. 1996. P. 375).

**Предпосылки появления К.** На раннем этапе развития реформационного движения в Европе в 1-й четв. XVI в. одной из основных форм публичного заявления протестант. лидерами о своем несогласии с теми или иными вероучительными положениями католицизма стал религ. диспут. По форме религ. диспуты продолжали традицию средневеков. университетских диспутов, однако в отличие от них имели ярко выраженный полемический и публичный характер. Перед диспутом его участники определяли время, место и порядок обсуждения спорных проблем; соглашались относительно экспертов, которые должны были вынести заключение о правоте одного из участников; подготавливали список положений (тезисов), выносимых на обсуждение. Важную роль в организации религ. диспутов играли светские власти, к-рые обеспечивали общественный порядок во время диспутов, гарантировали личную безопасность его участникам, а также нередко в зависимости от итогов диспута принимали решение о необходимости проведения церковных реформ на подведомственных им территориях. В 10–20-х гг. XVI в. многочисленные диспуты стали одной из основных форм выявления богословских расхождений между католиками и протестантами. Важное значение для формирования протестант. вероучения и популяризации протестантизма имели проходившие при значительном стечении наблюдателей Лейпцигский диспут (1519) М. Лютера (1483–1546) и А. Карлштадта (1486–1541) с Энком, Цюрихские диспуты (1523) У. Цвингли (1484–1531) и мн. др. диспуты. В случае наличия у властей твердого желания реформировать церковную жизнь публичные диспуты оказывались удобной формой начала реформационных процессов. Однако постепенно для тех представителей светской власти, к-рые были противниками церковного разделения и были убеждены в возможности достижения компромисса между католиками и сторонниками





церковных реформ, стали очевидны существенные недостатки диспута как формы обсуждения богословских проблем. Поскольку целью диспута было выявление победителя, диспуты заведомо не могли иметь примирительного характера. Учитывая это, сторонники церковного единства стремились, взяв от диспута внешнюю форму обсуждения избранных богословских тезисов, подчинить это обсуждение определенным правилам, которые были призваны гарантировать равноправие участников дискуссии и обеспечивать их совместное движение к достижению согласия. Т. о., переход от диспутов к К. с внешней стороны был вызван признанием светскими властями католиков и протестантов равноправными участниками религ. диалога. Руководствуясь представлением о необходимости достижения церковного единства, гос. деятели брали на себя организацию переговорного процесса, целью к-рого было уже не выявление победителей, но достижение максимально возможного сближения противоположных позиций вовлеченных в обсуждение сторон.

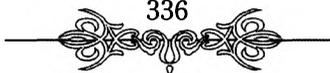
С содержательной т. зр. появление К. как средства обсуждения религ. проблем стало возможным после того, как протестант. богословие начало складываться в качестве цельной системы взаимосвязанных религ. идей. Ранняя полемика между католич. богословами и лидерами протестантизма разворачивалась вокруг отдельных актуальных богословских тем и не имела систематического характера. Католич. и протестант. полемисты нередко уделяли намного больше внимания личным нападениям и риторическим упрекам, чем строгим богословским рассуждениям. В кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в., отстаивая право на религ. свободу в переговорах со светскими властями, лидеры нем. протестантизма были вынуждены четко сформулировать основные тезисы протестант. богословия и последовательно указать на существенные пункты расхождения между католицизмом и протестантизмом. Наиболее значимой вехой на этом пути была выработка *Аугсбургского исповедания* (1530), в котором протестант. вероучение излагалось в 28 положениях, охватывавших весь идейный спектр христ. богословия. Поскольку богословские оппоненты протестантиз-

ма, в т. ч. Экк (ср. его письменный отзыв: *Schürmacher*. 1876. S. 203–208), признали, что ряд положений Аугсбургского исповедания согласны с католич. вероучением, а др. тезисы не являются однозначно еретическими и нуждаются в обсуждении и уточнении, нек-рые присутствовавшие на Аугсбургском сейме (1530) европ. и герм. князья, допускавшие возможность достижения религиозного согласия в процессе богословского диалога, выступили с инициативой проведения консультаций между католич. и протестант. богословами.

**К. в Аугсбурге (1530).** Отвечая на настоятельные просьбы князей, в сер. авг. 1530 г. имп. Карл V распорядился образовать специальную комиссию, поставив перед ней задачу «мирно и благочестиво» сравнить и по возможности согласовать богословские позиции протестантов и католиков (см.: *Ibid*. S. 211–213). В состав комиссии было включено 14 чел.; каждая сторона была представлена 2 князьями, 2 юристами и 3 теологами. Со стороны католиков в заседаниях принимали участие: Генрих Младший (1489–1568), герц. Брауншвейг-Вольфенбюттельский; Кристоф фон Штадион (1478–1543), еп. Аугсбургский; теологи И. *Кохлеус* (1479–1552), К. *Вимтина* (ок. 1460–1531) и Экк. Протестантов представляли: Иоганн Фридрих (1503–1554), герц. Саксонский (с 1532 курфюрст Саксонский); Георг (1484–1543), маркграф Бранденбург-Ансбах-Кульмбахский; теологи Ф. *Меланхтон* (1497–1560), Й. *Бренц* (1499–1570) и Э. *Шнепф* (ок. 1495–1558). Наиболее подробные сведения о работе комиссии сохранились в записках юриста И. Вей (1484–1544), представителя католич. стороны (публикацию и анализ см.: *Honée*. 1988; общий обзор и указание других источников см.: *Schürmacher*. 1876. S. 211–349).

Неск. заседаний комиссии состоялось во 2-й пол. авг. 1530 г. При обсуждении 21 положения 1-й ч. Аугсбургского исповедания католич. члены комиссии придерживались ранее выработанного католич. теологами общего заключения о том, что 8 положений (1, 3, 9, 13, 16, 17, 18, 19) могут быть признаны истинными и не нуждаются в дальнейшем обсуждении. В отношении еще 7 положений (2, 4, 5, 6, 7, 8, 10) протестантские богословы дали разъяснения, после ко-

торых католические члены комиссии признали, что эти положения не содержат ложного учения. В частности, в отношении 2-го положения было разъяснено, что первородный грех лютеране понимают не как актуальный грех каждого человека, но как общее повреждение природы, распространяющееся на всех людей; такое понимание не вызвало возражения у католиков. Кроме того, протестант. теологи признали соответствующим их убеждениям католич. учение о том, что после крещения устраняется лишь формальная часть греха, а именно вина, тогда как материальная часть, т. е. составляющее содержание греха вожделение, появившееся у людей после первородного греха, при крещении не уничтожается. При обсуждении положений 4–6, содержащих учение об оправдании, протестанты согласились отказаться от учения о том, что оправдание совершается «одной верой» (*sola fide*), и признали корректной католич. формулировку, согласно которой оправдание формально совершается «освящающей благодатью (*per gratiam gratum facientem*) и верой», а инструментально — Словом Божиим и таинствами. Касательно положений 7–8 было высказано общее согласие с тем, что в земную Церковь входят не только святые, но и грешники, а также с тем, что недостойность отдельных служителей Церкви их звания не лишает саму Церковь и церковные таинства благодати. Обсуждая содержание 12-го положения, лютеране и католики согласились признать 3 части таинства Покаяния: сокрушение, исповедание грехов и принесение удовлетворения; однако по вопросу о том, необходимо ли принесение удовлетворения для отпущения причитающегося за грех наказания, согласия достигнуто не было. Не удалось достичь согласия также в отношении учения о значении добрых дел (20-е положение Аугсбургского исповедания); протестанты согласились с тем, что добрые дела необходимы для спасения и угодны Богу, однако отказались признавать, что они могут рассматриваться как заслуги, которыми приобретает спасение. Связанное с 21-м положением учение о святых также стало источником разногласий: протестанты согласились с тем, что святые предстоят на небесах перед Богом, и признали допустимость дней па-





мяти святых, однако настаивали на недопустимости обращения к святым с молитвами. Рассмотрение еще неск. положений, касавшихся церковно-обрядовых вопросов и выделяемых протестантами злоупотреблений, якобы имевших место в католич. Церкви, было отложено до следующих заседаний, на к-рых рассматривались имевшие такую же тематику 7 положений 2-й ч. Аугсбургского исповедания. По большинству этих положений достижение согласия оказалось невозможным: протестанты настаивали на необходимости причащения под двумя видами, на допустимости брака для священников, на правомерности упразднения светскими властями епископских судов и монашеских общин. Горячие споры вызвало также учение о Евхаристии: лютеране не соглашались принять учение о том, что смысловым центром Евхаристии является жертва, приносимая ех ореге орегато, убежденным сторонником к-рого был Экк. Поскольку споры не приводили к к.-л. положительным результатам, было принято решение формально завершить К. (см.: *Schürmacher*. 1876. S. 217–223, 229–240; ср.: *Pfnür*. 1996. P. 376). При этом дискуссии между отдельными теологами и поддерживавшими их князьями продолжались до офиц. завершения Аугсбургского сейма осенью 1530 г.

Католическая т. зр. на итоги К. отражена в декрете имп. Карла V от 19 нояб. 1530 г. (см.: *Schürmacher*. 1876. S. 333–335). В документе подтверждаются все принципиальные пункты католич. вероучения и отвергаются противоречащие им положения Аугсбургского исповедания, в т. ч. и нек-рые из тех, в отношении которых теологам ранее удалось достичь компромисса. Запрещая протестантам самовольное изменение содержания вероучения и церковных обрядов, имп. Карл указывал, что церковное учение должно оставаться неизменным до буд. обсуждения на Вселенском Соборе католич. Церкви. Подобное бескомпромиссное решение императора оказалось созвучным настроению многих радикальных сторонников протестантизма, которые осуждали Меланхтона и др. протестант. участников К. в Аугсбурге за чрезмерную готовность идти на уступки. Указывая на непреклонность императора, радикальные реформаторы подчерки-

вали бессмысленность любых переговоров с католиками и призывали протестант. князей единым фронтом выступить против имперской религ. политики и защитить церковные реформы. Этот призыв был услышан и привел к формированию *Шмалькальденского союза германских протестантов* (1531). В 30-х гг. XVI в. как католики, так и протестанты неохотно вступали в богословские переговоры. Каждая из сторон рассчитывала на то, что законно созванный Вселенский Собор католич. Церкви изменит ситуацию в ее пользу и приведет к церковному единству на выгодных ей условиях. Хотя имп. Карл V был сторонником скорейшей организации Собора и неизменно требовал его созыва, Римские папы, опасаясь того, что неподконтрольные им заседания Собора приведут к необратимым изменениям в католич. Церкви, ограничивались лишь декларациями и обещаниями, блокируя все практические меры по организации Собора. После ряда безуспешных попыток силовыми методами заставить протестант. князей вернуться к католицизму имп. Карл V, нуждавшийся в поддержке протестантов для борьбы с тур. угрозой, принял решение организовать новые переговоры между католич. и протестант. богословами. Формально это решение было закреплено во Франкфуртском мирном договоре (*Frankfurter Anstand*) от 19 апр. 1539 г. В договоре объявлялось о намерении католич. и протестант. князей на время прекратить все враждебные действия друг против друга, а также подтверждалось намерение императора способствовать организации представительного религ. К.

**К. в Хагенау (Агно), Вормсе и Регенсбурге (1540–1541).** В апр. 1540 г. имп. Карл V оповестил протестант. князей о созыве К., заседания к-рого должны были начаться в кон. мая в Шпайере, однако из-за эпидемии чумы были перенесены в Хагенау (полная публикация актов и документов К.: *ADRG*. Bd. 1. Hbd. 1–2). Императора на К. представлял его брат кор. Фердинанд, эрцгерцог Австрии (с 1556 имп. Свящ. Римской империи Фердинанд I). Интересы папы Римского *Павла III* (1534–1549) отстаивал нунций Дж. Мороне (1509–1580), формально не являвшийся участником К. вслед. непризнания папой Павлом такой

формы религ. переговоров, однако неформально оказывавший значительное влияние на позицию представителей католич. стороны. На заседаниях К. присутствовали мн. католич. и протестант. немецкие князья с секретарями, помощниками и юристами; отказавшиеся по различным причинам от личного участия в К. князья направили представительные делегации (перечень основных участников см.: *Dingel*. 1997. S. 658–659; *ADRG*. Bd. 1. Hbd. 1. S. XII–XVI). Для участия в К. были приглашены известные католические теологи и полемисты, в т. ч. Экк, Кохлеус, Ф. Наузеа (ок. 1496–1552), И. Гроппер (1503–1559). Особое место среди католических теологов занимал убежденный противник церковных реформ и неутомимый полемист с протестантами И. *Фабри* (1478–1541), еп. Венский, бывший доверенным советником кор. Фердинанда и оказывавший определяющее влияние на многие решения короля. Протестантскую сторону представляли теологи М. *Буцер* (1491–1551), Й. Бренц, У. *Регий* (1490–1541), Ф. Миконий (1491–1546), А. Озиандер (1498–1552) и др.; на заседаниях присутствовал также приглашенный Буцером Ж. *Кальвин* (1509–1564), в этот период еще только начинавший реформаторскую деятельность и не имевший значительного авторитета среди протестантов. Меланхтон, также приглашенный на К., не смог приехать в Хагенау из-за болезни.

После офиц. открытия заседаний К. участники приступили к обсуждению процедурных вопросов. Это обсуждение выявило наличие между сторонами непримиримых разногласий, безуспешные попытки преодоления которых продолжались вплоть до офиц. объявления перерыва в работе К. 28 июля 1540 г.; т. о., в Хагенау не удалось перейти к обсуждению собственно богословских проблем. Основные разногласия состояли в следующем: 1) католики предлагали использовать в качестве основы для дискуссии формулировки, согласованные во время К. в Аугсбурге в 1530 г.; протестанты считали, что обсуждать нужно не эти положения, а непосредственно Аугсбургское исповедание; 2) протестанты настаивали на том, чтобы единственным критерием истинности вероучения было заранее признано Свящ. Писание, и отказывались





согласиться с принятием в качестве авторитетных источников мнений отцов Церкви, постановлений церковных Соборов и норм *канонического права* католич. Церкви; 3) протестанты не соглашались принять в качестве процедурной нормы заявление о том, что результаты К. получают законную силу лишь после их утверждения императором и папой Римским. 15 авг. 1540 г. имп. Карл V, недовольный отсутствием положительных результатов работы К., в письме его участникам объявил о том, что заседания К. должны продолжиться после перерыва 28 окт. 1540 г. в Вормсе. Император согласился, чтобы предметом обсуждения было Аугсбургское исповедание и составленная Меланхтоном *Аугсбургского исповедания апология* (1531). С целью более эффективной организации работы К. имп. Карл принял решение назначить специального представителя, ответственного за решение всех процедурных вопросов, которым стал один из его наиболее приближенных советников — нем. гос. деятель и дипломат Н. Перено де Гранвель (1486–1550).

Участники К. собрались в Вормсе в окт. 1540 г., однако из-за задержки де Гранвеля офиц. открытие заседаний состоялось лишь 25 нояб. 1540 г. (полное собрание актов и документов К.: ADRG. Bd. 2. Hbd. 1–2; отдельные письма и документы см. также: CR. Vol. 3–4). Прибывший в Вормс в кон. окт. Меланхтон представил протестант. богословам подготовленную им исправленную версию Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana variata*); в процессе переговоров, проходивших с 8 по 18 нояб., все протестант. участники согласились подписать этот документ, что позволило им в дальнейшем выступать против католиков с общих идейных позиций. Помимо Меланхтона к присутствовавшим ранее на заседаниях К. в Хагенау протестант. теологам в Вормсе присоединились В. Ф. Капито (ок. 1480–1541), Я. Штурм (1489–1553), В. Линк (1483–1547), М. Фрехт (ок. 1494–1556) и др. Из католич. теологов в Вормсе присутствовали Экк, Кохлеус, Наузеа, Гроппер, Ю. фон Пфлуг (1499–1564), А. Пеларг (ок. 1493–1561) и др. (списки участников см.: CR. Vol. 3. Col. 1160–1162, 1217–1219). По просьбе имп. Карла V папа Павел III направил в Вормс в каче-

стве нунция Т. Кампеджио (ок. 1483–1564), еп. Фельтре, который не был участником дискуссий, однако выступил с приветственной речью на 1-м заседании (текст и ответ протестантов см.: Ibid. Col. 1192–1199) и наблюдал за ходом заседаний, отправляя соответствующие донесения в Рим. На начальных заседаниях К., проходивших в дек. 1540 г., вновь обсуждались процедурные проблемы, преимущественно вопрос о том, каким образом стороны должны быть представлены в обсуждениях и при голосовании. После долгих дискуссий 5 янв. 1541 г. было решено, что от каждой из сторон будет выступать один представитель: Экк — от католиков и Меланхтон — от протестантов. В результате 1-й серии публичных прений Экка и Меланхтона, проходивших с 14 по 18 янв. 1541 г. (протокол см.: Ibid. Vol. 4. Col. 33–78), было достигнуто согласие по 2 начальным положениям Аугсбургского исповедания и сформулировано принятое обеими сторонами учение о первородном грехе: «Мы согласны признаём, что все происходящие от Адама по общему закону рождаются с первородным грехом и потому подвержены гневу Божию. А первородный грех есть соединенная с вожделием лишенность той первоначальной праведности, которая должна быть присуща человеку. Также мы согласны с тем, что при крещении благодаря заслуге Христовых страданий отпускается вина в первородном грехе вместе со всеми прочими грехами. Однако, наученные не только апостольскими писаниями, но и собственным опытом, мы полагаем, что [после крещения] остаются вожделие, поврежденность природных сил и болезненность [природы]. Учитывая эту болезненность в возрожденных [крещением], мы говорим, что формальное содержание первородного греха устраняется в крещении, однако материальное содержание остается. Итак, материальным грехом мы называем грех, происходящий от греха и склоняющий к греху, а также саму поврежденность человеческой природы...» (Ibid. Col. 32–33).

Параллельно с публичными заседаниями К. по инициативе де Гранвеля в кон. 1540 г. собирались тайные заседания согласительной группы, на к-рых протестантов представляли Буцер и Капито, а католиков — Гроппер и имперский секретарь Г. Вельт-

вик (ок. 1505–1555). Предметом обсуждения группы были основные спорные вероисповедные вопросы; Буцер в дискуссии опирался не на Аугсбургское исповедание, а на составленные им ранее для протестантов Страсбурга вероисповедные документы и принимал мн. предлагаемые ему обтекаемые трактовки вызывавших разногласия пунктов вероучения; со своей стороны Гроппер был готов идти на серьезные уступки в обрядовых вопросах. Сторонам удалось выработать общие формулировки по всем вопросам, в т. ч. согласовать учение о спасении и оправдании, а также представления о таинствах и обрядах. По итогам заседаний была составлена «Вормсская книга» (*Wormser Buch*) — собрание тематически упорядоченных вероучительных положений, которые участники группы считали приемлемыми и для католиков и для протестантов (совр. публикация лат. и нем. текста: ADRG. Bd. 2. Hbd. 1. S. 573–700). Вскоре после завершения работы над «Вормской книгой», 19 янв. 1541 г., де Гранвель, несмотря на успешный итог 1-й серии прений между Меланхтоном и Экком, объявил перерыв в работе К. и оповестил участников, что его следующие заседания будут проходить в Регенсбурге весной 1541 г. одновременно с имперским сеймом. Причина этого решения, вероятно, заключалась в том, что де Гранвель и его католические советники считали бесперспективным долгое обсуждение Аугсбургского исповедания, содержание к-рого не могло быть целиком принято католиками, и рассчитывали, что до возобновления К. в Регенсбурге Буцеру удастся убедить других протестантских теологов поддержать гораздо более компромиссную «Вормсскую книгу». В нач. 1541 г. «Вормсская книга» была представлена имп. Карлу V и некоторым нем. князьям. Ее текст стал также известен Лютеру (никак не прокомментировавшему его) и Меланхтону; последний, недовольный тем, что согласованная втайне от него «Вормсская книга» предлагается в качестве альтернативы составленному им Аугсбургскому исповеданию, критически оценивал содержание документа в переписке и оставил на 1-й странице собственного экземпляра насмешливую пометку: «Государство Платона» (*politia platonis*; т. е. умозрительная констру-





ция, нереализуемая в действительности; ср.: *Pfnür*. 1996. P. 377).

4 апр. 1541 г. в Регенсбурге в присутствии имп. Карла V начались заседания имперского сейма; 21 апр. император объявил о возобновлении работы К. и огласил список назначенных им представителей-теологов для каждой из сторон: протестантов представляли Меланхтон, Буцер и И. Писторий Старший (1504–1583); католиков — Пфлуг, Экк и Гроппер (полное собрание актов и документов К.: *ADRG*. Bd. 3. Hbd. 1–2; списки участников К. см.: *Ibid*. Bd. 3. Hbd. 1. S. 78–80). Ведущую роль при выработке согласованной позиции католич. теологов сыграл направленный в Регенсбург в качестве папского легата кард. Гаспаро *Контарини* (1483–1542), еп. Беллуно (подробнее о роли Контарини см.: *Brieger*. 1870). Еще до начала заседаний К. группа католич. участников К. под рук. Контарини, в к-рую входили Пфлуг, Экк, Гроппер, Гранвель и советник Контарини теолог Т. Бадиа (1483–1547), обсудила содержание «Вормсской книги» и внесла в нее ок. 20 поправок. Несмотря на протесты Экка и Меланхтона, именно версия «Вормсской книги» с поправками была официально объявлена основой для богословских дискуссий К., заседания к-рого возобновились 27 апр. 1541 г. (текст согласованной в ходе К. версии с позднейшими замечаниями участников К. см.: *Hergang*. 1858). Перед участниками была поставлена задача последовательно рассмотреть 23 раздела «Вормсской книги», подтвердить согласие с содержащимися в ней формулировками, а в случае несогласия предложить альтернативные вероисповедные положения.

Первые 4 раздела, в к-рых было изложено учение о творении человека, о первоначальном состоянии человеческой природы, о свободе воли, о причине греха и о первоначальном грехе, после недолгого обсуждения были приняты обеими сторонами. Уже на этом этапе обозначились противоречия среди католич. теологов: Экк высказал недовольство чрезмерно расплывчатым богословским языком формулировок Гроппера, однако не стал настаивать на своих возражениях. Содержание 5-го раздела, посвященного учению об оправдании, к обсуждению которого участники К. приступили 28 апр. 1541 г., было признано неудовлет-

ворительным и Экком и Меланхтоном; после того как каждый из них подал собственные предложения по изменению формулировки, католич. теологи при участии Контарини составили полностью переработанную версию раздела, к-рая была принята католиками и протестантами 2 мая 1541 г. В этой версии было сохранено протестант. учение об оправдании верой, однако оно было истолковано особым образом с целью исключить радикальное лютеранское представление о спасении одной только верой: «Мы считаем верным и здравым учение о том, что грешник оправдывается живой и действенной верой, поскольку именно благодаря такой вере мы становимся угодными Богу ради Христа... Итак, живая вера — это вера, которая принимает милосердие во Христе и верует, что праведность, заключенная во Христе, вменяется ей по благодати, и которая вместе с этой праведностью получает излияние Святого Духа и любовь...» Хотя различие между вменяемой праведностью Иисуса Христа и личной праведностью человека, связанной с совершаемыми им добрыми делами, не проводится прямо, оно неявно подразумевается. Добрые дела объявляются совместным действием Бога и человека, поскольку «они совершаются по вере и проистекают от Святого Духа, Который действует в нас при содействии нашей свободной воли как частичного деятеля»; признаётся, что за добрые дела, являющиеся свидетельством веры и любви, человек получает награду на небесах, к-рая в зависимости от степени добродетельности человека может быть большей или меньшей (см.: *Hergang*. 1858. S. 98–106; подробнее см.: *Le-xutt*. 1996).

3 мая 1541 г. участники К. перешли к рассмотрению разделов, посвященных изложению учения о Церкви и о таинствах. Большинство положений разделов 6–9, в которых говорилось о свойствах Церкви, о церковной юрисдикции и авторитете, о роли Церкви как источника истинной проповеди Слова Божия и о дарованной Церкви власти отпускать грехи, были приняты обеими сторонами без существенных возражений, однако при обсуждении 9-го раздела, содержавшего учение о Церкви как о непрекаемом авторитете в области толкования Свящ. Писания, протестанты отказались

принимать формулировку «Вормсской книги» и предложили альтернативное письменное изложение своих взглядов (впосл. все альтернативные формулировки, предлагавшиеся протестант. теологами, были собраны и опубликованы Меланхтоном под общим названием «Артикулы»; текст см.: *Hergang*. 1858. S. 224–339). Согласно протестант. богословам, истинная Церковь обладает тройственным авторитетом по отношению к Свящ. Писанию: 1) она подтверждает апостольское происхождение книг Свящ. Писания и отличает их от сочинений, ложно приписанных апостолам (*апокрифов*); 2) она имеет власть толковать Свящ. Писание и толкует его истинно, однако лишь в том случае, если ее толкования опираются на контекст самого Свящ. Писания и консенсус ранней апостольской традиции; 3) она вправе формулировать на основании Свящ. Писания вероучительные положения, принятие к-рых обязательно для всех членов Церкви. Однако, по заявлению протестантов, авторитет Церкви не тождествен совокупному авторитету членов Церкви, поэтому церковные Соборы, являющиеся собраниями тех или иных живых членов Церкви, не обладают безусловным авторитетом; поскольку на Соборах может быть больше нечестивых людей и заблуждающихся еретиков, чем истинных благочестивых членов Церкви, любой Собор может заблуждаться (см.: *Ibid*. S. 246–250).

Признав, что по данному разделу согласие не было достигнуто, 4 мая 1541 г. участники К. обратились к обсуждению разделов 10–17 «Вормсской книги», в к-рых предлагалось учение о таинствах в целом и о каждом из принимаемых католич. Церковью 7 таинств в отдельности. Без возражений обеими сторонами были приняты общее определение таинства как «видимого знака невидимой благодати Бога», при совершении к-рого происходит реальное внутреннее воздействие Божественной силы на человека (*Ibid*. S. 141–142), а также разделы о крещении и о рукоположении. Протестанты согласились принять также разделы о таинствах Конфирмации, Последнего помазания и Брака, однако сделали оговорку, что они являются «не необходимыми, но полезными и спасительными священными символами, предназначенными для поддержки и исцеления человеческой





немощи», и настояли на включении в протоколы замечания о том, что они согласны принять связанные с этими таинствами обряды лишь после того, как из них будут устранены суеверные злоупотребления (ср.: *Pfnür*. 1996. P. 378–379). При рассмотрении таинства Покаяния (разд. 15) протестанты согласились в целом признать допустимость практики частной исповеди, однако наряду с этим сформулировали дополнительный артикул, в котором утверждали, что перечисление на исповеди всех грехов не является необходимым для их прощения, поскольку от кающегося требуется лишь внутреннее общее сокрушение о совершенных грехах и искреннее раскаяние в них. Кроме того, протестанты заявили, что внешние удовлетворения, приносимые за грехи, а также церковные наказания не связаны напрямую с прощением грехов и очищением человека от вины за грехи, но являются исключительно средствами церковной дисциплины (см.: *Hergang*. 1858. S. 256–299). Наиболее сильные разногласия и продолжительные споры были связаны с разделом о таинстве Евхаристии (разд. 14). В «Вормской книге» была предложена компромиссная формулировка, в целом совпадающая с учением Виттенбергского согласия (1536), принятого лютеранами и нек-рыми др. нем. и швейцар. протестантами: «После освящения истинное Тело и истинная Кровь Господа истинно и существенно (*substantialiter*) присутствуют и приемлются верующими под видом Хлеба и Вина». Однако по настоянию Контарини к этой формулировке было добавлено разъяснение, которое протестанты принять не могли: «Это означает, что Хлеб и Вино раздаются верующим после того, как они преложились (*transmutatis*) и пресуществились (*transsubstantiatis*) в Тело и Кровь Господа» (Ibid. S. 154–155). Поскольку учение о евхаристическом пресуществлении прямо отвергалось в Виттенбергском согласии, после 9 дней безрезультатных обсуждений протестанты отказались принимать согласительную формулу и составили артикул, в к-ром утверждали, что «Тело и Кровь Христовы присутствуют истинно и реально (*realiter*) вместе с Хлебом и Вино», поэтому никакого изменения сущности Хлеба и Вина в Евхаристии не происходит (Ibid. S. 252–257;

подробный анализ обсуждения Евхаристии и др. таинств во время К. см.: *Schultheis*. 2012).

При рассмотрении заключительных разделов 18–23 «Вормской книги», содержащих учение о церковных установлениях и обрядах, сторонам не удалось достичь согласия почти ни в чем. В частности, обсуждая 19-й раздел, протестанты согласились с тем, что иерархия выполняет в Церкви ряд важных адм. функций, однако отвергли положение, согласно к-рому единство иерархии необходимо образом связано с единством истинной Церкви. По утверждению Меланхтона, служители Церкви призваны прежде всего быть «служителями Евангелия», поэтому в том случае, когда они проповедуют учение, отличающееся от евангельского, они теряют всякий авторитет, свойственный их сану, и не могут считаться членами истинной Церкви (см.: *Hergang*. 1858. S. 298–305). Протестанты признали в общем виде корректным утверждение раздела 20 о том, что уже в древние времена существовали общепринятые положения учения, которые в явном виде не представлены в Свящ. Писании и утверждены авторитетом Церкви. В «Вормской книге» к их числу были отнесены общепринятые Символы веры и догматические постановления Вселенских Соборов, а также нек-рые др. богословские истины, в т. ч. тезисы о необходимости крещения младенцев, о первоначальном грехе, о допустимости почитания святых, их мощей и изображений, о том, что Евхаристия является приносимой Богу духовной жертвой. Не соглашаясь с включением в корпус истинного церковного учения последних пунктов, протестанты в артикулах объявили ложным представление о том, что Бог помогает людям благодаря заслугам святых; согласно мнению протестантских теологов, непозволительно прямо и лично обращаться к святым с молитвой (Ibid. S. 306–309). Решительно отвергнув как суеверие учение о том, что месса есть жертва, действенная *ex opere operato*, которая может быть приносима не только за любых живых членов Церкви, но и за умерших, протестанты в составленном ими артикуле подчеркнули, что Евхаристия является спасительным средством, изглаживающим грехи, лишь для тех, кто лично и с истинной верой прини-

мают в ней участие (Ibid. S. 310–315). Непреклонными протестанты остались и в области обрядовой стороны совершения Евхаристии: при обсуждении 21-го раздела «Вормской книги» они подтвердили, что считают обязательным, чтобы богослужение совершалось не на латыни, а на понятном народу языке, а также чтобы все присутствующие на мессе участвовали вместе со священником в приобщении; кроме того, вновь было акцентировано положение о необходимости причащения мирян под двумя видами (Ibid. S. 316–329). В отношении содержания раздела 22, в котором излагалось учение о церковной дисциплине, протестант. теологи подготовили артикул, в к-ром отвергали celibat и монашеские обеты как не имеющие апостольского происхождения человеческие установления (Ibid. S. 328–339). Положения 23-го раздела, в к-ром говорилось о пользе существовавшей в древней Церкви практики общего публичного покаяния, а также о том, что вопросы постов, праздников и мн. др. обрядовые вопросы являются второстепенными и должны решаться в соответствии с принципом умеренности «благочестивыми и учеными мужами» (см.: Ibid. S. 220–225), были приняты без возражений обеими сторонами.

22 мая 1541 г. обсуждение «Вормской книги» было завершено. В течение следующей недели католические теологи подготовили версию «Вормской книги» с учетом всех согласованных в ходе К. исправлений в тексте; эта версия известна под названием «Регенсбургская книга» (*Regensburger Buch*; совр. научное издание текста см.: *Acta reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI: Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570* / Hrsg. G. Pfeilschifter. Regensburg, 1974. Bd. 6. S. 21–88). 31 мая 1541 г. «Регенсбургская книга» вместе с содержащими возражения против ее отдельных разделов протестант. «Артикулами» была представлена имп. Карлу V и собравшимся на сейм князьям в качестве итогового документа К. Ни император, ни сейм не высказали офиц. отношения к содержанию документа, ограничившись лишь общим заявлением о том, что итоги работы К. должны быть оценены на буд. Вселенском Соборе





католич. Церкви, а в том случае, если такой Собор не будет созван, — на Соборе нем. Церкви или на буд. сейме (ср.: *Pfnür*. 1996. P. 379–380).

Последующая рецепция «Регенбургской книги» в Германии свидетельствует о том, что этот документ не удовлетворил ни католиков, ни протестантов. Император Карл V, богословы Римской курии, а также мн. католич. князья и церковные деятели полагали, что католич. теологи в Регенсбурге пошли на чрезмерные уступки протестантам и в ряде случаев исказили католич. вероучение ради компромисса. Протестанты князя и их религ. советники указывали на то, что согласованные разделы не были спорными и до К., и в силу этого их изложение в «Регенбургской книге» не имеет практического смысла, тогда как по спорным вопросам протестанты остались на позициях, закреплённых в Аугсбургском исповедании. В посл. ведущие участники К. 1540–1541 гг. выпустили издания материалов дискуссий, в т. ч. и «Регенбургской книги», в сопровождении собственных критических замечаний и комментариев. Так, Меланхтон подготовил издание актов К. в Регенсбурге и добавил к ним предисловие, содержащее апологию позиции протестантов и критическое рассмотрение принципиальных утверждений католич. теологов, отражённых в «Регенбургской книге» (*Acta in conventu Ratisbonensi*. [Viteberge, 1541]). При последующих переизданиях Меланхтон составлял новые предисловия сходного содержания (обзор см.: *ADRG*. Bd. 3. Hbd. 2. S. 719–742); в личной переписке он и др. лидеры лютеранства отзывались о «Регенбургской книге» крайне негативно, называя ее «гиеной» и «талмудом», а также отмечая, что в ней смешано без разбора «истинное, ложное, сомнительное и превратное» (см.: *Hergang*. 1858. S. 51). Участвовавший в составлении первоначальной версии «Регенбургской книги» Буцер опубликовал ее с собственным комментарием, содержащим разбор «искажений», внесённых в документ католич. теологами в ходе обсуждения на К. (*Bucer M. Alle Handlungen und Schriften, zu vergleichung der Religion, durch die Key. Mai., Churfürsten, Fürsten, und Stände, aller theylen, Auch den Päbst. Legaten, auff jüngst gehaltenem Reichstag zu Regenspurg, verhandlet, und einbracht, Anno D.*

*MXLI*. [Strassburg, 1542]; совр. переизд.: *Idem. Deutsche Schriften. Gütersloh*, 2007. Bd. 9. Tl. 2: *Religionsgespräche*. S. 229–428). С ответом Буцеру выступил Экке, к-рый, неудовлетворенный представленными в «Регенбургской книге» богословскими формулировками Гроппера, подверг критике как позицию протестантов, так и многие католические компромиссные формулировки (см.: *Eck J. Apologia pro reverendiss. et illvstriss. principibus Catholicis, ac aliis ordinibus Imperii adversus micores et calumnias Buceri super actis Comiciozum Ratisponae. Coloniae*, 1542). Собственную критическую оценку итогов К. высказывал также в небольших трактатах и письмах Кальвин (обзор и подборку свидетельств см.: *ADRG*. Bd. 3. Hbd. 2. S. 886–901).

**К. в Регенсбурге (1546)**. Поскольку ожидаемый католиками и протестантами Вселенский Собор католич. Церкви в нач. 40-х гг. XVI в. так и не был созван, а разногласия между католич. и протестант. князьями все более усиливались, император Карл V на сейме 1544 г. вновь высказал намерение организовать религ. К. Большинство правителей католич. земель Германии относились к идее нового К. скептически и побуждали императора вместо переговоров начать военные действия против протестантских членов Шмалькальденского союза. Тем не менее при активном участии Фридриха II (1482–1556), курфюрста Пфальца, было принято решение о созыве К., который предполагалось провести одновременно с имперским сеймом в нач. 1546 г. (о политических предпосылках и об обстоятельствах созыва К. см.: *Vogel*. 2009. S. 41–268).

Заседания К. начались в Регенсбурге 27 янв. 1546 г. Согласно утвержденному императором Карлом V распорядку, каждая из сторон была представлена 2 председательствующими дворянами и 4 богословами-полемистами: от католиков в К. принимали участие Кохлеус, кельнский теолог Э. Биллик (1499–1557), Й. Хоффмайстер (ок. 1510–1547) и испан. теолог П. де Мальвенда (ок. 1505 – ок. 1561), придворный капеллан императора Карла V; от протестантов — Буцер, Шнепф, Бренц и Г. Майор (1502–1574), ученик Меланхтона, отказавшегося лично приехать на К. Задачей К. была выработка согласованной позиции по принципиальным богословским вопросам; при этом основой

обсуждения вновь стали положения Аугсбургского исповедания. Кроме того, перед католич. делегатами была поставлена задача убедить протестантов признать законной инстанцией для обсуждения всех религ. разногласий *Триденский Собор*, созванный папой Павлом III в 1545 г., на к-рый протестант. князья отказывались посылать делегации. После обсуждения процедурных вопросов, проходившего с 28 янв. по 3 февр. 1546 г., участники К., признав, что относительно первых 3 положений Аугсбургского исповедания разногласий между католиками и протестантами нет, 5 февр. 1546 г. обратились к рассмотрению 4-го положения и начали долгие прения о том, каким образом следует понимать оправдание верой. Игнорируя компромиссные формулировки, принятые ранее в Вормсе и в Регенсбурге, Мальвенда отстаивал схоластическое представление об оправдании, противопоставляя лютеран. учению о спасении одной только верой и об однократном акте оправдания через веру традиц. концепцию совместного действия человеческой воли и божественной благодати в оправдании, которое является длительным актом, происходящим на протяжении всей человеческой жизни. В ответных выступлениях Буцер подчеркивал, с одной стороны, суверенность акта подаяния оправдывающей благодати, которую Бог уделяет избранным Им людям, руководствуясь не их заслугами, но исключительно собственной волей, а с др. стороны, указывал на важность личного акта веры, осуществляя который, человек приобретает уверенность в собственном спасении и избавляется от власти греха. Дискуссии теологов продолжались без всякого положительного результата до 23 февр. 1546 г. (анализ богословской аргументации сторон см.: *Vogel*. 2009. S. 355–428). В кон. февр. император Карл V направил участникам К. распоряжение покаяться, что они будут держать в строгом секрете все происходящее на заседаниях и никому не сообщать о содержании дискуссий. Отказавшись исполнять это распоряжение, протестант. представители в нач. марта покинули Регенсбург, после чего заседания К. прекратились. Каждая из сторон обвиняла в неудаче К. оппонентов: император был убежден, что причиной неудачи является исключительно





упорство протестантов, а протестант. участники дискуссий в изданных после К. трактатах называли католиков «врагами Христовыми» и обвиняли их в том, что они намеренно превращали К. в бесплодный схоластический диспут и требовали поступков, противоречащих христ. совести (подробнее см.: Ibid. S. 430–479). Разочаровавшись в переговорных процессах, имп. Карл V принял окончательное решение начать вместе с союзниками военные действия против протестант. князей Шмалькальденского союза. Военные действия продолжались с перерывами с 1546 г. до заключения Аугсбургского религиозного мира в 1555 г.; в этот период богословский диалог между католиками и протестантами продолжался на уровне отдельных гос-в и земель, однако в масштабах Свящ. Римской империи каждая из сторон стремилась силой принудить оппонентов к смене религ. убеждений.

**К. в Вормсе (1557).** По условиям Аугсбургского религиозного мира принявшие Аугсбургское исповедание протестант. князья и дворяне получили возможность свободно исповедовать свою веру и были наделены равными правами с католиками; т. о., имперская власть в лице имп. Фердинанда I фактически признала разделение Германии на католич. и протестант. земли. В условиях свободы вероисповедания проведение религ. переговоров между протестантами и католиками уже не было политической необходимостью; вместе с тем имп. Фердинанд не терял надежды на то, что в результате К. удастся добиться восстановления религ. единства Германии. Большинство католиков скептически относились к этому предпринятию, разделяя офиц. позицию папы Римского, в соответствии с к-рой спорные вопросы вероучения должны обсуждаться на законно созванном папой Римским Вселенском Соборе католич. Церкви, а не на иницилируемых светскими властями местных совещаниях богословов. Среди лютеран к этому времени возник раскол, вызванный спорами по поводу принятия Лейпцигского *интерима* (1548); однако обе враждующие партии согласились направить представителей на К. В делегацию каждой из сторон входили 6 теологов-диспутантов (*collocutores*). Католическую сторону представляли: М. Хельдинг (1506–1561), еп. Мерзебургский, И. Дельфий (1524–

1582), викарный еп. Страсбургский, П. Канизий (1521–1597), член ордена иезуитов и близкий советник имп. Фердинанда, доктора богословия Лувенского ун-та Й. Равестейн (1506–1570) и М. Ритовий († 1583), нем. теолог и полемист Ф. Стафил (1512–1564). Интересы протестант. стороны защищали: Меланхтон, Шнепф, Бренц, Писторий, Г. Карг († 1576), Я. Рунге (1527–1595). Председателем К. был назначен Ю. фон Пфлуг, еп. Наумбургский. К. начал работу 11 сент. 1557 г.; на заседаниях предполагалось обсуждение содержания Аугсбургского исповедания (акты опублик.: *Förner*. 1624; ср.: *Pfnür*. 1996. P. 380–381).

Работа К. началась с принесения всеми участниками клятвенного обещания не разглашать содержание дискуссий; неск. начальных заседаний К. заняло обсуждение процедурных вопросов. Хельдинг, выступивший затем с вводной богословской речью, подчеркнул в ней непрерывность церковного Предания и призвал участников К. вернуться к здравому церковному учению, которое было принимаемо всеми до начала Реформации. По совету Канизия Хельдинг предложил Меланхтону обсуждать не все подряд положения Аугсбургского исповедания, но лишь 23 избранных спорных тезиса, список которых подготовил Канизий. В ответном выступлении Меланхтон указал, что ссылки католиков на церковную традицию неправомерны, поскольку католики игнорируют значительное число искажений истинного учения и злоупотреблений, возникших в Церкви после апостольских времен. Меланхтон предложил использовать в качестве единственного критерия религ. истины Свящ. Писание, учение к-рого, по его словам, вполне ясно для всякого человека. С ответом Меланхтону выступил Канизий, предложивший сначала отделить вопросы, касающиеся церковных злоупотреблений, наличие мн. из к-рых признается и католиками, от догматических вопросов, к-рые должны обсуждаться и решаться с опорой на учение древней Церкви и свидетельства св. отцов. Отметив, что после принятия Аугсбургского исповедания среди протестантов возникали ожесточенные споры по поводу его содержания (гл. обр. в области учения о Евхаристии), в ходе к-рых оно изменялось и дополнялось, Канизий обратил

внимание на то, что все участники этих споров ссылаются на слова Свящ. Писания, и на этом основании оспорил тезис Меланхтона о внутренней ясности Свящ. Писания. Зная о существовании влиятельной группы гнесиолютеран (см. ст. *Лютеранство*), обвинявших Меланхтона в искажении учения Лютера, Канизий призвал протестант. теологов выделить все артикулы веры Аугсбургского исповедания, в к-рых они согласны с католиками, и осудить всех протестантов, придерживающихся иных взглядов. Развивая эти темы во 2-й речи и намеренно провоцируя раскол между присутствовавшими на К. протестантами, Канизий заявил, что католич. вероучение основывается как на Свящ. Писании, так и на точном и достоверном истолковании Писания, к-рое обеспечивается общим свидетельством отцов и непрерывным согласием Церкви; если отказаться от толкований отцов Церкви в качестве критерия истины, то согласие будет невозможно, как это демонстрируют разногласия среди протестантов. По завершении речи Канизия Хельдинг потребовал от лютеран дать четкий ответ на вопрос об их отношении к последователям Цвингли, Кальвина, Озиандера и ко всем проч. протестантам, вероисповедание к-рых в чем-либо отличается от Аугсбургского исповедания. Это требование привело в замешательство протестантов, среди к-рых возникли споры о том, кого можно и кого нельзя признать «еретиками». Меланхтон обвинил Канизия и др. католич. теологов в неспособности вести богословскую дискуссию. После этого заседания К. прервались из-за возникшего у лютеран раскола: гнесиолютеране под предводительством Шнепфа составили и подали католикам документ с осуждением цвинглиан и др. «еретиков», Меланхтон в ответ добился от протестант. князей указа, запрещавшего гнесиолютеранам принимать участие в К.; в нач. окт. 1557 г. те покинули Вормс. Хотя Меланхтон настаивал на том, что обсуждение разногласий в среде лютеран не является предметом рассмотрения К., и требовал продолжения богословских прений, католич. участники упорно заявляли о том, что прения по существу могут быть начаты лишь после того, как лютеране выскажут свое отношение к тем протестантам, к-рые в чем-либо уклоня-





ются от Аугсбургского исповедания. Поскольку Меланхтон не соглашался произнести осуждение в адрес др. протестантов и возражал против возвращения на К. гнесиолутеран, еп. Ю. фон Пфлуг 29 нояб. 1557 г. был вынужден объявить о прекращении К. (подробный анализ истории и материалов К. см.: *Bundschuh*. 1988; *Slenczka*. 2010). К. в Вормсе стал последней попыткой имперских властей примирить католиков и протестантов Германии путем организации богословских переговоров. Оценивая его результаты, католич. участники высказывали удовлетворение тем, что в ходе К. для всех стало очевидным отсутствие единства среди протестантов и выражали надежду, что неудача К. заставит католич. и протестант. гос. деятелей признать, что для решения богословских вопросов необходим авторитет Вселенского Собора католич. Церкви.

В кон. XVI — нач. XVII в. характер К. между протестантами и католиками меняется: из общеимперских они становятся локальными, причем нередко равноправие участников на таких К. являлось лишь номинальным, и в действительности они использовались европ. правителями для публичного оправдания проводимой ими религ. политики. Так, по указанию Якоба III (1562–1590), маркграфа Баден-Хахберга, были организованы К. в Баден-Бадене (1589) и в Эммендингене (1590), в ходе которых обратившийся из протестантизма в католицизм богослов И. Писторий Младший (1546–1608) и др. католич. теологи (гл. обр., иезуиты) полемизировали с лютеран. проповедниками и богословами из Тюбингена и Страсбурга. Хотя формально темами К. объявлялись учения об оправдании и о Евхаристии, в действительности участники спорили о признаках истинной Церкви и об источниках вероучения. Исход К. был предрешен в силу явного благосклонного отношения маркграфа к католицизму; К. позволили ему обосновать собственный отказ от протестантизма и обращение в католицизм. В 1601 г. представительный по числу участников К. был созван в Регенсбурге по договоренности между исповедовавшим католицизм Максимилианом I (1573–1651), герц. Баварским, и лютеранином Филиппом Людвигом (1547–1614), пфальцграфом Нойбурга. В К. принимали участие католич. теоло-

ги-иезуиты А. Хунгер (1545–1604), Я. Гретсер (1562–1625) и А. Таннер (1572–1632); на стороне протестантов выступали нойбургский проповедник Я. Хайльбруннер (1548–1618), а также саксон. теологи Э. Гунний (1550–1603) и Д. Рунге (1564–1604). Предметом К. был объявлен вопрос о том, является ли учение Свящ. Писания единственным источником религ. истины, или же наряду с ним необходимо признавать такими источниками Предание Церкви, церковные постановления и консенсус отцов Церкви. Добившись разрешения вести рассуждение в строгой силлогистической форме, теологи-иезуиты получили формальное преимущество перед не имевшими хорошей логической подготовки лютеран. богословами и по итогам дискуссии были признаны победителями. Поскольку как в этом случае, так и в случае ряда др. похожих К. речь шла уже не о достижении согласия и не о выработке общих богословских формул, а о выявлении «правильного» учения, подобные религ. диспуты имеют лишь отдельные признаки К. и могут называться так лишь в условном смысле (подробнее см.: *Dingel*. 1997. S. 663–665; *Scheib*. 2009. S. 477–495).

**К. в Пуаси (1561).** Наиболее известной и представительной попыткой согласовать посредством богословских переговоров религ. позиции католиков и протестантов за пределами герм. земель является К. в Пуаси. Решение организовать переговоры между франц. католиками и протестантами, принятое по совету канцлера М. де Лопиталья (ок. 1504–1573) регентшей Екатериной Медичи (1519–1589), матерью кор. Франции *Карла IX* (1560–1574), было обусловлено преимущественно политическими причинами. Несмотря на преследование гугенотов во Франции и кровопролитные религ. войны, число приверженцев протестантизма в стране неуклонно увеличивалось; к числу гугенотов принадлежали многие лица королевской крови и влиятельные аристократы. В 1559 г. состоялся тайный синод франц. протестантов, на котором были приняты общее исповедание веры и церковный устав; тем самым движение гугенотов было оформлено в качестве самостоятельной религ. конфессии. В условиях беспокойной внешнеполитической обстановки политика религ. компромисса и терпи-

мости представлялась Екатерине Медичи весьма перспективной, поскольку лишь такими методами можно было добиться единства франц. общества и привлечь на сторону юного кор. Карла IX необходимую ему поддержку многочисленных гугенотов. Напряженные отношения Франции с Папским престолом делали привлекательной идею создания единой национальной церковной организации, обладающей фактической независимостью от Рима. Решение о созыве К. было доведено до сведения папы Римского Пия IV (1559–1565), к-рый воспринял его крайне неодобрительно и призвал франц. правительство вместо этого поддержать возобновление работы Тридентского Собора католич. Церкви. Несмотря на нежелание признавать К. законным органом для переговоров католиков с протестантами, Пий IV отправил во Францию в качестве легата кард. Ипполито д'Эсте (1509–1572), архиеп. Миланского, включив в его свиту в качестве теолога-консультанта Д. *Лайнеса* (1512–1565), генерала ордена *иезуитов*. Представителям папы было поручено не только наблюдать за ходом К., но и стараться убедить королевский двор и франц. духовенство в бессмысленности и бесперспективности богословских переговоров с протестантами.

В кон. июля 1561 г. по распоряжению кор. Карла IX в Пуаси были созваны представители католич. духовенства Франции, задачей к-рых помимо обсуждения насущных общецерковных вопросов была выработка общей позиции для последующей дискуссии с протестантами. Ко времени начала заседаний К. в Пуаси присутствовали 6 кардиналов, ок. 40 епископов и 12 католич. теологов; лидером католич. партии был кард. Карл де Гиз (1524–1574). От имени кор. Карла IX приглашения на заседания К. были направлены франц., швейцар. и нем. протестантам. Всего в К. принимали участие 12 франц. и швейцар. протестант. теологов; нем. делегация прибыла в Пуаси уже после завершения работы К. Предводителем протестантов и основным выразителем их идей во время К. был ученик Кальвина и представитель женевской кальвинист. общины Т. *Беца* (1519–1605), вполн. включивший подробное повествование о работе К., а также тексты выступлений участников и другие документы в опубликованную им в 1580 г.





«Церковную историю» (*Histoire ecclésiastique des Églises Réformées au royaume de France*; переизд.: *Béze*. 1883). На К. присутствовали также *Петр Вермилий* (1499–1562), Ф. де Морель, Н. де Галлар и др. Вскоре после приезда в Пуази в сер. авг. 1561 г. протестанты потребовали, чтобы К. проходил под председательством короля, а не представителей католич. духовенства Франции и чтобы единственным критерием для выяснения истины было признано учение Свящ. Писания; эти условия были приняты королевским двором (см.: *Ibid.* P. 542–545).

Торжественное открытие заседания К. состоялось 9 сент. 1561 г. в присутствии кор. Карла IX, Екатерины Медичи и мн. членов королевской семьи. После приветственных речей короля и канцлера де Лопиталля с продолжительной вступительной речью выступил Беза, подробно изложивший основные положения кальвинист. вероучения (текст см.: *Ibid.* P. 560–578). В заключительной части речи Беза предложил подробное рассуждение о Евхаристии, интерпретируя ее в кальвинист. духе, как исключительно духовное приобщение верующих к Иисусу Христу; возмущенные такой трактовкой католич. участники неск. раз прерывали эту часть речи возгласами: «Он богохульствует!» (*Ibid.* P. 578). На 2-м заседании К., состоявшемся 16 сент. 1561 г., с ответной речью выступил кард. К. де Гиз (текст см.: *Ibid.* P. 588–613); указав в 1-й части речи на то, что отвержение протестантами церковного Предания является причиной всех их заблуждений, пространную 2-ю часть речи кардинал посвятил обоснованию католического представления о Евхаристии как о приобщении реальным Телу и Крови Иисуса Христа и учения о евхаристическом пресуществлении. Т. о., центральной темой К. стало учение о Евхаристии. Обсуждение этого учения продолжилось на состоявшемся 24 сент. 1561 г. 3-м заседании К., незадолго до к-рого в Пуази прибыл папский легат со свитой. Хотя Беза в ответной речи предпринял попытку перейти к обсуждению более общих вопросов и изложил протестант. понимание соотношения Свящ. Писания и церковного Предания как источников вероучения (см.: *Ibid.* P. 619–639), после непродолжительной дискуссии по различным богословским вопросам кард. К. де Гиз

вновь вернулся к учению о Евхаристии и предложил Безе признать истинной лютеран. евхаристическую формулировку: «Мы веруем и исповедуем, что в святейшем таинстве Евхаристии истинно, реально и сакраментально присутствуют, предлагаются и вкушаются приобщающимися истинное Тело Христово и истинная Кровь Христова» (*Ibid.* P. 651–652). В ответ Беза указал на то, что не все протестанты считают верным лютеран. учение о Евхаристии, и заявил, что лично он и единомысленные с ним теологи оценивают приведенное положение как ошибочное. Поскольку протестанты отказывались принимать лютеран. евхаристическую формулировку, а католич. участники К. не желали обсуждать др. вопросы до выяснения вопроса о Евхаристии, по указанию Екатерины Медичи были организованы приватные консультации между протестант. и католич. теологами с целью выработать формулировку, которую могли бы принять обе стороны. Консультации проходили с 25 сент. по 1 окт. 1561 г.; в них принимали участие кард. К. де Гиз, его советник по богословским вопросам К. Д'Эспенс (1511–1571), Лайнес, Беза, Вермилий и др. На 4-м заседании К., состоявшемся 26 сент. 1561 г., дискуссию о Евхаристии вели Беза и Вермилий с одной стороны и Лайнес с другой стороны; т. к. она завершилась безрезультатно, публичные заседания К. более не созывались. После приватных консультаций теологов к 4 окт. 1561 г. была выработана примирительная евхаристическая формулировка: «Мы исповедуем, что Иисус Христос в святой Вечере истинно представляет, преподает и являет нам сущность Своего Тела и Своей Крови посредством действия Своего Святого Духа, и что мы таинственно, духовно и посредством веры приемлем и вкушаем Его собственное Тело, умершее ради нас, для того чтобы мы стали костью от Его кости и плотью от Его плоти, чтобы мы были оживотворены и чтобы мы получили все, что необходимо для нашего спасения. Итак, веруя Слову Божию... мы признаем присутствие в святой Вечере Тела и Крови нашего Спасителя» (см.: *Ibid.* P. 678). Эту формулировку согласились принять Беза от лица протестантов и Д'Эспенс от лица католиков. Формулировка была предложена для обсуждения сове-

щанию католич. духовенства, к-рое после недолгой дискуссии отказалось ее утвердить; католич. теологи Сорбонны объявили ее протестант. и еретической (см.: *Ibid.* P. 679–685). Не видя смысла в дальнейших обсуждениях, протестант. проповедники в сер. окт. 1561 г. покинули Пуази (подробнее о ходе К. и богословском содержании дискуссий см.: *Nugent*. 1974; ср. также: *Peprat*. 1868; *Turchetti*. 1993).

Завершившийся без к.-л. результата К. в Пуази продемонстрировал неготовность обеих сторон к компромиссу. Желание гос. власти примирить католиков и протестантов не нашло поддержки у франц. католич. духовенства и аристократии, вслед чего политика религ. терпимости потерпела неудачу. Для протестант. стороны единственным положительным итогом К. было офиц. признание гос. властью франц. протестантов в качестве равноправной стороны межконфессионального диалога; вместе с тем это признание основывалось лишь на воле правящего монарха и не могло придать протестантизму легитимный характер в масштабах всей Франции (ср.: *Dingel*. 1997. S. 662–663).

**Межпротестантские К. XVI–XVII вв.** К кон. 50-х гг. XVI в. в Европе фактически завершилось формирование неск. конфессиональных направлений внутри протестантизма (лютеранства, кальвинизма, цвинглианства, анабаптизма и т. д.), каждое из которых имело собственные авторитетные вероисповедные документы и вероучительные особенности. Поскольку большинство европ. правителей видели в существовании на подчиненных им территориях различных протестант. конфессий потенциальный источник религ. конфликтов, многие из них инициировали созыв локальных богословских К. с целью выработки объединительных вероисповедных формулировок. Нередко такие К. были косвенными следствиями переговоров о взаимном признании, к-рые вели лидеры различных протестант. общин по собственной инициативе, поэтому отделение межпротестант. К. от др. форм межконфессионального диалога часто является весьма условным и основывается лишь на формальном признаке, т. е. на том, что непосредственными инициаторами их созыва были светские власти, а не руководители протестант. общин. Наиболее





представительными являлись К., на к-рых сторонами богословских переговоров были лютеране и кальвинисты; однако в форме К. проводились и др. религ. переговоры, в т. ч. между представителями различных направлений внутри лютеранства, между лютеранами и анабаптистами и т. д. (общий обзор см.: *Ibid.* S. 665–671; *Scheib.* 2009. S. 447–497).

В 1564 г. приверженец реформатства Фридрих III (1515–1576), курфюрст Пфальцский, созвал К. в Маульбронне для обсуждения лютеран. и реформатскими теологами богословского содержания созданного по распоряжению курфюрста *Гейдельбергского катехизиса* (1563). Реформатскую сторону на К. представляли авторы катехизиса К. *Олевиан* (1536–1587) и *З. Урсин* (1534–1583), а также др. придворные теологи курфюрста; с лютеран. стороны для участия в К. прибыли *Бренц*, *Б. Бидембах* (1533–1578), *Я. Андреэ* (1528–1590), *Д. Шнепф* (1525–1586) и др. теологи. С 10 по 15 апр. 1564 г. состоялось 10 заседаний К. Первоначально предполагалось, что центральной темой К. будет учение о Евхаристии, являвшееся наиболее серьезным предметом разногласий реформатов и лютеран, однако, поскольку Андреэ попытался обосновать лютеран. понимание Евхаристии с помощью христологических аргументов, большую часть времени теологи обсуждали лютеранскую концепцию телесного вездесуществования Иисуса Христа и лишь по требованию курфюрста на последних заседаниях попытались согласовать общую формулировку евхаристического учения. Попытки завершились неудачей, поскольку реформаты настаивали на том, что допустимо говорить лишь о духовном вкушении (*manducatio spiritualis*) Тела Христова в Евхаристии, тогда как лютеране требовали признать также физическое вкушение (*manducatio oralis*). Ввиду отсутствия согласия курфюрст распорядился прекратить К.; чтобы подтвердить свою позицию, перед отъездом из Маульбронна каждая из сторон составила письменное исповедание веры.

В 80-х гг. XVI в. представительный К. между реформатами и лютеранами был организован в Монбельяре по инициативе приверженца лютеранства *Людвига* (1554–1593), герц. Вюртембергского, и его двоюродного брата *Фридриха* (1557–1608), гр.

Монбельярского. Непосредственной причиной К. было появление в герцогстве Вюртемберг значительного числа кальвинистских проповедников, бежавших из Франции из-за религиозных преследований, активная деятельность к-рых воспринималась властями как угроза чистоте лютеранского учения. Для участия в К. в Монбельяре прибыли представители швейцар. реформатов — *Беза* из Женевы и *А. Мускул* (1534–1591) из Берна; лютеран. сторону представляли *Андреэ* и *Л. Озиандер* (1534–1604). На К., заседания которого проходили в кон. марта 1586 г., были выделены 3 области, в к-рых расхождения между реформатами и лютеранами оказались непреодолимыми: христология, учение о Евхаристии и учение о предопределении. В христологии лютеране настаивали на существовании «реального общения свойств» (*communicatio idiomatum realis*) двух природ Иисуса Христа, вслед. к-рого человеческая природа реально приобретает некоторые свойства божественной; реформаты отвергали эту концепцию. В учении о Евхаристии кальвинисты не соглашались признать физическое присутствие Тела Христова в Св. Дарах и отвергали лютеран. тезис о том, что даже нечестивые люди, приступающие к таинству Евхаристии, вкушают реальное Тело Христова. Принимая вместе с реформатами учение о предвечном избрании и предопределении к блаженству праведников, лютеране отказывались признать истинным учение о предвечном отвержении и предопределении к гибели грешников, убежденным сторонником которого был *Беза*. Общую позицию стороны не смогли выработать даже по практическому вопросу о допустимости изображений, поскольку реформатские богословы не соглашались признать лютеран. представление о том, что церковные изображения могут приносить педагогическую пользу и их умеренное использование допустимо. Поскольку офиц. протокола К. не велось, после его завершения представители каждой из сторон опубликовали отличавшиеся друг от друга версии актов К., в которых оппоненты были выставлены в невыгодном свете. Т. о., созданный с целью объединения протестантов К. стал ярким свидетельством закрепившегося конфессионального разделения.

В XVII в. наиболее крупной попыткой согласовать лютеран. и реформатское учения по отдельным спорным богословским вопросам был К. в Лейпциге, проходивший с 3 по 23 марта 1631 г. В К. принимали участие преимущественно придворные теологи, к-рые сопровождали протестант. князей Свящ. Римской империи, собравшихся в Лейпциге для выработки согласованной реакции на Реституционный эдикт (1629) имп. Фердинанда II (1619–1637) и для обсуждения мер по противодействию усилению католицизма. Поскольку все участники К. были заинтересованы во взаимопонимании, он проходил в атмосфере терпимости и уважительного отношения ко взглядам оппонентов. Предметом обсуждения стало богословское содержание Аугсбургского исповедания; участниками К. были реформатские теологи *Й. Берг* (1587–1658), *Т. Нойбергер* (1593–1656), *И. Кроций* (1590–1659) и др., лютеран. теологи *М. Хё фон Хёнегг* (1580–1645), *П. Лайзер* (1586–1633), *Г. Хёпфнер* (1582–1642). В ходе К. был поставлен вопрос о соотношении изначальной версии Аугсбургского исповедания 1531 г., которой придерживались лютеране, с версией, измененной в посл. Меланхтоном (*Confessio Augustana variata*), к-рую были согласны принять реформаты. При обсуждении мн. богословских вопросов лютеране ссылались на принятую большинством лютеран. общин *Согласия формулу* (1577) и *Согласия книгу* (1580), ряд положений к-рых вызывал неприятие у реформатов (подробнее см.: *Gericke.* 1977. S. 32–35). По итогам обсуждений было принято совместное заявление теологов, в к-ром перечислялись основные разделы вероучения, не вызывавшие разногласий, а также обозначались позиции обеих сторон по спорным вопросам. В посл. этот документ нередко включался в реформатские сборники вероисповедных документов и символических книг (см., напр.: *Colloquium Lipsiacum Anno 1631 // Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt / Ed. J. Augustus. Lipsiae, 1846<sup>2</sup>. S. 386–410*). Подробнее всего в заявлении теологов отражено различие мнений по вопросу о вездесущности Иисуса Христа по человеческой природе; отказываясь принимать это лютеран. учение, реформатские теологи заявляли, что человеческая





природа Иисуса Христа в силу ипостасного соединения восприняла лишь нек-рые Божественные свойства, к числу которых не относится вездеприсутствие. Кроме того, реформатские теологи подтвердили, что они одинаково с лютеранами признают реальное присутствие в Евхаристии Тела и Крови Христовых, однако отметили, что приобщение к реально присутствующим Телу и Крови происходит не телесным, а исключительно духовным образом. Обе стороны сформулировали собственное понимание учения о предопределении; лютеране связали его с представлением о предведении Бога, а реформаты заявили об абсолютном характере спасающего воления Бога, однако отметили, что решение об отвержении грешников — это не «абсолютное решение» Бога и не произвол Божественной воли, но справедливое следствие всеобщей человеческой греховности. Хотя К. не привел к к.-л. практическим следствиям, он создал важный прецедент взаимоуважительного богословского диалога между лютеранскими и реформатскими теологами. Похожее по тематике и методу обсуждения спорных вопросов К. проводилось и впосл.; наиболее значимыми из них являются К. в Касселе (1661) и в Берлине (1662–1663).

Основной целью К., созывавшихся во 2-й пол. XVI в. для обсуждения разногласий внутри лютеранства, было преодоление раскола между последователями Меланхтона и гнессиолутеранами. В результате этого раскола сформировались 2 основные богословские школы внутри лютеранства — виттенбергско-лейпцигская, находившаяся под влиянием идей Меланхтона, и йенская, сторонники к-рой стремились вернуться к изначальному учению Лютера. Разногласия принадлежавших к этим школам теологов обсуждались на К. в Альтенбурге (1568–1569), где в центре дискуссии находился вопрос о роли добрых дел в спасении и о значении свободы воли человека. После принятия в 1577 г. большей частью лютеран. теологов Формулы согласия межлютеран. К. созывались с целью убедить в необходимости этого вероисповедного документа для единства лютеранства тех теологов, к-рые по различным причинам считали его богословски некорректным. Так, в 1582–1583 гг. состоялся К. в Кведлинбурге, в ходе

к-рого авторы Формулы согласия Н. Зельнекер (1530–1592), К. Кёрнер (1518–1594), М. Хемниц (1522–1586) и другие лютеранские теологи пытались обосновать вероучительные положения Формулы согласия в дискуссии с придворными теологами Юлия (1528–1589), герц. Брауншвейг-Вольфенбюттельского, в число которых входили Т. Хесхус (1527–1588), Д. Хофманн (1538–1611) и Б. Заттлер (1549–1624). К. завершился безрезультатно, т. к. теологам не удалось выработать приемлемую для всех оценку Формулы согласия и др. связанных с ней вероисповедных документов.

Хотя ни имперские, ни локальные К. в большинстве случаев не достигали тех целей, к-рые ставили их организаторы, в XVI–XVII вв. К. являлись положительным и прогрессивным фактором религ. жизни Европы, поскольку в отличие от мн. др. форм межконфессиональных отношений они предполагали равенство участвующих в них сторон, способствовали конфессиональной самоидентификации вовлеченных в них христианских Церквей, создавали пространство публичного и взаимоуважительного обсуждения богословских разногласий, укрепляли в общественном сознании высокий идеал христ. единства. Поскольку в большинстве случаев организация К. была обусловлена желанием светских властей способствовать достижению на подчиненных им территориях церковного единства, после окончательного законодательного признания в европ. гос-вах церковного разделения между католиками и протестантами, а также между различными протестант. конфессиями, К. как формы религ. диалога потеряли актуальность. После XVII в. К. не созывались, однако их смысловым продолжением исследователи считают имевшие более локальный и узкий характер межконфессиональные богословские переговоры и собеседования, в т. ч. в рамках сформировавшегося в XX в. экуменического движения, целью к-рых являлось достижение христ. единства по различным вероисповедным вопросам.

Ист.: Förner F., ed. *Historia hactenus sepulta, Colloquii Wormatiensis. Ingolstadii, 1624; Hergang R. Th., Hrsg. Das Religions-Gespräch zu Regensburg i. J. 1541 und das Regensburger Buch: Nebst andren darauf bezüglichen Schriften jener Zeit.* Cassel, 1858; Schirmacher F. W., Hrsg. *Briefe und Acten zu der Geschichte des*

*Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530.* Gotha, 1876; Béze Th., de. *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées au royaume de France.* P., 1883. T. 1; Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert / Hrsg. K.-H. zur Mühlen. e. a. Gött., 2000. Bd. 1. Hbd. 1–2: *Das Hagenauer Religionsgespräch 1540; 2002. Bd. 2. Hbd. 1–2: Das Wormser Religionsgespräch 1540/41; 2007. Bd. 3. Hbd. 1–2: Das Regensburger Religionsgespräch 1541 [= ADRG].*

Лит.: Peyrat N. *Le Colloque de Poissy et les conférences de Saint-Germain en 1561.* P., 1868; Brieger Th. *Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541.* Gotha, 1870; Pastor L., von. *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg, 1879; Matheson P. Cardinal Contarini at Regensburg.* Oxf., 1972; Nugent D. *Ecumenism in the Age of the Reformation: The Colloquy of Poissy.* Camb. (Mass.), 1974; Gericke W. *Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur Preussischen Union: 1540 bis 1815.* Bielefeld, 1977; *Die Religionsgespräche der Reformationszeit / Hrsg. G. Müller. Gütersloh, 1980; Hollerbach M. Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts.* Fr./M. etc., 1982; *Bundschuh B., von. Das Wormser Religionsgespräch von 1557: Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik.* Münster, 1988; Honée E. *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag, 1530: Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik.* Münster, 1988; Barth H.-M., Hrsg. *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahre 1541: Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven.* Regensburg, 1992; Turchetti M. *Une question mal posée: La Confession d'Augsbourg, le Cardinal de Lorraine et les moyennours au Colloque de Poissy 1561 // Zwingliana.* Zürich, 1993. Bd. 20. S. 53–101; Fuchs Th. *Konfession und Gespräch: Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit.* Köln; Weimar; W., 1995; Lexutt A. *Rechtfertigung im Gespräch: Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41.* Gött., 1996; Pfnür V. *Colloquies // The Oxford Encyclopedia of the Reformation / Ed. H. J. Hillerbrand.* N. Y.; Oxf., 1996. Vol. 1. P. 375–383; Dingel I. *Religionsgespräche: IV. Altglaublich — protestantisch und innerprotestantisch // TRE.* 1997. Bd. 28. S. 654–681; Scheib O. *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland: Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion: Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689).* Wiesbaden, 2009. 3 Bde; Vogel I. *Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546: Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung.* Gütersloh, 2009; Slenczka B. *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557: Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs.* Tüb., 2010; Schultheis S. *Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541.* Gött., 2012.

Д. В. Смирнов

**КОЛМАН** [Колман, сын Дуи; древнеирл. Colmán mac Duach] (VI–VII вв.), св. (пам. зап. 29 окт.), основатель церковного поселения Келл-





Мек-Дуах (ныне Килмакдуа, графство Голуэй, Ирландия). В источниках содержатся отрывочные сведения о К., в основном имеющие легендарный характер. Попытки реконструировать биографию святого, предпринимавшиеся католическими историками в XVII в. (францисканец Дж. Колган) и на рубеже XIX и XX вв. (пресв. Дж. Фахи), не вполне убедительны, т. к. в них использовались источники разного времени и разной степени достоверности.

Согласно родословию ирл. святых, отец К., Дуи (Дауи), принадлежал к роду И Фиахрах, происшедшему от легендарного верховного правителя Ирландии Эохайда Мугмедона (К. был его потомком в 8-м поколении). Родственник К. Гуайре (Гуаре Адне) († 663) был правителем обл. Коннахт; он принадлежал к юж. ветви рода И Фиахрах (И Фиахрах Адне), владения к-рой находились в юж. части совр. графства Голуэй. Правитель был известен своей щедростью, оказывал покровительство поэтам, ученым и клирикам (напр., св. Камину) (Byrne F. J. *Irish Kings and High-Kings*. Dublin, 2004. P. 84, 237–244). О встрече К. и Гуайре повествуется в сказании, которое Дж. О'Кифф предположительно датировал X в. (изд.: O'Keefe. 1904; Stokes. 1905. P. 372–377). Удалившись в пустынную местность Боренн (Баррен — карстовый ландшафт в сев. части совр. графства Клэр), К. и его ученик вели отшельнический образ жизни, но соблюдали устав общежительного монашества. По прошествии 7 лет в день Пасхи К. велел ученику приготовить праздничную трапезу. В это время у правителя Гуайре в крепости Дурлас (Дерлус; близ совр. сел. Кинвара, графство Голуэй) начинался пир. При виде огромного котла с тушами свиньи и бычка Гуайре подумал, что ему следовало поделиться едой со служителями Церкви (в тексте говорится о Кели Де). Внезапно невидимые ангелы перенесли котел в пустынь, где К. после 6-го часа (medhón lae) собирался приступить к трапезе. На вопрос святого, откуда появился котел, ангел ответил, что пища дарована ему благодаря великодушью Гуайре. Тем временем правитель, пораженный исчезновением съестного, погнался за котлом, уносимым ангелами, по равнине Адне. Достигнув жилища отшельников, Гуайре удивился аскетическим подвигам



Св. Колман.  
Скульптура в оратории близ Горта.  
Нач. XX в.

К. и подарил ему 60 молочных коров с пастухами и доярками (сопа mblichtheóirib). К. основал церковь, названную в его честь (древнеирл. Cell Meic Duach — церковь сына Дуи), и стал св. покровителем «всего Адне и потомства Гуаре, сына Колмана, с того времени до Судного дня» (conidh leis iarumh Aidhne uile 7 clann Guaire mic Colmain o sin go brath). О чудесной встрече К. и Гуайре сообщалось также в одной из версий комментария к Мартирологу Оэнгуса (Colgan. 1645. P. 244–245); в XII в. этот сюжет был использован в предании о кор. Доннхаде О Бриане и насельниках обители Скеллиг-Майкл (Breatnach P. A. *Medieval Traditions from West Munster* // *Studia Hibernica*. 1977/1978. Vol. 17/18. P. 67–69).

Сказание о встрече святого с правителем Гуайре было положено в основу латинской версии Жития К., опубликованной Колганом. Согласно Житию, в погоню за исчезнувшими яствами отправились все, кто находились в крепости Гуайре. Заметив толпу, К. обратился к Богу с просьбой задержать людей правителя, пока его ученик утоляет голод. Люди и кони застыли на месте и оставались в таком положении, пока святой по просьбе Гуайре не освободил их; в память об этом событии на скале остались отпечатки человеческих ног, собачьих лап и конских копыт. Уступая желанию Гуайре, К. решил основать монашество (asceterium) на месте, где его пояс коснется земли. Вскоре святой уронил пояс неподалеку от кельи и на этом месте построил ц. Келл-Мек-

Дуах (Colgan. 1645. P. 245–246). Схожее предание изложено в «Истории Ирландии» Дж. Китинга (30-е гг. XVII в.), однако вместо К. здесь назван отшельник Мохуа, брат Гуайре (Keating. 1908. P. 64–67). Китинг полагал, что Мохуа и К. — одно и то же лицо; возможно, Мохуа — уменьшительная форма имени Колман (Ó Coileáin S. *The Making of «Tromdám Guaire»* // *Ériu*. 1977. Vol. 28. P. 44–45). Согласно Китингу, в годы отшельничества с К. жили петух, мышь и муха. Петух криком возмущал наступление канонических часов, мышь не позволяла святому долго спать, а муха помогала ему следить за строками при чтении Псалтыри. Когда животные умерли, К. пожаловался св. Колумбе, но тот посоветовал ему не грустить, т. к. человек всегда теряет приобретенное на земле, «беда случается лишь там, где есть богатство» (ní bhí an tubaist acht mar a mbí an spréidh).

Упоминания о К. содержатся в Житиях св. Маэдока. По одной версии, св. Маэдоку явился ангел и повелел исцелить больного правителя Гуайре, находившегося в ц. Келл-Мек-Дуах. Исполнив повеление, св. Маэдок предсказал Гуайре долгую жизнь и спасение души за его щедрые благодеяния всем нуждающимся, а также заключил с К. договор о дружбе (facta oracione et fraternitate inter se et sanctissimum virum in cuius honore est illud monasterium, immo et civitas, constructum — Vita sancti Maedoc episcopi de Ferna. 37 // *Plummer*. *Vitae*. T. 2. P. 155–156). В более ранней редакции Жития, вероятно переведенной с ирл. языка в XI–XII вв., и в кратком ирл. Житии говорится только о посещении св. Маэдоком «церкви сыновей Дуи» (ad cellam filiorum Duach) и об исцелении Гуайре (Vita sancti Aedui siue Maedoc episcopi. 37 // *Ibid.* P. 306; *Betha Moeog Fearna*. 28 // *Plummer*. *Bethada*. Vol. 1. P. 187–188; Vol. 2. P. 181–182; см.: *Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives: An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991. P. 395). В поэме Гиллы Мо Дуту О Кассиде (XII в.) и в основанном на ней пространном ирл. Житии (XV в.) этот эпизод интерпретирован как свидетельство подчинения церковной общины Келл-Мек-Дуах церквям, к-рые были основаны св. Маэдоком. Здесь сообщается, что Гуайре в благодарность за исцеление подарил ц. Келл-Мек-Дуах св. Маэдоку, ставшему его духовником





(антсара). Управление церковью святой поручил «опытнейшему» (ученейшему — *deigh-eolach*) аббату К. и заключил с ним соглашение о дружбе (*a scengal cadaigh*). В Житии уточняется, что церковь была основана «в честь Маэдока» (*a pobóig Maodhócc*), а К., чье имя она вполн. получила, был лишь настоятелем, к-рого назначил святой (*Betha Máedócc Ferna. 127–133 // Ibid. P. 226–229*).

Согласно жизнеописанию К., составленному Фахи (в нем наряду со сведениями письменных источников использованы данные фольклора, топонимии и т. д.), еще до рождения К. предсказывали великое будущее, поэтому правитель Колман, отец Гуайре, из зависти попытался убить мать святого, Ринах. Слуги правителя бросили женщину в реку, но ей чудом удалось спастись. На месте, где родился К., возник источник, из которого взяли воду для крещения младенца. Ринах отдала сына странникам, которые воспитали его в строгом благочестии (*Fahey. 1893. P. 49–50; Idem. 1904. P. 221–222*). Сначала К. подвизался в мон-ре на о-ве Инишмор в архипелаге Аран, затем стал отшельником и жил в пещере на склоне горы Слив-Карран в местности Баррен. После встречи с правителем Гуайре К. основал ц. Келл-Мек-Дуах, но последние годы жизни провел в Баррене.

В средневековых источниках К. представлен как современник Гуайре (2-я пол. VII в.), но Китинг считал его современником св. Колумбы († 597) (*Keating. 1908. P. 70*). По мнению Колгана, К. род. при верховном правителе Ирландии Аэде, сыне Анмире (586–598), и основал ц. Келл-Мек-Дуах в 1-й пол. VII в.; эта датировка согласуется с данными о встрече К. со св. Маэдоком, кончина к-рого указана в ирл. анналах под 625 или 660 г. (см. также: *ActaSS. Oct. T. 12. P. 892*). Авторы XVII–XIX вв. бездоказательно относили основание ц. Келл-Мек-Дуах к 610 г.; по мнению Фахи, К. основал Келл-Мек-Дуах в 620 г. и скончался 29 окт. 632 г. (*Fahey. 1893. P. 49, 71–72, 98; Idem. 1904. P. 222*). Эти даты являются результатом умозаключений автора и не подтверждаются надежными источниками. Тем не менее биография К. в изложении Фахи и предложенная им датировка деятельности святого были приняты др. исследователями (напр.: *Westropp. 1900/1902. P. 107*).

Самое раннее упоминание о К. содержится в Мартирологе из Тамлахты, составленном ок. 800 или ок. 830 г.; память святого указана под 3 февр. (*The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 14*). Поминование К. отсутствует в метрическом Мартирологе Оэнгуса, но указано в комментарии XII в. и в мартирологе, составленном в это же время аббатом Марианом Горманом (*Féire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 68–69; Féire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 28–29*). Также под 3 февр. память К., еп. Келл-Мек-Дуаха, прославленного чудесами, указана в Мартирологе из Донегола, составленном в 1630 г. Михалом О Клерри. Однако, по свидетельству членов рода О'Шонесси (ирл. О Шехнасах), в диоцезе Килмакдуа поминование святого совершалось 27 окт. (*The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 38–39*). В средневек. мартирологах под этой датой указана память св. Колмана, основателя ц. Сенбот (ныне Темплшанбо, графство Уэксфорд), к-рый, как и К., происходил из рода И Фиахрах (*Féire Óengusso Céili Dé. L., 1905. P. 219, 228–229; The Martyrology of Donegal. Dublin, 1864. P. 286–287*). О торжественном поминовании К. 27 окт. (со строгим постом и вигилией) сообщал также Колган; образование памяти святого было обязательным для членов рода О'Шонесси, считавших К. своим предком и покровителем (*Colgan. 1645. P. 246–247; Fahey. 1893. P. 101–102*). Согласно декрету рим. Конгрегации обрядов от 1 июля 1747 г., дни памяти некоторых местночтимых святых, в т. ч. К., «епископа и исповедника» (29 окт.), в Ирландии получили статус «двойных» праздников (*duplex maius*). Томас Берк, католический епископ Осори (1759–1776), составил официальной в честь К., опираясь гл. обр. на данные, собранные Колганом (*Thomas de Burgo. Hibernia Dominicana, sive Historia provinciae Hiberniae Ordinis Praedicatorum. Coloniae Agrippinae, 1762. P. 23; Fahey. 1893. P. 99–100, 102, 447–450; о днях памяти К. также см.: ActaSS. Oct. T. 12. P. 880–881*). В действующем календаре Римско-католической Церкви в Ирландии память К. указана под 29 окт.

Об истории ц. Келл-Мек-Дуах сохранилось немного сведений. По нек-рым данным, здесь был похоронен правитель Гуайре (*Silva Gadelica / Ed. S. H. O'Grady. L.; Edinb., 1892. Vol. 1. P. 401; Vol. 2. P. 437*) (по более распространенной версии, могила Гуайре находилась в Клуан-Мокку-Носе (ныне Клонмакнойз)). Считалось, что в Келл-Мек-Дуахе были похоронены персонажи ирл. средневек. сказаний — Кано, сын Гартнана (герой «Повести о Кано»), Ку Конгелт (герой повести «Подвиги Келлаха»), Гелгес и Кред, дочери Гуайре (см.: *Ó Coileáin S. The Structure of a Literary Cycle // Ériu. 1974. Vol. 25. P. 124*). В «Анналах Четырех наставников» сообщается о кончине нек-рых епископов (под 814) и аббатов (под 967) Келл-Мек-Дуаха; под 846 г. упоминается о титуле «наследник Колмана из Келл-Мек-Дуаха» (*comharba Colmain Cille mic Duach*), который носили настоятели церкви. Возможно, в Келл-Мек-Дуахе была резиденция Эогана Мак Клерига (О Клерига) († 969), названного в анналах епископом Коннахта (*episcopus Connacht*) (*Etchingham C. Episcopal Hierarchy in Connacht and Tairdelbach Ua Conchobair // J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society. 2000. Vol. 52. P. 19*). В нек-рых источниках говорится о тесной связи правящего рода И Фиахрах с ц. Келл-Мек-Дуах, хотя до X в. местные правители скорее всего оказывали покровительство др. церковным общинам, гл. обр. ц. Туам-Грене (ныне Туамгрейни, графство Клэр) (*Ó Corráin D. Dál Cais — Church and Dynasty // Ériu. 1973. Vol. 24. P. 55; Byrne F. J. Irish Kings and High-Kings. 2004. P. 242–243*). О почитании К. членами рода И Фиахрах свидетельствует практика наречения имени в честь святого (правитель Маэл Мак Дуах был убит скандинавами в 922). Под 1093 г. в анналах упоминается о кончине Айлиля О Ниаллана из рода И Фиахрах, который был заместителем настоятеля (*tanuise abbadh*) в Клуан-Мокку-Носе, «наследником Кронана из Туам-Грене и Мак Дуаха» (*comarba Cronan Tuama Greine et Meic Duach*), т. е. настоятелем церковных общин Туам-Грене и Келл-Мек-Дуаха. По решению синода в Рат-Бресале (1111) земли О Фиахрах Адне были включены в состав диоцеза Клонферт, но участники синода в Келлсе (1152) создали для этого региона особое еп-ство с кафедрой в Килмакдуа





(*Gwynn A. The Irish Church in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Cent. / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992. P. 244, 246*). На рубеже XII и XIII вв. территория еп-ства была затронута англо-нормандским вторжением и междоусобицами ирл. правителей; под 1201 г. в анналах упоминается о нападении на Килмакду баронов Джона де Курси и



Собор и круглая башня в Килмакду. X–XV вв.

Гуго де Ласи, в 1204 г. храмы еп-ства были разорены Уильямом де Бурго. К сер. XIII в. часть территории еп-ства оказалась во владении семейства де Бурго (Берки из Кланрикарда), др. часть оставалась под контролем ирл. вождей, потомков династии И Фиахрах (семейства О'Шонесси, О'Хейн и др.). Еп-ство Килмакду, к-рое охватывало незначительную территорию в юж. части совр. графства Голуэй, было небогатым. После Реформации на землях, населенных гл. обр. ирландцами, протестантизм не получил распространения; с 1625 г. протестантское еп-ство Килмакду было присоединено к еп-ству Клонферт. В годы войны за независимость Ирландии (1641–1653) укрепились позиции католич. духовенства. По указанию еп. Хью Берка (1647–1653?) был восстановлен кафедральный собор, пришедший в упадок из-за господства протестантов, однако после вторжения войска О. Кромвеля епископу пришлось бежать из страны. С этого времени еп-ством Килмакду управляли апостольские викарии. В 1883 г. территория диоцеза была включена в состав католич. еп-ства Голуэй, Килмакду и Килфенора.

В Килмакду сохранился храмовый ансамбль: руины 5 церквей, круглая башня (считается самой высокой в Ирландии (34,28 м)) и укрепленная резиденция епископа или аббата (XIII в.). Соборная церковь

была возведена скорее всего в X–XI вв. и в посл. подвергалась перестройкам (в XV в. сооружены алтарная часть, ризница и трансепты). Среди вмурованных в стену фрагментов заалтарного образа есть рельефное изображение епископа в митре и с посохом, подписанное: «Св. Коломан, покровитель всего диоцеза Килмакду». В надписи на надгробии семейства О'Шонесси (1646) упоминается о «св. Коломане, или Мак Дуахе, покрови-

теле этой славной соборной церкви» (J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society. 1910. Vol. 6. P. 175–177). Близ собора сохранились руины неболь-

ших церквей св. Иоанна Крестителя (XII в.?) и Пресв. Девы Марии (нач. XIII в.); к XIII в. относится церковь августинского монаха (т. н. церковь О'Хейна). К юго-западу от собора находятся остатки «малого храма Мак Дуаха» (Teampuil Beg Mic Duagh). Англикан. еп. Р. Покок, посетивший Килмакду в 1752 г., записал предание о том, что К. был похоронен в этой церкви, но в посл. мощи святого были вывезены в Огрим (Pococke's Tour of Ireland in 1752 / Ed. G. T. Stokes. Dublin, 1891. P. 108–110). Предположение Фахи о том, что Роджер О'Шонесси забрал мощи К. перед битвой при Огриме (1691) (Fahey. 1893. P. 307), ошибочно, т. к. О'Шонесси скончался до этого сражения. Покок упоминал также о капелле, названной в честь К., и о каменном сооружении (a raised work of stone), к-рое называли «ложем святого» (which they call the Saints Bed). Дж. О'Донован, посетивший Килмакду в нояб. 1838 г., записал сведения о строительстве этой капеллы, «храма Мак Дуаха» (Temple Mac Duach), самим К.; к тому времени капелла была полностью разрушена (O'Donovan, O'Conor. 1838. P. 154, 163). В посл. на этом месте был похоронен Эдмунд Френч, католич. епископ Килмакду и Килфеноры (1824–1852) (Fahey. 1893. P. 83, 98–99; Idem. 1904. P. 229–230). Согласно Колгану, в Килмакду находилось посаженное К. дерево, к-рое называли «жердь Мак Дуаха» (cuaille

Micduach). Считалось, что кусочки этого дерева охраняли их владельца от смертельной опасности. По свидетельству О'Донована, священное дерево К. было старым ясенем, к которому запрещалось прикасаться ножом; щепки от него использовались местными жителями как амулеты (O'Donovan, O'Conor. 1838. P. 168–169). Покок и О'Донован упоминали также об источнике, названном в честь К. После того как церкви в Килмакду были заброшены, центром католич. и англикан. приходов стало сел. Горт. Здесь была построена англикан. церковь, названная в честь К. (1810; закрыта в 1970). В 1829 г. была освящена католическая приходская церковь во имя К. (впоследствии она неоднократно перестраивалась).

В Килмакду хранились реликвии, связанные с почитанием К. Под 1223 г. в ирл. анналах упоминается о «большом посохе Мак Дуаха» (na bacla more Mic Duach), к-рый находился во владении семьи О'Шонесси. По одним сведениям, в 1824 г. посох хранился у некой старухи (Dutton H. A Statistical and Agricultural Survey of the County of Galway. Dublin, 1824. P. 487), по другим, в XVIII в. он перешел во владение протестантской семьи Батлер (Fahey. 1893. P. 154–155; Duignan. 1951. P. 94). В наст. время реликвия (фрагмент деревянного посоха в окладе XII в.) находится в Национальном музее Ирландии в Дублине. Согласно Колгану, в семье О'Шонесси хранился также пояс К. в драгоценном реликварии. От этой реликвии совершались исцеления; пояс мог надеть только тот, кто сохранил целомудрие, др. людям он казался слишком тесным (об ирл. поясах-реликвариях см.: Duignan. 1951).

С почитанием К. связано место на склоне горы Слив-Карран, в 4 милях от Килмакду: близ небольшой пещеры, в к-рой, по преданию, жил К., находятся руины небольшой капеллы и источник, названный в честь святого. Авторы XVII в. считали, что именно здесь К. встретился с правителем Гуайре. В Житии К., приведенном Колганом, сообщалось о следах на скале, оставленных слугами Гуайре; из-за них местность «поныне называется в народе bothar leanta na mias, то есть дорога ищущих посуду». Китинг также упоминал о месте под названием «Bóthar na Mias» (дорога посуды, плоская дорога).





По сведениям О'Донована, пещеру называли «ложем Мак Дуаха» (Leaba Mhic Duach), рядом с ней находилась могила клирика, жившего с К. В «последний день лета» сюда совершались паломничества (O'Donovan, O'Curry. 1839. P. 98–101; см. также: Fahey. 1893. P. 65–67; Idem. 1911). По др. данным, паломники посещали пещеру, капеллу и источник К. 3 февр. (Frost J. The History and Topography of the County of Clare. Dublin, 1893. P. 25–26).

В XIX–XX вв. почитание К. было распространено в приморских районах Юж. Коннахта и Сев.-Зап. Мунстера, а также на о-вах Аран (графства Голуэй, Клэр и Лимерик). Близ сел. Килмерви на о-ве Инишмор находятся средневек. церковь К. (Teampall Mac Duach) и св. источник (Fahey. 1893. P. 54–55; Halpin, Newman. 2006. P. 186). Фахи связывал с почитанием К. храмовый ансамбль в Отмаме в местности Баррен, основанный, по мнению исследователя, на месте, где святой провел в уединении последние годы жизни (Fahey. 1893. P. 95–98). В средние века в Отмаме почитались 3 святых по имени Колман, поблизости находится св. источник, названный в честь К. По свидетельству О'Донована, посетившего Отмаму в окт. 1839 г., вода из источника исцеляла болезни глаз; 15 нояб. здесь собирались паломники (O'Donovan, O'Curry. 1839. P. 89–90). В баронии Килтартан (ее территория в целом соответствовала средневек. диоцезу Килмакдуа) существует 4 источника, названные в честь К.; самый известный находится в Коркере, близ сел. Горт (по преданию, на этом месте родился святой — Fahey. 1893. P. 50–51, 112–114; Marnell. 1999). В нач. XX в. по инициативе Фахи у источника был установлен памятный крест, позднее сооружен небольшой оракторий. Паломники посещают источник в день памяти святого (29 окт.). В графстве Лимерик известно 5 источников, названных в честь К., к-рые также было принято посещать в этот день (Ó Danachair C. The Holy Wells of Co. Limerick // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. 1955. Vol. 85. P. 197).

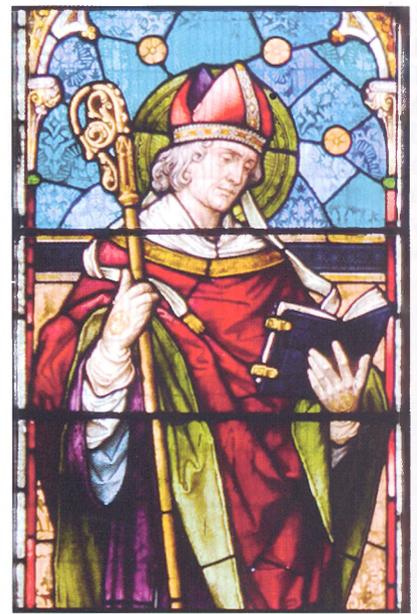
Аpx.: O'Donovan J., O'Conor Th. Ordnance Survey of Ireland: Letters: Galway. 1838. Vol. 2. P. 118–169 (ркл. Dublin. RIA. 14 C 21/11); O'Donovan J., O'Curry E. Ordnance Survey of Ireland: Letters: Clare. 1839. Vol. 1. P. 89–90, 98–101 (ркл. Dublin. RIA. 14 B 23/7). Ист.: Corpus genealogiarum sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 376, 503,

662.70, 707.177; O'Keefe J. G. Colman mac Duach and Guaire // Ériu. Dublin, 1904. Vol. 1. P. 43–48; Stokes W. Three Legends from the Brussels Manuscript 5100–4 // Revue Celtique. P., 1905. T. 26. P. 360–377; 1906. T. 27. P. 203; Keating G. The History of Ireland / Ed. P. S. Dinneen. L., 1908. Vol. 3. P. 64–73; Colgan I. Acta Sanctorum veteris et majoris Scotiae, seu Hiberniae, Sanctorum insulae. Lovanii, 1645. T. 1. P. 244–248; ActaSS. Oct. T. 12. P. 880–892. Лит.: Ware J. History of the Bishops of the Kingdom of Ireland / Ed. W. Harris. Dublin, 1739. P. 647–648; Cotton H. Fasti Ecclesiae Hibernicae. Dublin, 1850. Vol. 4. P. 197–215; 1860. Vol. 5. P. 299–303; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875]. Vol. 2. P. 269–272; Fahey J. The History and Antiquities of the Diocese of Kilmacduagh. Dublin, 1893; idem. Kilmacduagh and Its Ecclesiastical Monuments // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Ser. 5. Dublin, 1904. Vol. 14. N 3. P. 220–233; idem. St. Colman's Oratory, in Burren, County Clare // Ibid. Ser. 6. 1911. Vol. 1. N 4. P. 368–370; Westropp T. J. The Churches of County Clare, and the Origin of the Ecclesiastical Divisions in That County // Proc. of the Royal Irish Academy. Dublin, 1900/1902. Vol. 6. P. 104, 107, 134; Plummer Ch. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea Hagiographica Hibernica. Brux., 1925. N 102. (SH; 15); Kenney. Sources. P. 456; Duignan M. The Moylough (Co. Sligo) and Other Irish Belt-Reliquaries // J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society. 1951. Vol. 24. N 3/4. P. 83–94; Del Re N. Colmán, vescovo di Kilmacduagh // BiblSS. Vol. 4. Col. 92–93; Galloway P. The Cathedrals of Ireland. Belfast, 1992. P. 146–148; Harbison P. Pilgrimage in Ireland: The Monuments and the People. Syracuse (N. Y.), 1992. P. 124–125; Marnell C. Healing Wells of Kiltartan // J. of the Galway Archaeol. and Hist. Society. 1999. Vol. 51. P. 182–188; Halpin A., Newman C. Ireland: An Oxford Archaeol. Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600. Oxf.; N. Y., 2006. P. 231–232.

А. А. Королёв

**КОЛМАН** [Колман, сын Лене; ирл. Colmán mac Léné] († 602?), св. (пам. зап. 24 нояб.), основатель церковного поселения Клуан-Уама (ныне Клойн, графство Корк, Ирландия).

**Житие.** В источниках сохранились отрывочные сведения о К. (см.: Olden. 1887; Coleman. 1910; MacCotter. 2004). О рождении К. упоминается в «Инишфалленских анналах» под 530 г. (вероятно, эта запись является поздним добавлением), о смерти святого — в «Анналах Тигернаха» под 602 г., в «Хронике ирландцев» под 604 г. и в «Инишфалленских анналах» под 606 г. Согласно родословию, К. был потомком Оэнгуса Карраха, сына легендарного правителя Муг Нуадата, предка Эоганахта, — правящих династий обл. Муман (Мунстер, Юж. Ирландия). К. скорее всего происходил из небольшого туата Ротриге, зависимого от правителей Деси Муман (племени Деси жили на территории совр. графства



Св. Колман.

Витраж в католич. ц. Пресв. Девы Марии в сел. Баттвэнт. 1886 г.

Уотерфорд). В более поздних ирл. родословиях сведения о принадлежности К. к Ротриге были устранены, чтобы подчеркнуть общее происхождение святого и правителей Мумана от их дальнего предка Муг Нуадата (Ó Corráin. 1998. P. 198–199). Высказывалось мнение, что К. принадлежал к небольшому туату Каттраге (в окрестностях совр. сел. Эмли, графство Типперэри) (MacCotter. 2004). В родословиях ирландских святых упоминается о 7 сестрах К., ставших монахинями (см.: Coleman. 1910. P. 138), а также о его сестре Агленд, матери святых Финтана, Колмана и Лугайда.

Среди самых ранних источников, в к-рых сообщается о К., — сказание о Коналле Корке и о приходе к власти в Мумане его потомков, династии Эоганахта (изд.: Anecdota from Irish Manuscripts / Ed. O. J. Bergin et al. Halle; Dublin, 1910. Vol. 3. P. 57–63). Сказание датируется кон. VII — 1-й пол. VIII в. (Hull. 1947. P. 889–892) или нач. VIII в. (Charles-Edwards T. M. Celtic Kings: «Priestly Vegetables»? // Early Medieval Studies in Memory of P. Wormald / Ed. S. Baxter et al. Farnham, 2009. P. 72). В нем сообщается, что правитель Оэнгус (кон. V в.), сын Над Фроиха и внук Муг Нуадата, подарил о-в Вост. Аран (архипелаг Аран у зап. побережья Ирландии) св. Энде, к-рого вместе с К., св. Мохаммоком с о-ва Инис-Келтра (см. Камин) и еп. Эрком из Слане называли «бывшими миряна-





ми Ирландии» (tri haithlaich Eirenn). Согласно агиографической традиции, Энда до обращения ко Христу был военным предводителем (*Plummer. Vitae. Vol. 2. P. 60–62*), еп. Эрк — приближенным правителя-язычника Лоэгаре (The Patrician Texts from the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 1979. P. 88, 132–134). Т. о., К. первоначально был мирянином и, вероятно, язычником, ко Христу он обратился уже в зрелом возрасте. Далее в сказании повествуется о правителе Корьпре Кромме († 577 или 579), правнуче Оэнгуса и основателе династии Эоганахт Глендамнах. Его племянник Маэл Умай изгнал К. из Металаха, за это Маэл Умай и его братья лишились права на власть над Муманом (Maelhumai gabais laim Cholmain maic Léne ní aMethalig 7 hac causa cum fratribus priuatus regno). Возможно, с изгнанием К. связано др. событие, о к-ром упоминается в сказании: из-за проклятия К. пали стены крепости Ресс (Maleditione Colman maic Leneni mui ciuitatis Recess ceciderunt). Правитель Корьпре подарил К. землю, чтобы он основал церкви в Клуан-Уаме и др. местах: «Корьпре, сын Кримтанна, дал Богу и Колману, сыну Колку, который также зовется Ленине, Клуан-Уаму и Аред-Кехтраге и Келл-Нале» (Coirpri mac Crimthain dobert Cluain hUama do Dia 7 do Cholman mac Colcen qui et nuncupatur Lenine 7 Airec Cechetraige & Cill n-Aile) (по мнению Д. О Коррания, следует читать «который также зовется сыном Ленине» (qui et Mac Lenine); в ркп. Bodl. Laud. Misc. 610. Fol. 99va стоит сокращение *mr*). Аред-Кехтраге идентифицируется как местность Эрри близ Кашела (графство Типперэри), Келл-Нале скорее всего сел. Килленол (в 19 км от Кашела) (*Gwynn. 1992. P. 235; Ó Corráin. 1998. P. 199*). Это дарение стало основанием для «их» (К. и Корьпре?) власти над миром (возможно, следует читать «над Муманом») (Inde regnum mundi meuerunt — Anecdota from Irish Manuscripts. 1910. Vol. 3. P. 60, 62; *Hull. 1947. P. 900, 903–904; Idem. 1959. S. 72–73*). О дарении Клуан-Уамы сообщается также в «Истории Ирландии» Дж. Китинга (30-е гг. XVII в.), где со ссылкой на предание (*seanchus*) утверждается, что это произошло примерно тогда же, когда скончался св. Брендан из Бирры (565 или 573) (*Keating. 1908. P. 74–75*).

Согласно сказанию, основание Клуан-Уамы стало возможным благодаря поддержке Корьпре Кромма, к-рый также подарил К. земельные владения в окрестностях Кашела, считавшегося центром Мумана и резиденцией правителей. Церковь Клуан-Уама находилась на землях И Лиатан, в туате И Мек Калле (барония Имокилли в графстве Корк), однако в тексте подчеркивается связь К. с правителями Мумана из династии Эоганахт Глендамнах (их владения располагались в сев.-вост. части графства Корк). Составители сказания учитывали интересы церковной общины Клуан-Уамы, которая стремилась укрепить сотрудничество с Эоганахт Глендамнах и с др. династиями, возводившими свое происхождение к Над Фроиху, — Эоганахт Касил и Эоганахт Ане (*Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland. Camb., 2000. P. 298, 522–523, 536; см. также: Studia Hibernica. 2004/2005. N 33. P. 149–150*). В IX в., с падением влияния Эоганахт Глендамнах, такое сотрудничество перестало быть актуальным.

Обращение К. ко Христу описывается в Житиях св. Брендана мокку Алти (см. *Брендан Клонфертский*). Получив образование, отрок Брендан посетил свою воспитательницу св. *Иту*, к-рая посоветовала ему изучить «уставы святых» и предупредила о встрече с мирянином (в ирл. Житии — «славный, высокородный мирянин» (laech suaitnidh soicenealach)), к-рый «будет причислен к Божиим святым». Этим мирянином был К., к-рого Брендан призвал покаяться, вести праведную жизнь и стать «невинным пред Богом, словно голубь». Обратившись ко Христу, К. получил от Брендана новое имя (древнеирл. Colmán, от лат. columba — голубь), прославился как праведник и основал ц. Клуан-Уама, «что ныне соборная церковь, славная на землях Мумана» (*Plummer. Vitae. Vol. 1. P. 102; Idem. Bethada. Vol. 1. P. 47; Lives of Saints from the Book of Lismore / Ed. W. Stokes. Oxf., 1890. P. 103*). В ирл. Житии приведено стихотворение в честь Брендана, якобы сложенное К. (Bre nuinn breo betha buadhaig). О К. как о поэте упоминается в стихотворении XI–XII вв. об ирл. святых (carais... filidheacht tre chóir séisi — *Stokes W. Cuimín's Poem on the Saints of Ireland // Zschr. f. celtische Philologie. 1897. Bd. 1. S. 64–65*) и в стихотво-

рении барда Гофри Финна О'Дали († 1387), представившего святого покровителем и защитником поэтов (*Bergin. 1918*). По преданию, род О'Дали, в к-ром поэтическое мастерство передавалось по наследству, происходил от Далаха, ученика К., получившего от святого дар стихосложения (*Ó Broin B. Ó Dalaigh Family // Celtic Culture. Santa Barbara, 2006. Vol. 4. P. 1374–1375*).

Сказание об обращении К. сохранилось в рукописи 1-й четв. XVIII в. (Dublin. Royal Irish Academy. 756 (23 E 26). P. 36–37). Здесь сообщается, что св. Брендан и поэт К. участвовали в переговорах между претендентами на власть над Муманом. После инаугурации правителя Аэда, сына Коналла (о нем говорится как о 1-м правителе Мумана из племени Дал Кас), Брендан увидел ангелов в небе над Лотрой (ныне Лорра, графство Типперэри) и поручил ученику выяснить причину этого явления; ученика Брендана сопровождали К. и посланники правителя. По прибытии они обнаружили озеро, в к-ром плавали тела утопленников и реликварий св. Альбе: воры, похитившие святыню, утонули в наказание за святотатство. Брендан заявил, что К., доставший реликварий из озера, должен стать христианином. Тот согласился и вверил себя покровительству Бога и Брендана, а святой дал ему имя. После этого К. оставил занятия поэзией, а правитель освободил его от податей (см.: *Coleman. 1910. P. 139; Thurneysen. 1933. S. 193–195*).

В лит-ре встречается отождествление К. с пресв. (впсл. епископом) Колманом, упоминаемым в Житии св. Деклана: он крестил св. *Деклана* и предсказал, что святой прославится чудесами и обратит своих соплеменников в христ. веру (Life of St. Declan of Ardmore. Life of St. Mochuda of Lismore / Ed. P. Power. L., 1914. P. 10–11; *Plummer. Vitae. Vol. 2. P. 36–37*). К. приписывается основание церкви в Килмакленине (древнеирл. Cell Meic Léne ní — церковь К., сына Лене) (*Olden. 1879/1888*) и церкви на месте средневеков. августинского приората Девы Марии в Килла (графство Керри) (*Carmody J. The Abbey of Killagha, Parish of Kilcoleman, County Kerry // J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Ser. 5. 1906. Vol. 16. P. 285–296*), но точных сведений об этом нет.

Попытки реконструкции биографии К., как правило, опирались на





недостовверную информацию и представляют собой домыслы исследователей. Так, Дж. Колган на основании Жития св. Брендана заключил, что К. учился у св. *Иарланта* (*Colgan I. Acta Sanctorum veteris et majoris Scotiae, seu Hiberniae, sanctorum insulae. Lovanii, 1645. P. 309*), а Дж. Уэр называл К. учеником св. Финдбарра (*Ware. 1739. P. 573–574*); эти предположения безосновательны (см.: *Lanigan. 1829. P. 216–217*). Совмещая свидетельства одновременных источников, исследователи полагали, что К. был поэтом (филидом) на службе правителя Мумана, под влиянием св. Брендана принял христианство, в посл. стал епископом, проповедовал христианство в Юж. Ирландии и основал неск. церквей. По мнению П. Маккоттера, предание о знакомстве К. и св. Брендана вымышлено, однако сведения о покровительстве, которое святому оказывал Корьпре Кромм, достоверны (*MacCotter. 2004*).

**Сочинения.** К. считается 1-м известным по имени ирл. поэтом; сохранилось 7 фрагментов, составляющих всего 20 строк (изд.: *Thurneysen. 1933. S. 198–204*). Стихи К. цитировались в раннесредневек. трактатах по искусству поэзии (напр.: *Trefhocul // Auraicept na n-Éces: The Scholars' Primer / Ed. G. Calder. Edinb., 1917. P. 266*), в «Словаре Кормака» (*Anecdota from Irish Manuscripts. 1912. Vol. 4. P. 7–8*) и др. Фрагменты стихов в основном имеют светский характер, большинство являютя выдержками из панегириков ирландским князьям: верховному правителю Аэду Слане († 604), Домналлу (вероятно, верховному правителю Домналлу, сыну Мак Эрке († 566)) и Фергусу (вероятно, Фергусу Туле, правителю И Лиатан (кон. VI в. ?)); поэт прославляет могущество князей, их щедрость, гостеприимство и воинскую доблесть. Во фрагменте 5 говорится о посте и о «благодати Царского Сына» (Христа — *rath Rígmáicc*), в плохо сохранившемся фрагменте 6 упоминается ап. Петр. По мнению исследователей, стихи К. показывают, что он был профессиональным поэтом-филидом и не оставил занятия светской поэзией после того, как стал клириком (*Mac Cana. 2004. P. 18–19; Ó Cathasaigh T. Irish Myths and Legends // Studia Celtica Fennica. Helsinki, 2005. Vol. 2. P. 12–13*; о филидах см.: *Бондаренко Г. В. Пове-*

дневная жизнь древних кельтов. М., 2007. С. 259–279). П. Турнейзен рассматривал стихи К. как свидетельство использования лат. алфавита для записи ирл. текстов во 2-й пол. VI в. (*Thurneysen. 1933. S. 207–209*; ср.: *Carney. 1971. P. 63–65*).

Насколько можно судить по фрагментам, стихи К. имели строфическое построение (в каждой строфе 2 рифмованные строки, в каждой строке 2 фразы, обычно связанные аллитерацией). Аллитерационный стих был характерен для традиц. ирл. стихосложения, тогда как эксперименты К. с формой строфы и рифмой свидетельствуют о влиянии лат. поэзии (*Murphy G. Early Irish Metrics. Dublin, 1973. P. 17–18*). Согласно Л. Бретнаху, в творчестве К. заметна эволюция ирл. поэзии от архаичной формы «роск» к распространенным в посл. силлабическим размерам (*Breatnach L. Zur Frage der «toscada» im Irischen // Metrik und Medienwechsel: Metrics and Media / Hrsg. H. L. C. Tristram. Tüb., 1991. S. 197–205*). Наряду с архаичными, вышедшими из употребления словами (*adand* — лучина(?)), К. использовал лат. заимствования (*scapscuil* — рассвет, от лат. *scopusculum*), передавал христ. понятия ирл. терминами («благодать» — словом *rath*, к-рое обозначало имущество (обычно скот или участок земли), полученное клиентом от господина) (см.: *Watkins C. The Etymology of Irish «dúan» // Celtica. 1976. Vol. 11. P. 274–275*).

Авторы XVII в. приписывали К. агиографические сочинения, в т. ч. Житие св. Сенана и Житие св. Патрикия. Михал О Клери в «Мартирологе из Донегола» указал на то, что в Трехчастном Житии св. Патрикия среди агиографов, собравших сведения о чудесах святого, назван некий Колман Уамах (Пещерник?) (*Bethu Phátraic / Ed. K. Mulchrone. Dublin, 1939. Vol. 1. P. 37, 152*), и ошибочно отождествил его с К. (см.: *Thurneysen. 1933. S. 204–205*).

**Почитание.** Память К. указана в ирл. мартирологах 1-й пол. IX в. — в Мартирологе из Тамлахты (15 окт.) и в Мартирологе Оэнгуса (24 нояб.), а также в более поздних ирл. календарях. Центром почитания К. была Клуан-Уама, одна из крупнейших церквей в Юж. Ирландии. Под 697 г. упоминается руководитель церковной общины Эохайд (*Echuidh arb Cluanae hUamae — Ní Dhommchadha M. The Guarantor List of «Cáin Adom-*

*páin»*, 697 // *Peritia. 1982. Vol. 1. P. 180, 187*), но в летописных сводах о Клуан-Уама говорится лишь с IX в. (сообщения о настоятелях (аббатах) под 821 (в «Анналах Четырех наставников»), 859, 885, 1095 гг.; о епископе под 884 г.; о настоятеле с титулом «наследник Колмана» (*comorba Colmán mic Lenín*) — в «Анналах Четырех наставников» под 1099 г.; об эренахах (*airchinnech*) под 1060, 1092 и 1179 гг.). В ирл. «триадах» о Клуан-Уама говорится как о центре изучения традиционного права (*féinechas hÉrenn — Meyer K. The Triads of Ireland. Dublin, 1906. P. 2*). Согласно «Книге прав» (XI в.), здесь была одна из резиденций правителя Мумана (*Lebor na Cert: The Book of Rights / Ed. M. Dillon. Dublin, 1962. P. 42, 44*). В Клуан-Уама завещал похоронить себя известный ученостью и благочестием правитель Кормак, сын Куленнана (902–908) (*Keating. 1908. P. 202*). Церковь, находившаяся в 4 милях от побережья, подвергалась нападениям викингов, к-рые в 885 г. убили аббата и приора; ирл. правители разоряли Клуан-Уаму в 1088 и 1189 гг., в 1137 г., согласно «Анналам Четырех наставников», церковь пострадала от пожара.

Во время церковной реформы в Ирландии под влиянием могущественных правителей из династии О Бриан территорию, находившуюся в юрисдикции Клуан-Уамы, планировалось включить в еп-ство Корк (*Gwynn. 1992. P. 184*). Это намерение не было осуществлено. Еп. Неемия (ирл. имя Гилла на Наэм О Мурьхертах; † 1149) был деятельным сторонником реформы, для встречи с ним Клуан-Уаму посетил один из ведущих ирл. реформаторов св. *Малахия*. В повести «Видение Тнугдала» (ок. 1149) еп. Неемия представлен как мудрый и благочестивый пастырь, пребывающий на небесах с др. видными сторонниками реформы, в т. ч. со св. *Келлахом* (*Gwynn. 1992. P. 133; Flanagan M. T. The Transformation of the Irish Church in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries. Woodbridge, 2010. P. 99–100*). На синоде в Кенаннасе (ныне Келлс) (1152) было подтверждено существование в Клуан-Уама епископской кафедры в составе церковной пров. Кашел, в ее юрисдикцию вошли земли в вост. и сев. частях современного графства Корк. В нач. XIII в., во время англо-нормандского завоевания, в прибрежной части еп-ства возник г. Йол, но





контроль над кафедрой оставался в руках ирл. духовенства (1-м англ. епископом был Николас из Эффингема (1284–1321)). В распоряжении Клойнского епископа были крупные земельные владения; в маноре Килмакленин находился один из епископских замков, в 1238 г. еп. Давид О Гилла Патрик основал здесь английскую колонию, получившую статус «боро» (borough – *Olden*. 1879/1888; *A New History of Ireland*. 2008. Vol. 2. P. 224). О держателях церковных земель («люди св. Колмана», «ирландцы св. Колмана») упоминается в сборнике финансовых документов Клойнской кафедры XIII–XV вв. (напр.: *The Pipe Roll of Cloyne / Ed. R. Caulfield // J. of the Cork Hist. and Archaeol. Society*. Ser. 2. 1913. Vol. 19. N 100. P. 165; *Ibid*. 1915. Vol. 21. N 106. P. 96). Стремясь укрепить контроль англ. администрации над внутренними районами Мунстера, кор. Эдуард II обратился к папе Римскому *Иоанну XXII* с просьбой объединить епископства Клойн и Корк (эта кафедра находилась под контролем англ. властей) (папская булла от 31 июля 1327), однако попытки объединить диоцезы завершились успехом лишь после назначения еп. Джордана Перселла (1429–1469). Епископская резиденция находилась в г. Корк, поэтому к кон. XV в. контроль над церковными должностями и земельными владениями в бывшем еп-стве Клойн перешел к представителям локальных ветвей англо-ирл. рода Джеральдинов (Фицджеральдов). Из-за этого во время Реформации англ. властям не сразу удалось ослабить позиции католич. духовенства. Крупнейший местный землевладелец, декан соборного капитула Джон фиц Эдмунд Фицджеральд, выступал как верноподданный английской короны и союзник колониальной администрации в борьбе с мятежной англо-ирл. и гэльской знатью. В то же время он оставался твердым сторонником католицизма, содержал в Клойне католич. священников и помогал населенникам закрытых монастырей. Только после смерти Фицджеральда (1612) протестант. клирики получили возможность занять кафедральный собор. Однако позиции протестантского духовенства оставались шаткими, т. к. в 1575 г. в результате мошеннической сделки земельные владения Клойнской кафедры перешли к Фицджеральдам (эти земли

так и не были полностью возвращены). Во 2-й пол. XVI в., во время восстаний ирландцев против англ. короны, территория еп-ства неоднократно подвергалась разорению. Лишь в 1638 г. была восстановлена протестант. Клойнская кафедра (в 1835 диоцез включен в объединенное еп-ство Корк, Клойн и Росс). Католич. епископская кафедра была восстановлена в 1747 г. (до 1850 еп-ство Клойн и Росс).

В Клойне сохранился бывш. кафедральный собор во имя К. (принадлежит англикан. Церкви Ирлан-



д. XI–XII вв., к-рая использовалась в качестве соборной колокольни. Первоначально башня имела коническое завершение, после удара молнии в 1749 г. замененное плоским перекрытием с зубцами по периметру. Вероятно, отсутствие завершения привело к возникновению легенды о строительстве башни К. за 1 ночь; разлившиеся на неосторожные слова некой женщины, святой спрыгнул с вершины башни, к-рая осталась недостроенной (*Coleman*. 1910. P. 142). Средневек. епископский замок, находившийся рядом с собором, был разрушен в XVIII в. В Клойне есть католич. приходская ц. во имя К. (XIX в.) и источник, названный в честь святого.

Собор св. Колмана  
в Клойне.  
2-я пол. XIII–XVIII вв.

Резиденция католического епископа Клойнского с XVIII в. расположена в г. Ков (графство Корк); здесь находится кафедральный собор в честь К. (1868–1919), грандиозное неоготическое сооружение (высота башни 91,4 м), эффектно расположенное на возвышенности над морской гаванью и отличающееся пышным викторианским убранством.

д.), возведенный во 2-й пол. XIII в. В XVI–XVII вв. здание сильно обветшало, в то же время собор неоднократно подвергался перестройкам. Собор св. К. – приземистый 3-нефный храм с трансептом и хором; с севера к алтарной части примыкает зал капитула. Стены собора, прорезанные двойными и тройными окнами, первоначально имели зубчатое завершение. Алтарная часть отделена от нефа и от рукавов трансепта узкими невысокими арками. Собор имеет деревянные перекрытия; большая часть убранства относится к XIX в., среди памятников выделяется скульптурное надгробие еп. Дж. Беркли (1733–1753). На кладбище близ собора сохранились остатки капеллы, известной как «дом огня»; в 1813 г. капелла называлась в честь К. (*Brady W. M. Clerical and Parochial Records of Cork, Cloyne, and Ross*. Dublin, 1863. Vol. 2. P. 164). Считается, что здесь хранились мощи святого, к-рые были захоронены по указанию протестант. еп. Ч. Кроу (1702–1726) (*Coleman*. 1910. P. 142). В XVIII в. на кладбище рос старый ясен, по преданию посаженный К. (*Caulfield*. 1882. P. 31). Поблизости находится круглая башня (высота 30,5 м), построенная в

ральной собор в честь К. (1868–1919), грандиозное неоготическое сооружение (высота башни 91,4 м), эффектно расположенное на возвышенности над морской гаванью и отличающееся пышным викторианским убранством.

Изображение К. сохранилось на печати еп. Николаса из Эффингема (1284–1321): святой представлен фронтально, в рост, в облачении епископа; в левой руке посох, правая поднята в жесте благословения (*Webster Ch. A. The Seals of the Diocese of Cork, Cloyne and Ross // J. of the Cork Hist. and Archaeol. Society*. 1914. Vol. 20. N 101. P. 24–25). Ист.: *The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor*. L., 1931. P. 80; *Féilire Oengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes*. L., 1905. P. 236, 246; *Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes*. L., 1895. P. 224–225; *The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves*. Dublin, 1864. P. 316–317; *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain*. Dublin, 1985. N 160. 2, 215, 662. 218, 703. 15, 707. 95; *Keating G. The History of Ireland / Ed. P. S. Dinneen*. L., 1908. Vol. 3. P. 74–75, 202–203.

Лит.: *Ware J. History of the Bishops of the Kingdom of Ireland / Ed. W. Harris*. Dublin, 1739. P. 573–582; *Lanigan J. An Ecclesiastical History of Ireland*. Dublin, 1829<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 212–213, 216–218; *Cotton H. Fasti Ecclesiae*





Hibernicae: The Succession of Prelates and Members of the Cathedral Bodies of Ireland. Dublin, 1851<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 220–225, 228–229, 236–237, 286–347; 1860. Vol. 5. P. 44–55; *Bradly W. M.* Clerical and Parochial Records of Cork, Cloyne, and Ross. Dublin, 1864. Vol. 3. P. 91–133; *Caulfield R.* Annals of the Cathedral of St. Coleman, Cloyne. Cork, 1882; *Olden T.* On Some Ancient Remains at Kilmaceline // Proc. of the Royal Irish Academy. Ser. 2. Dublin, 1879/1888. Vol. 2. P. 119–128; *idem.* Colman of Cloyne, Saint // Dictionary of National Biography / Ed. L. Stephen. L.; N. Y., 1887. Vol. 11. P. 386–387; *Coleman J. St.* Colman of Cloyne // J. of the Cork Hist. and Archaeol. Society. Ser. 2. Cork, 1910. Vol. 16. N 87. P. 132–142; *Bergin O.* Unpublished Irish Poems I: The Patron Saint of the O'Dalys // Studies: An Irish Quarterly Review. Dublin, 1918. Vol. 7. N 25. P. 97–99; *Thurneysen R.* Colmán mac Lénéni und Senchán Torpéist // Zschr. f. celtische Philologie. Halle, 1933. Bd. 19. S. 193–209; *Hull V.* Conall Corc and the Corco Luigde // Publications of the Modern Language Association of America. Baltimore, 1947. Vol. 62. P. 887–909; *idem.* On Conall Corc and the Corco Luigde // Zschr. f. celtische Philologie. 1959. Bd. 27. S. 64–74; *Carney J.* Three Old Irish Accentual Poems // Ériu. 1971. Vol. 22. P. 23–80; *Galloway P.* The Cathedrals of Ireland. Belfast, 1992. P. 52–56; *Gwynn A.* The Irish Church in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> Centuries / Ed. G. O'Brien. Dublin, 1992. P. 133, 184, 224, 234–236, 315; *Ó Corráin D.* Creating the Past: The Early Irish Genealogical Tradition // Peritia. 1998. Vol. 12. P. 177–208; *Mac Cana P.* Praise Poetry in Ireland before the Normans // Ériu. 2004. Vol. 54. P. 11–40; *MacCotter P.* Colmán of Cloyne: A Study. Dublin, 2004; *idem.* A History of the Medieval Diocese of Cloyne. Blackrock, 2013; A New History of Ireland. Oxf., 2005. Vol. 1: Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. P. 361, 454, 485, 497, 600, 956; *Ireland C.* The Poets *Cædmon* and *Colmán mac Lénéni*: The Anglo-Saxon Layman and the Irish Professional // Heroic Poets and Poetic Heroes in Celtic Tradition: A FS for Patrick K. Ford / Ed. J. F. Nagy, L. E. Jones. Dublin, 2005. P. 172–182; *Busse P. E.* Colmán mac Lénéni // Celtic Culture: A Historical Encyclopedia / Ed. J. T. Koch. Santa Barbara, 2006. Vol. 2. P. 467.

А. А. Королёв

**КОЛМАН ЭЛО** [древнеирл. Colmán Elo] († 611), св. (пам. зап. 26 сент.), основатель мон-ря (церковного поселения) Ланн-Эло (Ланд-Эло; ныне Линалли, близ г. Талламор, графство Оффали, Ирландия).

**Источники.** Самые ранние датированные упоминания о К. Э. содержатся в Житии св. Колумбы, составленном на рубеже VII и VIII вв. св. Адомнаном (624–704), аббатом монастыря *Иона*. Согласно Житию, К. Э. неоднократно посещал Иону и встречался со св. *Колумбой*. Адомнан называл святого «епископ Колман мокку Сальни» (sancti Colmani episcopi mosu Sailni) и «Колумбан, сын Беогны» (Columbanus filius Beognai) (*Adomnani Vita Columbae*. I 5), в др. месте говорил о нем как о пресвитере (de Baitheneo et Columbano

filio Beogni sancti prespiteris — Ibid. II 15). Впосл. К. Э. обычно считали пресвитером (напр.: *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*. 1985. N 705.14). В ирл. летописных сводах запись о кончине К. Э. помещена под 609, 611 и 613 гг.; согласно «Анналам Тигернаха» и «Хронике ирландцев», «Колман Эло мокку Сальни» скончался на 56-м году жизни (*Quies Colman Ela maic húi Seilli .l.vi. anno etatis sue*). В «Ольстерских анналах» к этой записи добавлена ссылка на «книгу Куану» (sic est in libro Cuana), не сохранившуюся летопись, к-рая происходила из Вост. Ирландии (см.: *Ó Mórdha E.* The Placenames in the Book of Cuana // *Seanchas: Studies in Early and Medieval Irish Archaeology, History and Literature in Honour of Francis J. Byrne* / Ed. A. P. Smyth. Dublin, 2000. P. 189–191).

Согласно Житию св. Колумбы, анналам и родословиям ирл. святых, К. Э. принадлежал к туату Дал Сальни, входившему в племенное объединение Дал н-Аради (на территории совр. графства Антрим, Сев. Ирландия). В метрической версии родословия святых К. Э. назван родственником (combráthair) св. Мак Ниссе, основателя крупной церковной общины Кондере (Коннере; ныне Коннор, графство Антрим) (*Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*. 1985. N 662.184). В VII в. Дал Сальни были подчинены правителями туата И Хоэлбад, возглавившими племена Дал н-Аради, однако Дал Сальни удалось сохранить контроль над Кондере (см.: *Doherty*. 1991. P. 89–90; *Charles-Edwards*. 2000. P. 61–63). Несмотря на то что память о происхождении К. Э. не была утрачена, агиографы приписывали ему более «почетную» версию родословия, согласно к-рой святой принадлежал к одной из ветвей могущественной династии И Нейл. Возникло также представление о том, что матерью К. Э. была Мор, сестра св. Колумбы (т. о., по материнской линии святой принадлежал к Кенел Коналл, сев.-зап. ветви И Нейлов).

Основной источник сведений о К. Э. — лат. Житие, известное в 3 версиях. Самая полная версия Жития представлена в Саламанкском сборнике житий ирл. святых (рпк.: *Vrux*. 7672–7674. Fol. 123–129 (XIII — нач. XIV в.); изд.: *Heist. Vitae*. P. 209–224). Др. версия включена в состав Дублинского (Килкеннийского) собрания, известного по 2 рукописям XV в.

(Dublin. Primate Marsh's Library. Z.3.1.5. Fol. 129v — 132v; Dublin. Trinity College Library. 175 (E.3.11). Fol. 141r — 144r; изд.: *Plummer. Vitae*. Vol. 1. P. 258–273). Краткая версия в составе Оксфордского собрания житий ирландских святых (рукописи XIV в.) не издана, но была использована Ч. Пламмером в публикации дублинской версии Жития. Согласно Дж. Кенни, сохранившиеся версии восходят к первоначальной редакции Жития, составленной в Ланн-Эло не позднее X в. (*Kenney. Sources*. P. 400; ср.: *Sharpe*. 1991. P. 21, 301). По мнению Пламмера, в Житии К. Э. отсутствуют анахронизмы и элементы дохрист. мифологических представлений (хотя исследователь полагал, что святому приписывались черты солярного божества). Часть эпизодов могла быть заимствована из житий др. ирл. святых; Пламмер указал на параллели между Житием К. Э. и Житием св. Колмана из Друим-Мора (ныне Дромор, графство Даун), сохранившимся в сокращенном виде (изд.: *Heist. Vitae*. P. 357–360; ср.: *Reeves*. 1847. P. 97–98) (см.: *Plummer. Vitae*. Vol. 1. P. LVII–LVIII). Др. исследователи считали, что источником заимствований было Житие К. Э. (напр.: *Hughes K.* The Historical Value of the Lives of St. Finian of Clonard // *EHR*. 1954. Vol. 69. N 3. P. 355). Согласно Р. Шарпу, саламанкская версия Жития К. Э. является не только самой подробной, но и самой древней: она входила в состав сборника житий ирл. святых (т. н. сборник О'Донохью), составленного не позднее сер. IX в. На саламанкской версии Жития основана дублинская версия 1-й пол. XIII в. Составитель дублинской версии изменил стиль и порядок повествования, включил в текст клишированные риторические обороты, изъял часть эпизодов и убрал подробности. Краткая оксфордская версия Жития была составлена в кон. XIII в. (*Sharpe*. 1991). Другие исследователи в целом поддержали выводы Шарпа, хотя вопрос о датировке Жития К. Э. до конца не решен. Высказывалось мнение, что саламанкская версия Жития относится к VIII в. (*The Chronicle of Ireland* / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 127). Н. Стальман датировала ее сер. VII в. (*Stalmans*. 1998), но впосл. предложила др. датировку — VIII–IX вв. (*Eadem*. 2003). Саламанкскую версию Жития К. Э. трудно датировать





ранее VIII в., т. к. при ее составлении скорее всего было использовано Житие св. Колумбы, написанное Адомнаном. Утверждение, что в прежние времена убийство женщин не считалось зазорным (§ 46), может рассматриваться как отсылка к «Закоу Адомнана» (принят в 697), запрещавшему причинять вред женщинам, детям и клирикам. Отсылка к устной традиции (ut ferunt periti; § 42) свидетельствует, что между кончиной К. Э. и созданием Жития прошло достаточно много времени. Житие завершается сообщением об открытии мощей святого, к-рые затем поместили в богато украшенный ковчег. В ирл. анналах самые ранние упоминания об изготовлении драгоценных реликвариев для мощей святых относятся к 800 и 801 гг., хотя реликварии использовали и в VIII в. (записи о перенесении мощей святых под 727, 743, 776 гг.).

Ирл. Житие К. Э. сохранилось в единственной рукописи (Вух. 2324–40. Fol. 219–226; изд.: *Plummer. Bethada. Vol. 1. P. 168–182*). Текст Жития, скопированный из книги некоего Эхраде О Шиала, к-рый жил в совр. графстве Оффали, Михал О Клери набело переписал 19 нояб. 1629 г. во францисканском мон-ре на оз. Лох-Эск (графство Донегол). По свидетельству О Клери, в книге О Шиала содержался, вероятно, неполный испорченный текст. Критически оценивая форму и содержание Жития, переписчик упрекал руководителей ордена, не позволявших ему редактировать тексты (см.: *Gwynn A. Cathal Mac Maghnusa and the Annals of Ulster // Clogher Record. 1959. Vol. 2. N 3. P. 374–375*). Ирл. Житие К. Э. — прозиметрический трактат, сходный с ирл. Житием II св. Маэдока, Житием св. Молассе и «Книгой из Фина» (см. ст. *Каллин*), был составлен, по-видимому, в XIV–XV вв. Повествование начинается с прибытия К. Э. на земли туата Фир Келл (в совр. графстве Оффали) и основания ц. Ланн-Эло, концовка отсутствует. Только 2 эпизода ирландского Жития (рассказы о кончине свт. Григория I Великого, папы Римского, и об отроках, освобожденных от монастырских работ) имеют соответствия в латинском Житии. По мнению Кенни, в основу ирл. Жития положены местные предания и фольклор. Особое внимание в Житии уделено привилегиям церковной общины Ланн-Эло и обязатель-

ствам местных гэльских родов, покровителем которых считался К. Э.; в стихотворных фрагментах говорится о наказании тех, кто не чтит заветы святого и не проявляли уважение к его церкви.

**Житие.** Согласно лат. Житию К. Э. (саламанкская версия), незадолго до рождения святого его родители, бежавшие от врагов, укрылись в долине Охле (вероятно, долина Гленелли в графстве Тирон) (в дублинской версии Жития утверждается, что святой принадлежал к династии И Нейл и происходил из обл. Миде, его отец Беогна бежал в Сев. Ирландию из-за нападения лагенов). Ось от телеги, за к-рую во время родов схватилась мать К. Э., превратилась в большое дерево — знак того, что святой с рождения был Божиим избранныком (in memoriam et in signum sancti pueri electi ex utero matris). Родители поручили воспитание маленького сына праведнику Каннеху Коэману; когда мальчик вырос, он продолжил обучение у «других святых наставников» и впоследствии основал небольшой мон-рь, где подвизались 4 монаха.

Первоначально деятельность К. Э. была связана с землями Дал н-Аради в сев.-вост. части Ирландии. Святой стал известным человеком: упоминается о его встрече с «наследником св. епископа Патрикия, настоятелем его монастыря» (heres sancti Patricii episcopi et princeps monasterii sancti), т. е. главой церковной общины Ард-Маха (ныне Арма); встреча произошла при большом стечении народа. Перемены в жизни К. Э. были связаны с его решением покинуть Ирландию и отправиться в добровольное изгнание (in exilium). Плывая на Иону, святой чудом избежал гибели в ужасном водовороте, известном как «котел Бреккана» (Cascabum Brecani) (о том, что К. Э. едва не утонул в «водовороте Бреккана» (cagubdis Brecani), упом. также в Житии св. Колумбы). Когда К. Э. достиг Ионы, св. Колумба радушно встретил его, но посоветовал вернуться к соотечественникам, чтобы «пастить их словом учения и благодати». Впосл. святые Колумба, Каннех и К. Э. присутствовали на собрании правителей из династии И Нейл. В этом собрании принимали участие «король Темры» Аэд, сын Анмире (586–598), и Аэд Слане († 604), к-рый в то время, вероятно, контролировал обл. Миде. Обратившись к правителям,

св. Колумба попросил выделить К. Э. землю для основания мон-ря. Аэд Слане предложил святому лес Эло (Fith Alo), находившийся на юж. границе его земель. Услышав название леса, К. Э. заявил, что именно там он построит мон-рь, будет похоронен и воскреснет в Судный день (illic erit monasterium meum et resurrectio mea). При выборе места для обители и строительстве монастырских зданий К. Э. помогал некий Ласрен, посланный св. Колумбой. Скорее всего имеется в виду Ласрен, сын Ферадаха († 605); согласно Адомнану, он руководил строительными работами в мон-ре Дермаг (ныне Дарроу, графство Оффали), основанном св. Колумбой (*Adomnani Vita Columbae. I 29*), впосл. был 3-м аббатом Ионы.

Повествование в саламанкской версии Жития слабо структурировано: по-видимому, агиограф не стремился соблюсти хронологическую последовательность или тематически сгруппировать описания чудес и др. событий из жизни святого, как это сделал Адомнан в Житии св. Колумбы. В Житии К. Э. сообщается об исцелениях глухонемого (§ 48) и бесплодной женщины (§ 31), о воскрешении усопших (§ 7, 47); говорится о добродетельных людях, воскрешенных святым, к-рые тем не менее предпочли земной жизни вечный покой (§ 3, 23). Среди др. чудес — изведение источника (§ 4, 47), предсказания (§ 7, 26, 28), обнаружение украденного (§ 41), изгнание демона повторением имени Иисуса Христа (§ 27), а также неск. случаев, когда святой ходил по воде, не замочив ног (§ 8–9), и даже переезжал на колеснице р. Дабулл (Блэкуотер) (§ 10). В § 20 сообщается, что К. Э. учился у свт. Григория I Великого, папы Римского, к-рый обещал известить его о своей кончине. Когда свт. Григорий Великий скончался, К. Э. увидел сонм ангелов, спускавшихся с неба, чтобы принять душу понтифика, восседавшую на алтаре. Вскоре из Рима прибыл ученик Григория Великого, давший «обет паломничества» (uotum peregrinationis), и сообщил о смерти папы. Этот эпизод скорее всего восходит к повествованию свт. Григория Великого о видении прп. Венедикта Нурсийского (*Greg. Magn. Dial. II 35. 2–4*) или к рассказу Адомнана о видении св. Колумбы (*Adomnani Vita Columbae. III 12*; ср.: *Ibid. 7, 9–11*).



В Житии содержатся сведения о монашеской жизни в раннесредневеков. Ирландии. Вероятно, в монастыре К. Э. соблюдались правила общежития (в § 6 упом. «устав св. Колмана» (*sub regula sancti Colmani*)), хотя это не обязательно понимать как указание на фиксированный свод дисциплинарных предписаний, принятый в обители). Особое положение занимали старшие монахи (*senior quidam de fratribus* (§ 33); *omnes fratres cum senioribus* (§ 39)); упоминаются должности эконома и повара (§ 26). В Житии неоднократно говорится о физическом труде монахов, гл. обр. о земледельческих работах (§ 20, 25), освобождение от к-рых можно было получить лишь в исключительных случаях. В поле трудились также мальчики, воспитывавшиеся в монастыре (§ 26). Работа нередко была утомительной: для утешения роптавших монахов К. Э. позволил им увидеть славу Царства Небесного, к к-рому они стремились (§ 20–21). В монастыре возникали конфликтные ситуации: некий монах-бритт попытался убить аббата (§ 19) (в дублинской редакции уточняется, что монах сделал это «из-за вспыльчивой природы бриттов» (*secundum irascibilem Brittonum naturam*)). Среди монашеских добродетелей наибольшее внимание в Житии уделено послушанию (§ 23, 12): насельники 1-го монастыря, основанного К. Э., предпочли умереть от голода, но не нарушить указание настоятеля (§ 3). Важное значение придавалось принципу неизменности места монашеского подвига (*stabilitas loci*) и ограничению контактов с мирянами (ср. § 3, 6). В Житии упоминается о строгом посте монахов (§ 26), о праздничной мессе, к-рую совершал настоятель (§ 31), и об исполнении монахами духовных песнопений (*spiritalia cantica*), в т. ч. гимна св. Патрику (Патрику) (среди монахов, певших этот гимн, незримо присутствовал сам св. Патрикий (§ 33)). Во время посещения мон-ря Клуан-Мокку-Нос (ныне Клонмакнойз) по просьбе насельников К. Э. произнес проповедь с толкованием Евангелия (§ 43). В § 42 сообщается, что на святого снизошла благодать и ему удалось за день переписать Псалтирь, Деяния св. апостолов и другие книги Свящ. Писания, пока не закончился пергамен. Когда в ответ на обращенную к нему просьбу К. Э. ответил с раз-

дражением («Не нужно из меня делать пророка, словно я Колум Килле» (т. е. св. Колумба. — А. К.), благодать отошла от него. В целом жизнь монахов описывается как тяжелая: насельники мон-ря нуждались в помощи мирян (*plebiles*), жертвовавших им продукты, зимой приходилось голодать (§ 6, 15–16), иногда было нечего дать нищим, просившим милостыню (§ 22); в Житии говорится о чудесах, связанных с появлением или умножением пищи (§ 18, 35, 45).

Кроме монахов в обители жили благочестивые миряне, не обязанные соблюдать «устав св. Колмана» (один из таких мирян, Киаран, назван *popachus* и *laicus fidelis*) (§ 6). Они могли свободно посещать родственников, но стремились присутствовать на праздничных богослужениях и участвовать в таинствах (§ 31). Среди предписаний, адресованных не только монахам, но и мирянам, упоминается (§ 11); подчеркивается важность гостеприимства (§ 12, 47). Согласно Житию, мирская жизнь была исполнена нечестия: миряне совершали тяжкие преступления, а правители систематически прибегали к насилию. Неоднократно упоминается о кровожадных разбойниках и грабителях (*laici, latrunculi*), к-рых К. Э. обличал и наказывал (§ 5, 17, 31, 36), о святотатстве (кража ампулы с хризмой; § 30), об использовании мужчинами косметики, что святой строго осуждал (§ 24). Став свидетелем битвы на р. Мин (вероятно, р. Мейн в графстве Антрим), К. Э. помог терпевшим поражение святого был вынужден отпустить юного воина, в к-ром К. Э. опознал «сына жизни», избранного Богом; вполсл. этот воин был мельником в мон-ре святого (§ 5). В Житии говорится об освобождении пленников, в основном женщин (§ 9–10); добиваясь от Аэда Слане свободы для заключенного, К. Э. удержал на месте проникший в дом солнечный луч (§ 32). По просьбе мон. Камны святой освободил ее соплеменников, поработанных правителем Бренданом, сыном Корьпре (§ 44). К. Э. трижды спасал слепого младенца, к-рого пытались убить родители. В конце концов младенца отдали святому, и он, несмотря на слепоту ребенка, воспитал его как ученого (*sapientissimus doctor... et nomen eius Kellanus*

*Cecus*; § 34). К. Э. просил о снисхождении судей, приговоривших вора к смертной казни, однако добился желаемого лишь благодаря чуду (§ 30) (согласно саламанкской версии, задержание преступника, вынесение и исполнение приговора осуществлял церковный синод (*synodus monasteriorum*); в дублинской версии говорится не о синоде, а о «воинах племенного вождя»).

Среди деятелей ирл. монашества, с к-рыми К. Э. поддерживал отношения, в Житии упоминаются св. Молау (Лугайд мокку Охе; 554–609), основатель мон-ря Клуан-Ферта-Молау (ныне Кайл, графство Лишь), и св. Мохуту (Картах) († 637), основатель мон-рей Ратен (ныне Рахан, графство Оффали) и Лес-Мор (ныне Лисмор, графство Уотерфорд). Согласно Житию, К. Э. неоднократно встречался со св. Молау и посещал его обитель, во время одного из визитов он чудесным образом прекратил пожар в мон-ре (§ 25, 38–39) (в Житии св. Молау (*Heist. Vitae. P. 131–145*) нет упоминаний о К. Э.). Еще более тесные отношения связывали К. Э. и св. Мохуту, основавшего мон-рь Ратен в 4 км от Ланн-Эло. Согласно Житию, Мохуту просил К. Э. принять его в мон-рь, но святой, предсказав, что Мохуту станет главой множества монахов, указал ему место для строительства мон-ря Ратен (§ 25, 28, 50). Такие же сведения приведены в лат. Житии св. Мохуту: здесь подчеркивается, что Мохуту основал обитель по совету К. Э. и вполсл. часто посещал святого. Мохуту также попросил К. Э. освятить кладбище (*leucianam*) в Ратене; поскольку при освящении кладбищ ему помогали ангелы, на освященной земле нельзя было хоронить тяжких грешников. К. Э. выполнил просьбу, но отвел под кладбище маленький участок земли, предсказав, что Мохуту построит другой мон-рь (Лес-Мор), в к-ром будет большое кладбище (*Plummer. Vitae. P. 177, 180–181, 197*). Повествование о помощи К. Э. св. Маэдоду (Аздану), основателю ц. Ферна (ныне Фернс, графство Уэксфорд), отличается полемической заостренностью. Маэдод пользовался покровительством Брандуба, сына Эоху († 605), правителя Лагена (Лейнстера) и непримиримого противника И Нейлов (в сражении с Брандубом погиб верховный правитель Аэд, сын Анмире). Когда Брандуб был убит, его душа



оказалась в преисподней, и Маэдок «со всем народом» (*cum toto populo suo*) не смог освободить ее даже после строгого поста в течение года. Памятью о щедрости, проявленной к нему Брандубом, Маэдок призвал на помощь К. Э., которому после ночной молитвы удалось на некоторое время вернуть правителя к жизни. Тем не менее после совещания с неким праведным бриттом Маэдок отказался от намерения воскресить Брандуба, т. к. правитель не отличался благочестием и несомненно совершил бы еще большие грехи (§ 39–40). Критика К. Э. и основанных им мон-рей получила отражение в Житии св. Мохуа, сохранившемся лишь в поздней редакции: во время посещения ц. Глен-Уссен (ныне Киллешин, графство Лишь) «благородный и мудрый клирик» К. Э., возгордившись телесной красотой и познаниями, внезапно утратил все знания, к-рыми кичился. Ангел велел ему встретиться с Мохуа: тот мог извинить его как от гордыни, так и от невежества. Окруженный свитой из клириков, К. Э. предстал перед Мохуа, одетым в грубую одежду и занимавшимся тяжким трудом. Лишь после того, как Мохуа изгнал из К. Э. нечистого духа, тот осознал свой грех (*Plummer. Vitae. P. 184–185*).

Пожелав умереть и воссоединиться со Христом, К. Э. отправился в Клуан-Ирард (ныне Клонард, графство Мит), где был похоронен св. Финниан. Ночью он пришел в церковь, построенную над могилой святого, попросил Финниана впустить его и рассказал о своем желании; святой пообещал, что К. Э. умрет до конца года. Предзнаменованием кончины К. Э. был огненный крест, явившийся в небе над монастырем. У смертного ложа К. Э. собрались св. Мохуту и др. святые (*ceteri sancti qui erant in circuitu*). Святой сообщил им, что Бог обещал исполнить 3 его желания: каждый, кто призовет его в смертный час, достигнет спасения (*habeat et ipse uitam*); почитающий день его кончины «получит милосердие» (*miseri cordiam consequatur*); «если на этом острове [в Ирландии] иссякнет премудрость, здесь [в Ланн-Эло] отыщется мудрец» (в дублинской версии желания К. Э. изложены иначе: похороненные на кладбище святого получают вечный покой, призывающие его имя — вечную жизнь, а празднующие его

память — милость Христа). Далее в Житии упоминается о строительстве монастырской церкви и о явлении К. Э.; по указанию святого его мощи торжественно подняли из земли и поместили в драгоценный ковчег.

В лат. Житии и Мартирологе Оэнгуса (1-я пол. IX в.) о К. Э. говорится как о подвижнике, подобном ап. Иоанну; в комментарии к Мартирологу (XII в.) поясняется, что оба, апостол и святой, были мудрецами (*еспа*) и хранили целомудрие (*óge*). По-видимому, сопоставление К. Э. и ап. Иоанна было распространено в лит-ре, т. к. в позднесредневек. рукописи трактата «Азбука благочестия», автором которого считался К. Э., утверждается, что трактат основан на учении апостола (*Hull. 1968. P. 46*).

Позднейшим памятником агиографической традиции К. Э. является ирл. Житие, в котором, по мнению Кенни, получили отражение народные сказания о святом. Составители ирл. Жития подчеркивали могущество К. Э., покровителя Фир Келл, и значение церкви, основанной святым. Повествование не согласовано со сведениями лат. Жития и изобилует фантастическими подробностями. Ирл. Житие открывается рассказом о том, как К. Э. пришел на земли Фир Келл и был враждебно встречен. При помощи святых Колумбы и Манхана К. Э. добился расположения нек-рых влиятельных людей; правитель Доннхад, сын Аэда, обещал отдать ему оз. Лох-Эла, в котором обитало чудовище-призрак Ланн, имевшее облик рогатой женщины маленького роста (*peist urcoidech... fuad becc biorach bel-sgailte i ndeibh mna*). Получив от Бога силу одолеть чудовище, святой приказал сыну правителя Дунехе обезглавить его. К. Э. и сопровождавшие его святые построили в Ланн-Эло укрепление (*dún-árus*) и освятили кладбище, где затем похоронили чудовище. Также были сооружены каменная церковь, ограда (*caisíol*) и мощная дорога (*obair mór... i. tochar*) к лесу Колл-ан-Клар (местность Килклар в 9 км к северу от Линалли, на границе графств Оффали и Уэстмит). В стихотворении описывается путешествие К. Э. в Шотландию (*go Cend Tíre i nAlbanchaibh*), где святой по просьбе местного правителя одолел ядовитое чудовище, получив за это мон-рь (*mainistir*), а также право собирать подать (*caín*).

Нек-рые эпизоды в ирл. Житии восходят к лат. агиографической традиции. Наставник К. Э. Григорий Златоустый (*Grigoir Béil-óir*; имеется в виду папа Римский свт. Григорий I Великий) обещал известить его о своей смерти. Когда К. Э. трудился на строительстве дороги, он услышал погребальный звон рим. колоколов, но 4490 чел., работавших со святым, смогли услышать звон только благодаря его молитве. В качестве прощального подарка папа прислал К. Э. священную землю из Рима; ее рассыпали на церковном кладбище в Ланн-Эло, чтобы никто из похороненных здесь не попал в преисподнюю. Однако насельники монастыря Дермаг, воспользовавшись невнимательностью настоятеля Кормака Уа Лиатана, похитили землю. Разгневанный К. Э. отправился в Дермаг, где он застал основателя мон-ря св. Колумбу. В результате переговоров К. Э. оставил землю в Дермаге, но проклял Кормака и предсказал, что его съедят волки. О Кормаке, ученике св. Колумбы и неутомимом мореплавателе, упоминал Адомнан в Житии Колумбы, но только в глоссах к Мартирологу Оэнгуса (XII в.) Кормак представлен как насельник Дермага. Согласно глоссам, Кормак отрубил мизинец у св. Колумбы и был проклят: святой предсказал, что его сожрут псы или волки (*Féilire Oengusso. 1905. P. 156–157*; см.: *Koch J. T. Cormac ua Liatháin // Celtic Culture. Santa Barbara, 2006. Vol. 2. P. 487–488*). Возможно, составитель Жития К. Э. был знаком со стихотворными диалогами Колумбы и Кормака, где также приведено это предание (*The Life of St. Columba, Founder of Hy, Written by Adamnan / Ed. W. Reeves. Dublin, 1857. P. 264–275*). Рассказ о чудесном спасении младенца, которого пытались убить родители, в ирл. Житии приведен в иной форме. Согласно Житию, св. Колумба хотел избавиться от племянников, рожденных его сестрой от незаконной связи, но не знал, как это сделать, и К. Э. предложил отдать детей ему на воспитание. Впоследствии один из мальчиков, обиравшись из-за наказания, убежал от святого. Тогда К. Э. явился Христос в облике прокаженного, Который заставил святого нести Его на спине и оказывать Ему различные услуги. За смирение К. Э. был вознагражден тем, что грязь из носа прокаженного





(salchar sin na sróna) превратилась в золотой слиток с надписью, «пришедшей от Троицы» (tainic on Trípid) (схожие истории содержатся в других ирл. произведениях; см.: *Davies M. T. Kings and Clerics in Some Leinster Sagas // Ériu. Dublin, 1996. Vol. 47. P. 45–46.*)

Одна из важнейших тем ирл. Жития — покровительство, которое К. Э. оказывал гуату Фир Келл. После изгнания из Ратена (в ирл. анналах это событие датировано 636 г.) св. Мохуту потребовал от правителя Фир Келл еды для своей свиты (450 чел.). Правитель не смог накормить всех спутников Мохуту, поэтому святой проклял Фир Келл. Лишь совместными усилиями К. Э., Колумбы, Манхана и др. святых удалось отвратить проклятие, и Мохуту покинул земли Фир Келл. Покровительством К. Э. объяснялось изобилие материальных благ: из груди святого текли молоко и мед (cíosch lemhnachta, cíosch meala), и процветание Фир Келл в Житии связывается с молоком из «обоих... грудей» святого (lacht adám cích) (о подобных мотивах см.: *Bray D. A. Sucking at the Breast of Christ: A Spiritual Lesson in an Irish Hagiographical Motif // Peritia. Turnhout, 2000. Vol. 14. P. 282–296.*) Кунета (Куниуган) и Дунеха, сыновья правителя Фир Келл, удостоились милости святого: их потомкам было доверено попечение о церкви К. Э. и о реликвиях святого, им были выделены участки на церковном кладбище. В стихотворениях, включенных в Житие, перечислены роды Фир Келл и их обязательств перед церковью: «помощь» (songnamh) и «служба» (fognamh), выплата податей, доля в военной добыче и др.

**Сочинения.** В средневековье ирландской традиции К. Э. приписывались неск. текстов; их атрибуция остается предметом дискуссий. Особое внимание исследователей привлекал лат. гимн в честь св. Патрикия, известный по инципиту как «Audite omnes amantes» (Слушайте, все любящие Бога; изд.: *Bieler. 1952/1953; Orchard. 1993. P. 166–173.*), который считается самым ранним лит. произведением, связанным с почитанием св. Патрикия. Алфавитный гимн состоит из 23 строф, каждая строфа — из 4 строк, разделенных цезурой на полустроки из 8 и 7 слогов. Рифма используется непоследовательно, широко применены аллите-

рация и синтаксический хиазм. Согласно Э. Орчарду, размер гимна подражает септенарию (усеченному на слог трохаическому тетраметру), но правила выдержаны не строго (напр., некоторые стихи имеют 2-сложные окончания); гимнограф скорее всего подражал популярному в раннесредневековой Ирландии гимну «Hymnum dicat turba fratrum», который приписывается св. Иларию Пиктавийскому (о метрике гимна см.: *Norberg D. Introduction à l'étude de la versification latine médiévale. Stockholm, 1958. P. 112–114; Orchard. 1993.*) Впосл. на «Audite omnes amantes» ориентировались авторы нек-рых гиберно-лат. алфавитных гимнов, напр. гимнов св. *Камулаку* (Audite bonum exemplum), св. *Комгаллу* (Audite pantes ta erga) и др.; образцами для таких гимнов служили Песнь Моисея (Audite caeli quod loquor — Втор 32) и Пс 48 (Audite haec omnes gentes). В «Audite omnes amantes» содержатся многочисленные цитаты из НЗ и аллюзии на него (в несохр. брит. версии *Vetus Latina*, которую использовали *Пелагий*, св. Патрикий и св. *Гильда*), а также цитаты из сочинений св. Патрикия («Исповедь» и «Послание воинам Коротика»). Св. Патрикий прославляется как «добрый и верный пастырь евангельского стада», он отверг мирские почести ради самоотверженного служения Христу. Подобно ап. Павлу, Патрикий проповедовал варварским народам; на нем, как на ап. Петре, основана Церковь (super quem aedificatur ut Petrus aeclesia), к-рую не одолеют врата преисподней. Благодаря апостольскому служению Патрикия, его вере и твердости перед лицом испытаний плоть святого стала чистым храмом Св. Духа, «живой гостией, угодной Господу» (quam et hostiam placentem uiuam offert Domino); «Христос избрал его Своим земным наместником» (uicarium), «с апостолами святой будет царствовать над Израилем» (cum apostolis regnabit sanctus super Israel).

Упоминания о гимне «Audite omnes amantes» сохранились в источниках 2-й пол. VII в. В дополнениях к сочинению Тирехана о св. Патрикии говорится, что в дни празднования памяти святого следует «все время петь его гимн» (ymnum eius per totum tempus cantare) (The Patrician Texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 2004. P. 166).

Согласно Житию св. Патрикия, составленному Мурьху мокку Махте-ни, того, кто перед смертью споет гимн, будет судить сам святой (Ibid. P. 116) (к приведенному Мурьху списку предсмертных желаний Патрикия восходит предание о 3 желаниях К. Э., изложенное в лат. Житии). В древнейшей рукописи, Бангорском Антифонарию (кон. VII в.; см. ст. *Кельтский обряд*), произведение названо «Гимн св. Патрикию, учителю ирландцев». Вероятно, гимн «Audite omnes amantes» включали в состав оффиция и дополнительных служб покаянного характера. В ранних источниках указания на авторство гимна отсутствуют. Впосл. наибольшее распространение получила версия, по которой автором гимна был св. Секундин (Сехналл), ученик Патрикия; эта атрибуция впервые встречается в Мартирологе Оэнгуса (1-я пол. IX в.) (Féilire Óengusso. 1905. P. 237). Предание о составлении гимна Секундином изложено в Трехчастном Житии св. Патрикия (The Tripartite Life of Patrick / Ed. W. Stokes. L., 1887. Pt. 1. P. 242–247; Bethu Phátraic / Ed. K. Mulchrone. Dublin, 1939. P. 143–145), а также в «Книге гимнов», где утверждается, что это был 1-й гимн, составленный в Ирландии (The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 3–13; Vol. 2. P. 3–7). В пользу авторства Секундина высказывались Э. Мак Нейл, П. Грожан, Л. Билер и др. исследователи: о св. Патрикии в гимне говорится в наст. времени, следов., гимн был составлен до кончины святого (возражения против этой гипотезы см.: *Carney. 1961. P. 40–42; Binchy D. A. Patrick and His Biographers, Ancient and Modern // Studia Hibernica. 1962. N 2. P. 52–56; Curran. 1984. P. 36–37.*) Однако Дж. Карни указал на то, что в «Книге из Арма» слова «все время петь его гимн» сопровождаются глоссой «гимн Колмана Ало» (ymnus Colmán Alo — Dublin. Trinity College. 52. Fol. 16rA). Согласно Трехчастному Житию, когда К. Э. пел гимн в рефектории (in na praintig), ему явился св. Патрикий (об этом говорится и в Житии К. Э.). В «Книге гимнов» предание о явлении св. Патрикия (аналогичный случай произошел со св. Козм-геном) приведено как пример чудодейственной силы гимна: каждый, кто утром и вечером произносит хотя бы 3 последние строфы





гимна (по др. версии, хотя бы 3 строки или даже 3 слова в смертный час), достигнет Царства Небесного. Согласно Карни, сначала автором гимна считался К. Э., но в IX в. возникло мнение, что гимн был создан при жизни св. Патрикия, который одобрил его и наделил чудодейственной силой. По предположению Карни, К. Э. также составил гимн св. Камулаку, схожий с гимном «Audite omnes amantes». Гипотеза об авторстве К. Э. получила поддержку Д. Бинчи и др. исследователей (Carney. 1961. P. 44–46; Curran. 1984. P. 44–46; Doherty. 1991. P. 89), считавших, что деятельность К. Э. могла способствовать распространению почитания св. Патрикия в Ирландии (Doherty. 1991. P. 88–93). Однако Орчард пришел к выводу, что оба гимна вряд ли были написаны одним лицом, а гипотезу об авторстве К. Э. трудно доказать или опровергнуть (Orchard. 1993. P. 161–162). В комментарии к Мартирологу Оэнгуса приведен фрагмент рифмованного лат. гимна, который также приписывали К. Э.: «Встаю на рассвете, исповедуюсь Господу, / потому что не все уповаю на Господа» (вариация на тему Пс 107. 3–4 — Orchard. 1993. P. 162).

К. Э. приписывается аскетический трактат «Азбука благочестия» (Argitir Chrábaid; изд.: Hull. 1968), посвященный основам духовной жизни, воспитанию христ. добродетелей и достижению святости. Трактат написан на древнеирл. языке, заголовку разделов («О том, что следует знать человеку», «Об истинном знании», «О добродетелях души», «О трех основных заповедях», «О разумнейшем человеке») и отдельные фразы даются на латыни. Сочинение адресовано духовенству («таков обычай клириков» — is é... costud in na clérchechta) и обитателям церковных поселений: упоминаются монахи (bráithre) и насельники-миряне (manaig), старцы (sruithi), а также руководители общины (airchinnech, secpair) (Ó Néill. 1987. P. 206–207; Etchingham. 1999. P. 66). Нравоучительные сентенции, нередко в форме триад и тетрад, совмещаются с перечислениями грехов и добродетелей. По мнению исследователей, использование параллелизма, градации и асиндетона свидетельствует о влиянии лат. риторки, в то же время трактат имеет сходство с ирл. гномическими сочинениями, а широкое использование аллитерации ука-

зывает на знакомство автора с традиционной филидической поэзией. В большинстве рукописей трактат приписывается К. Э., или Мохоолмоку (уменьшительная форма имени) («изречения Колмана, сына Беогны, человека Божия»), но в «Желтой книге из Лекана» (Dublin. Trinity College. 1318 (H.2.16). Col. 228) приведена др. атрибуция: «Это Азбука благочестия, ее сочинил Фурса». Возможно, составители соч. «Монастырь Таллахт» (IX в.) также считали трактат произведением св. Фурсы († 650) (Follett. 2006. P. 142). Ранее «Азбуку благочестия» датировали VIII в. (Kenney. Sources. P. 472); В. Халл на основании лингвистического анализа заключил, что трактат мог быть написан К. Э. (Hull. 1956), но в посл. пересмотрел этот вывод и предположил, что в существующем виде «Азбука благочестия» является компиляцией 1-й пол. VIII в. (Idem. 1968. P. 52). П. О Нейл отстаивал мнение о том, что трактат составлен одновременно, его автором скорее всего был К. Э. Согласно О Нейлу, основным источником «Азбуки благочестия» были сочинения прп. Иоанна Кассиана Римлянина (из них заимствованы представления об умеренности в аскезе и о врачевании пороков противоположными им добродетелями (uitia contrariis remediis sanantur)), отмечены также параллели с описанием монашеского подвига в поэме «Чудо Колума Килле» (Ó Néill. 1987). Мнение О Нейла о лит. единстве трактата получило поддержку исследователей, но датировка текста остается предметом дискуссий. Среди источников трактата могли быть «Изречения» Исидора Севильского (CPL, N 1199). В VIII–IX вв. «Азбука благочестия» использовалась Кели Де; возможно, трактат был составлен под их влиянием (Follett. 2006. P. 141–142; Haggart. 2008/2009).

**Почитание.** В Мартирологе из Тамлахты и Мартирологе Оэнгуса (1-я пол. IX в.) поминовение К. Э. указано под 26 сент. и 3 окт. (Colmani Elo natiuitas; в Мартирологе Оэнгуса — «чистое рождение Колмана Эло»), но в ирл. календаре из Райхенау (также 1-я пол. IX в.) память святого значится только под 3 окт. (Schneiders M. The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede // AfLW. 1989. Bd. 31. S. 60). В мартирологах XII в. память К. Э. помещена под 26 сент.

и 3 окт. Высказывалось мнение, что наличие 2 дней памяти святого свидетельствует о праздновании октавы (Ó Riain P. Towards a Methodology in Early Irish Hagiography // Peritia. 1982. Vol. 1. P. 156), но убедительных примеров литургического поминовения ирл. святых с октавой нет. В посл. поминовение К. Э. совершали 26 сент. (эта дата приведена Михалом О Клери в «Мартирологе из Донегола»); в рукописи Dublin. Trinity College. В. 3. 10 содержится официий с 9 чтениями в день памяти святого. В наст. время память К. Э. совершается 26 сент. в приходе Рахан (католич. еп-ство Мит).

Центром почитания К. Э. являлся мон-рь Ланн-Эло. Согласно Житию, был основан при поддержке св. Колумбы на земле, подаренной правителем Аэдом Слане. Возможно, основание мон-ря было связано с попытками верховных правителей подорвать влияние рода Кенел Фиахах, ветви династии И Нейл. Члены этого рода утратили право на верховную власть, но контролировали территорию у юж. границы владений Кланн Колман (могущественной ветви Юж. И Нейлов). Во 2-й пол. VI в. при поддержке правителей Аэда, сына Анмире, и Аэда Слане на землях Кенел Фиахах были основаны крупные церковные общины, в т. ч. мон-рь Дермаг (его основателем был св. Колумба) и ц. Рат-Аэдо, названная в честь св. Аэда мак Брикка. Т. о., верховные правители использовали земли более слабого рода, чтобы укрепить свою власть и в то же время наладить сотрудничество с влиятельными церковными деятелями (Charles-Edwards. 2000. P. 554–555). Из-за наличия крупных церковных поселений на землях Кенел Фиахах эта территория получила название Тир-Келл (земля церквей), а ее жители — Фир Келл (люди церквей); это наименование впервые встречается в анналах под 840 г.; см.: The Chronicle of Ireland. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 298). К западу от Ланн-Эло находился мон-рь (церковное поселение) Ратен, за ним — Лиат-Манхан (ныне Леманахан) и Галинне (ныне Галлен), к северу — Дермаг, к северо-востоку — Рат-Аэдо. В непосредственной близости от Ланн-Эло проходили дороги, имевшие важное стратегическое значение: они вели на север (в Миде), на восток (в Лаген), на юго-запад (в Муман)





и на запад (к Клуан-Мокку-Носу на берегу р. Шаннон). Миряне селились в отдалении от крупных церквей: в центральной части баронии Балликауан, где находилась ц. Ланн-Эло, почти не обнаружено следов поселений (*Stout M. Early Christian Settlement: Society and Economy in Offaly // Offaly: History and Society / Ed. W. Nolan, T. P. O'Neill. Dublin, 1998. P. 63–66, 84–85*).

Название ц. Ланн-Эло и прозвище К. Э. были предметом спекуляций средневеков. авторов. Слово *lann* скорее всего является заимствованием из бриттского языка: в Уэльсе и Корнуолле оно обозначало огороженный участок земли с церковью и кладбищем (см.: *Jankulak K. The Medieval Cult of St. Petros. Woodbridge, 2000. P. 43–46*; о древнеирл. *lann: Mac Mathúna L. Observations on Irish «Lann» («(Piece of) Land; (Church) Building» and Compounds // Ériu. 1997. Vol. 48. P. 153–160*). Эло (*Elo, Alo, Ela*) — название местности, где был основан мон-рь (в источниках упом. лес Эло и оз. Лох-Эло). Значение этого названия было неясно уже в раннем средневековье. В т. н. глоссарии О'Малконри, ранний слой которого скорее всего восходит к VII в., название Эло связывается с некой стеной, построенной язычниками, т. е. древними ирландцами (*Elo .i. ó aul .i. múr dorónsat gentiu, unde Fid Elo, Loch Elo — Archiv f. celtische Lexikographie / Hrsg. W. Stokes, K. Meyer. Halle, 1900. Bd. 1. S. 252*). Очевидно, это ложная этимология, основанная на созвучии (*Elo* от *aul*). В комментарии к Мартирологу Оэнгуса название Ланн-Эло связывалось с именем женщины, жившей там до прибытия святого, или с названием реки. В ирл. Житии утверждается, что название Ланн-Эло происходит от имени чудовища Ланн, побежденного К. Э., и от древнеирл. *ela, elu* (лебедь): пение птиц облегчало труд строителей мон-ря (*Plummer. Bethada. P. 169, 172*).

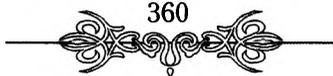
По данным агнографических текстов, насельники Ланн-Эло поддерживали хорошие отношения с монастырской конгрегацией св. Колумбы, представленной мон-рем Дермаг. Однако наиболее прочные связи существовали между Ланн-Эло и церковным поселением Кондере на землях Дал н-Аради. Согласно дублинской версии Жития, став пресвитером и аббатом, К. Э. жил в Кондере, затем отправился в Миде и основал

мон-рь Ланн-Эло. Впосл. его почитали как «второго покровителя» Кондере (*ipse est secundus patronus eiusdem ciuitatis*). Житие св. Мак Ниссе, основателя Кондере, сохранилось в поздней сокращенной версии; в нем сообщается, что Мак Ниссе, сопровождая святых Патрикия и Бригиту, посетил место, где впосл. был основан мон-рь Ланн-Эло, и увидел там ангелов, спускавшихся на землю и поднимающихся на небеса. Св. Патрикий предложил ему возвести на этом месте церковь, но Мак Ниссе предсказал, что через 60 лет его родственник К. Э. построит здесь знаменитый монастырь (*Heist. Vitae. P. 406*). По мнению исследователей, тесные отношения общин Ланн-Эло и Кондере были связаны с тем, что К. Э. принадлежал к туату Дал Сальни, управлявшему Кондере. По преданию, на землях соседнего туата Дал м-Буан некогда жил св. Патрикий; в юности он был рабом правителя (или друида) Милиукка мокку Буана. Считалось, что Мак Ниссе был учеником св. Патрикия. Поэтому К. Э. почитал св. Патрикия и, возможно, составил гимн в его честь (*Doherty. 1991. P. 89–90; Charles-Edwards. 2000. P. 54–67*). Согласно Житию К. Э., воспитанником К. Э. был Димма Дуб, ставший «святым и ученым мужем, помощником и защитником всех церквей Ирландии» (*sanctus et sapiens, et omnibus ecclesiis Hibernie adiutor et protector erit*). Скорее всего речь идет о еп. Димме Дубе († 659), к-рый возглавлял Кондере; вместе с др. влиятельными церковными деятелями Сев. Ирландии он упоминается в послании администраторов Папского престола 640 г. (*Beda. Hist. eccl. II 19*).

В анналах о Ланн-Эло впервые говорится под 740 г. (кончина св. Брана из Ланн-Эло); в VIII–XI вв. церковные общины Ланн-Эло и Кондере нередко возглавлял один человек с титулом «аббат» (778, 867, 917), позднее — «наследник Мак Ниссе и Колмана Эло» (954, 956, 963, 976, 1038). Имя Ку Крутне († 817), «книжника» (*scriba*) и настоятеля (*principes*) Ланн-Эло, означает «пес круитни» и указывает на его связь с племенами Дал н-Аради. К союзу Кондере и Ланн-Эло присоединилась община Латрах-Бриун (ныне Ларабрайан, графство Килдэр) (запись под 901 г.); ее основатель св. Сенан также происходил из Дал Сальни (*Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae.*

1985. N 299) (см.: *Reeves. 1847. P. 97–98, 240–242; Etchingham. 1999. P. 96, 250*). В этот период в Ланн-Эло продолжалась монашеская жизнь: в ирландских «триадах» церковное поселение названо «целомудрием Ирландии» («триада» 31 — *Meyer K. The Triads of Ireland. Dublin, 1906. P. 4*). После 1038 г. упоминания о Ланн-Эло исчезают из анналов. По-видимому, его значение снизилось, прервались связи с Кондере; в XII в. территорию, на к-рой находилась община, контролировал местный правящий род О Маэлмауд (О'Моллой).

В Житии К. Э., составленном в эпоху процветания Ланн-Эло, упоминаются реликвии, связанные с почитанием святого, а также памятные знаки (напр., каирны) в местах, прославленных чудесами К. Э. В Ланн-Эло хранились реликварий с мощами К. Э. и посох святого, от к-рого совершались чудеса, а также, вероятно, ампула с елеем, подаренная ему св. Колумбой, и медный таз, в к-ром святой мыл голову. В более позднем ирл. Житии говорится о маэрах (*maoraibh*), потомственных хранителях реликвий К. Э. (*mo míonna*), в т. ч. посоха святого; Фир Келл должны были платить маэрам «посошную подать» (*ciós na mbachall*). Последнее упоминание о посохе относится к XVII в. (*The Martyrology of Donegal. 1864. P. XLIV*). Ко времени составления ирл. Жития монашеской общины в Ланн-Эло уже не было, в церкви служило секулярное духовенство (*na cleirigh*). Среди обязательств Фир Келл перед церковью было ежегодное проведение ярмарки К. Э. (*m'áonach*). Ярмарка К. Э. восходила к раннесредневековому оэнаху (собрание правителей, во время к-рого проводили также ярмарки, рассматривали спорные дела, вершили суд). В «триаде» 35 говорится о 3 важнейших оэнахах Ирландии — в Тальгиу, в Круахане и об «оэнахе Колмана Эло» (*áenach Colmáin Ela*). Возможно, оэнах в Ланн-Эло проходил между днями памяти К. Э. 26 сент. и 3 окт. (*Charles-Edwards. 2000. P. 557*). «Оэнах Колмана» упоминается в «Ольстерских анналах» под 827 г., но, вероятно, речь идет о др. собрании, проходившем в долине р. Лиффи (*a nÁenach Colmán a Maig Lifi — Corpus Genealogiarum Hiberniae / Ed. M. A. O'Brien. Dublin, 2001. Vol. 1. P. 230; ср.: The Chronicle of Ireland. Liverpool, 2006. Vol. 1. P. 285*).





В XII в., после создания в Ирландии системы диоцезов, земли Фир Келл вошли в состав еп-ства Мит. Храм в Линалли получил статус капеллы, приписанной к приходской церкви в Арднуркере. Только в 1421 г. по ходатайству членов рода О'Моллой в Линалли был основан приход. В 1533 г. перед церковью был убит Домналл Кривой, глава рода О'Моллой. В эпоху «плантации», когда О'Моллои конфликтовали с англ. администрацией, церковь была сожжена англичанами (1557). Несмотря на англ. экспансию и конфискацию земель, принадлежавших гэльским вождям, до сер. XVII в. О'Моллои частично сохраняли влияние и оказывали покровительство католич. духовенству. Средневек. церковь использовалась протестантами; после отделения англикан. Церкви Ирландии от гос-ва (1871) приход был упразднен, средневек. храм заброшен. Дж. О'Доновану, посетившему Линалли в янв. 1838 г., не удалось собрать предания о К. Э., о почитании святого не было известно.

В Линалли, на месте монастыря К. Э., сохранились руины однефной церкви. Зап. часть церкви, сложенная из крупных камней и имеющая анты (выступающие продолжения боковых стен), возможно, относится к раннему средневековью. Предположительно в XV в. здание продлили к востоку, с южной стороны сделали 2-этажную пристройку, в которой могли размещаться ризница и комната священника. В XVII в. в связи с реконструкцией церкви для использования протестантским приходом восточную часть здания разобрали. На кладбище находится средневековое надгробие, известное как могила К. Э. На окружающих церковь полях были выявлены следы округлой ограды раннесредневекового монастыря. Вероятно, ко времени англо-нормандского завоевания Ирландии относится мотт — насыпной курган с остатками рва, служивший основанием для деревянного укрепления (O'Brien C., Sweetman P. D. *Archaeological Inventory of County Offaly*. Dublin, 1997. P. 106–107; FitzPatrick E., O'Brien C. *The Medieval Churches of County Offaly*. Dublin, 1998. P. 17–18). В сел. Мукла близ Линалли находится католич. ц. во имя К. Э. (освящена в 1979).

В средние века почитание К. Э. зафиксировано в графстве Ант-

рим. С XIV в. известно о ц. во имя К. Э. (Колманелла) в Ахохилле. Согласно Джоселину из Фернесса, К. Э. основал церковь в Маг-Комар (ныне Макеймор); в посл. здесь существовал приорат св. Колманелла (ActaSS. Mart. T. 2. P. 560). В наст. время в Ахохилле и Макейморе действуют англикан. церкви (Reeves. 1847. P. 88–89, 97–98).

Согласно ирл. Житию, К. Э. посетил Шотландию и основал там монастырь; среди его спутников был св. Блан, основатель епископской кафедры Данблейн. В средние века К. Э. было посвящено несколько церквей в Шотландии, в его честь названо сел. Колмонелл (Юж. Эршир) (Forbes. 1872. P. 305; O'Hanlon. P. 606–607).

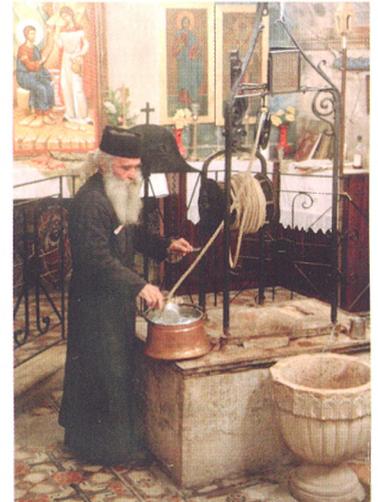
Истр.: BHL, N 1880–1880b; Heist. Vitae. P. 209–224; Plummer. Vitae. Vol. 1. P. LVII–LVIII, 258–273; idem. Bethada. Vol. 1. P. XXXII–XXXIII, 168–182; Vol. 2. P. 162–176, 345–347; Adomnani Vita Columbae. I 5, II 15 // Adomnan's Life of Columba / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb., 1961. P. 188, 222, 356–358; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 74, 76; Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 136, 196, 212, 214, 220, 473; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 184, 188; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 158–159; O'Clery M. J. The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 260, 266; Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 299, 311, 454, 662.184, 705.14, 707.94; Irische Texte. Ser. 4. H. 1: Acallamh na Senórach / Ed. W. Stokes. Lpz., 1900. S. 81–86; Betha Colmáin maic Lúacháin / Ed. K. Meyer. Dublin, 1911. P. 30–35, 40–43, 78–85; Irish Quatrains // Zschr. f. celtische Philologie. B. etc., 1897. Bd. 1. S. 455.

Лит.: Reeves W. *Ecclesiastical Antiquities of Down, Connor, and Dromore*. Dublin, 1847. P. 97–98, 240–242; Forbes A. P. *Kalendars of Scottish Saints*. Edinb., 1872. P. 305; O'Hanlon J. *Lives of the Irish Saints*. Dublin, [1875]. Vol. 9. P. 593–607; Plummer Ch. A *Tentative Catalogue of Irish Hagiography* // Idem. *Miscellanea Hagiographica Hibernica*. Brux., 1925. N 24, 101, 229. (SH; 15); Kenney. Sources. P. 399–400; Bieler L. The Hymn of St. Secundinus // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1952/1953. Vol. 55. P. 117–127; Hull V. The Date of Aipgitir Cráibaid // Zschr. f. celtische Philologie. 1956. Bd. 25. S. 88–90; idem. Aipgitir Chráibaid = The Alphabet of Piety // Celtica. Dublin, 1968. Vol. 8. P. 44–89; Carney J. The Problem of St. Patrick. Dublin, 1961; Curran M. The Antiphony of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy. Blackrock, 1984. P. 35–46; Ó Néill P. The Date and Authorship of «Aipgitir Chráibaid»: Some Internal Evidence // Ireland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttg., 1987. P. 203–215; Doherty Ch. The Cult of St Patrick and the Politics of Armagh in the 7<sup>th</sup> Century // Ireland and Northern France,

A. D. 600–850 / Ed. J.-M. Picard. Dublin, 1991. P. 53–94; Sharpe R. *Medieval Irish Saints' Lives: An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991. P. 392; Orchard A. «Audite omnes amantes»: A Hymn in Patrick's Praise // Dumville D. N. e. a. Saint Patrick, A. D. 493–1993. Woodbridge, 1993. P. 153–173; Stalmans N. La description de la région de Slieve Bloom (Irlande) dans l'hagiographie de quelques fondateurs: Une clef de datation des sources? // Revue belge de philologie et d'histoire. 1998. T. 76. N 4. P. 895–906; eadem. Saints d'Irlande: Analyse critique des sources hagiographiques (VII–IX<sup>e</sup> siècles). Rennes, 2003; Etchingham C. Church Organisation in Ireland, A. D. 650 to 1000. Maynooth, 1999; Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland. Camb., 2000. P. 61–63, 283–284, 554–555, 557; Follett W. Céili Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages. Woodbridge, 2006. P. 140–142, 226; Haggart C. Some Comments on the Date of Compilation of the Aipgitir Chráibaid // Studia Hibernica. Dublin, 2008/2009. N 35. P. 9–15.

А. А. Королёв

**КОЛОДЕЦ ИАКОВА** [греч. Φρέαρ τοῦ Ἰακώβ; лат. Puteus (Fons) Jacob; араб. بئر يعقوب] находится у подножия горы Гаризим (ныне Джабаль-эт-Тур), примерно в 2 км



Колодец Иакова близ Наблуса, Палестина

от библейского Сихема (визант. Неаполь, ныне Наблус). Здесь, согласно Евангелию от Иоанна (Ин 4. 5–43), Христос беседовал с самарянской (см. подробнее в ст. Фотина Самаряняня, мл., Виктор и Иосия, мученики). Местоположение К. И. описано в Евангелии: недалеко от самаритянской дер. Сихарь (в ВЗ не упом.; его отождествляют с нынешним Аскарком у подножия горы Гевал), около участка, переданного ветхозаветным патриархом Иаковом своему сыну Иосифу (ср.: Быт 33. 19 (покупка Иаковом участка земли около Сихема) и Быт 48. 22





(дар этой земли Иосифу; ср.: Нав 24. 32)).

К. И. являлся местом паломничества с первых веков христианства. В соч. *Евсевия* Кесарийского «*Ономастикон*» (ок. 326–331) и в *Бурдигальском итинерарии* (333) не упоминаются к.-л. постройки там с колодцем. Автор Бурдигальского итинерария уточняет, что там находились платаны, посаженные Иаковом, и водоем, наполнявшийся водой из К. И. (*Itinerarium Burdigalense // Itineraria et alia Geographica*. Turnholti, 1965. P. 14; рус. пер.: Бордоский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2(2). С. 24). Предполагают, что в 30-х гг. IV в. христиане совершали здесь крещения (*Pringle*. 1998. P. 258). Впервые о существовании церкви говорится в «Итинерарии» мон. *Эгерии* (ок. 384) и в описании паломничества св. *Павлы* в 385–386 гг., составленном блж. *Иеронимом Стридонским* ок. 404 г. (*Hieron*. Ep. 108 // PL. 22. Col. 888). Рассказ Эгерии о К. И. сохранился в составе сочинения *Петра Диакона* из Монте-Кассино (1-я пол. XII в.); в нем сообщается, что в 500 шагах от церкви с колодцем находилась др. церковь, в к-рой был погребен Иосиф (*Appendix ad Itinerarium Egeriae*. II, Q 588 // *Itineraria et alia Geographica*. Turnholti, 1965. P. 98; рус. пер.: ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 193).

Эта церковь также упоминается в «Книге о расположении и названиях еврейских местностей» (ок. 390) блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron*. *Onomast.* // PL. 23. Col. 923; рус. пер.: ППС. 1894. Т. 13. Вып. 1(37). С. 119). Хотя в этих источниках ничего не говорится об архитектурных особенностях храма, Д. Прингл считает, что он принадлежал к типу «свободного креста», как и более поздняя церковь, построенная на его месте (*Pringle*. 1998. P. 258). На Мадабской мозаичной карте (ок. 565) храм изображен прямоугольным в плане. Анонимный паломник из Плаценции (ок. 570) называет храм базиликой и уточняет, что колодец находился перед алтарной преградой. В храме хранилось ведро, из которого пил Спаситель, а от воды из К. И. происходили исцеления (*Ps.-Antonini Placentini Itinerarium // Itineraria et alia geographica*. P. 131–132; рус. пер.: Путник *Антонина из Плаценции* кон. VI в. // ППС. 1895. Т. 13. Вып. 3(39). С. 28). По всей

видимости, первоначальная церковь была разрушена во время восстания самарян в 484 или 529 г. и восстановлена имп. Юстинианом I. Описание этого здания было сделано св. *Адам-*



Собор во имя Фотины Самарянки над колодцем Иакова. 1988–2008 гг.

наном (Адомнаном), составившим соч. «О святых местах» по рассказам Галльского еп. Аркульфа (ок. 670 или 685). В нем говорится, что это здание имело крестообразную форму, а колодец находился в центре, на месте пересечения рукавов креста. Храм был обнесен стенами. Колодец имел 40 локтей в глубину (*Adamnanus De locis sanctis // Itineraria et alia geographica*. P. 216–219 (рус. пер.: *Аркульфа* рассказ о св. местах, записанный Адамнаном ок. 670 г. // ППС. 1898. Т. 17. Вып. 49. С. 95–96). А. Овадия считает, что длина храма составляла примерно 30 м, ширина каждого из рукавов — 9 м. Апсиды отсутствовали, т. к. смысловым центром постройки являлся колодец. Археологи обнаружили остатки мозаичных полов с геометрическим орнаментом (в сев. и юж. рукавах креста, а также на стыке сев. и зап. рукавов), фрагменты колонн и темплона (*Ovadia, Gomez de Silva*. 1981. P. 245). Прингл отмечает, что это здание существовало в 20-х гг. VIII в. и, возможно, в нач. IX в. (*Pringle*. 1998. P. 258). По мнению Овадии, оно было разрушено арабами в X в. (*Ovadia, Gomez de Silva*. 1981. P. 245).

При имп. Юстиниане I в К-поль было привезено устье К. И. и помещено в храме Св. Софии (*Patria CP*. P. 98). Паломники также упоминают о хранившемся там ведре, которым черпали воду из К. И. (Антоний Новгородец, ок. 1200: «...камень мраморян, издолблен аки кадь» — Книга Паломник. С. 16), и о находившемся возле колодца камне (Аноним Меркати, кон. XI в.: «...камень из колодца Иакова, на котором сидел Господь наш Иисус Христос, когда

беседовал с самаритянкой» — Описание святынь К-поля в латинской рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 442; Анонимное хождение в Царьград, кон. XIII — нач. XIV в.: «...столпцеи камен, на коем сидел Христос, с саморянынею беседовал у кладезя» —

Книга хождений. С. 81). Каменное ведро было увезено крестоносцами в Рим и лишь в нач. XXI в. оно было возвращено в устроенный при К. И. греческий монастырь.

Когда крестоносцы в авг. 1099 г. захватили Неаполь, византийская церковь находилась в руинах: Зевульф (1101–1103) и игум. Даниил (1106–1108) говорят только о колодце (Путешествие *Зевульфа* в Св. Землю, 1102–1103 гг. // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 9. Прил. 5. С. 285; «Хождение» *игум. Даниила* в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 94–95). Прингл считает, что сведения ряда зап. авторов (с 30-х гг. XII в.) о строящейся церкви над К. И., по всей видимости, являются цитированием «Книги о расположении и названиях еврейских местностей» блж. *Иеронима*. Первым паломником, зафиксировавшим реальное строительство новой церкви и существование жен. мон-ря на этом месте, был Теодорих (ок. 1175). Время приобретения бенедиктинским жен. мон-рем в Вифании св. места, на котором находился К. И., и строительство там ц. Спасителя остается точно не известным: согласно лат. источникам, между 1168 и 1176 гг. аббатиса Вифанского мон-ря Иветта (Юдифь) передала виноградник в дер. Балата Петру, аббату мон-ря св. Марии в долине Иосафатовой, в обмен на участок рядом с ц. Спасителя.

Церковь крестоносцев представляла собой 3-нефную базилику с трансептом. Три апсиды имели с внутренней стороны полукруглую форму, а снаружи — прямоугольную. Колодец находился в крипте под алтарем. Здание было построено из хорошо отесанных блоков известняка; как внутренние, так и наружные поверхности стен были обли-





цованы отесанным камнем. Гранитные колонны с мраморными капителями, как предполагает Б. Багати, являются спoliaми. Видимо, постройка имела нервюрный свод, над пересечением центрального нефа и трансепта, возможно, был купол или 6-гранная лантерна. Высота сохранившихся стен не превышает 3,5 м. В кладке церкви крестоносцев был использован камень с самарянским текстом 10 заповедей прор. Моисея. Кроме того, обнаружены куски мрамора с трудночитаемыми надписями VI в. (можно различить имя Apasias).

В 1187 г. Неаполь был завоеван Салах-ад-Дином и церковь была разрушена, о чем косвенно свидетельствуют упоминания паломниками одного только колодца (напр., Титмар, 1217; Бурхард Сионский, 1283). В XIV в. путешественники пишут о руинах церкви (Лудольф Зюдхайм, 1336–1341; Николай из Поджибонси, 1346–1350). По свидетельству Бонифация из Рагузы, в 1577 г. францисканцы раз в году совершали мессу в крипте церкви. Но в XVII в. церковное здание находилось в настолько плохом состоянии, что паломникам было трудно установить, где находился колодец.

Ок. 1860 г. (1863?) место, на котором находился К. И., было куплено Иерусалимской Православной Церковью, в 1893 г. были начаты раскопки, не столько с научной целью, сколько из желания сделать это место пригодным для христ. богослужения. Было установлено, что глубина колодца составляла 22,5 м, а ширина — 2,25 м. Сначала была восстановлена крипта, в 1908 г. (по др. сведениям, в 1914) Газский митр. Софроний при финансовой поддержке России начал реконструкцию средневековой церкви. Однако из-за первой мировой войны работы были прекращены. В 1927 г. здание пострадало от землетрясения. 8 мая 1979 г. Иерусалимская Патриархия отправила служить в церковь при К. И. сщмч. *Филумена (Хасатиса)*, к-рый столкнулся с угрозами расправы со стороны фанатиков-иудеев; 29 нояб. 1979 г. он был убит во время совершения вечерни. Его преемником стал архим. Иустин (Мамалос), усилиями которого в 1998–2008 гг. был построен большой храм во имя Фотинии Самарянки. Сев. парекклисион освящен во имя мч. Иустина Философа, южный — во

имя сщмч. Филумена (здесь хранятся его мощи). Храм представляет собой купольную базилику с трансептом, архитектура которой в память о существовавшей здесь ранее церкви крестоносцев частично стилизована под европ. средневек. стили. В арку зап. фасада вписано крупное 3-частное арочное окно, сам фасад фланкируют 2 многоярусные колокольни. Перспективный портал зап. фасада с тяжелым аттиком, профилированной центральной аркой, опирающейся на небольшие колонки, соответствует образу триумфальных арок и проездных ворот. В ярусе клеристория в главном и боковых нефах окна имеют вид 2-частных арочек с колонкой посередине, вписанных в общую нишу. Внутри сложенные из тесаных каменных квадратов столпы и пилястры отделаны прислоненными полуколоннами, образуя своего рода «пучки колонн», которые наряду с пониженными арками боковых нефов напоминают церкви европ. романики и ранней готики. Трансепт и центральный неф перекрыты плоскими потолками, однако мощные арки, поддерживающие барабан купола и оформляющие боковые фасады, сохраняют средневек. образ всего здания.

Лит.: *Дамаскин (Смирнополо), иеродиак.* Воспоминания св. мест Иерусалима и всей Палестины. Иерусалим, 1908. С. 213–217; *Bagatti B.* Nuovi apporti archeologici sul Pozzo di Giacobbe in Samaria // *LA.* 1965/66. Т. 16. P. 127–164; *Ovadiah A., Gomez de Silva C.* Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land // *Levant.* 1981. Vol. 13. P. 244–246; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 258–264.

О. В. Л., М. А. М.

**КОЛОЖСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный образ. Получила название по местонахождению в Коложской ц. святых Бориса и Глеба в Гродно, Белоруссия. Строительство во 2-й пол. XII в. каменной церкви на высоком правом берегу р. Неман в посаде Коложа в древнем Городене (Гродно) связывают с городенскими князьями Всеволодовичами, внуками вел. кн. Владимира Мономаха. При церкви до 1480 г. был основан мон-рь (см. *Гродненский Коложский во имя мучеников Бориса и Глеба муж. мон-рь*). Главной святыней Борисоглебского храма была К. и. Первое упоминание об иконе (без определения «Коложская») содержится в «Инвентаре

Гродненского Коложского базиликанского монастыря», составленном в 1738 г. архим. Игнатием (Кульчинским) (АСЗР. Т. 9. С. 411–412). Он сообщает, что икона Божией Матери находилась в алтаре древнего храма, стоявшего в то время без иконостаса, от к-рого остались «следы несомненного существования», а так-



Коложская икона Божией Матери.  
Литография из кн.:  
Белоруссия и Литва:  
Исторические судьбы  
Северо-Западного края. СПб., 1890

же приводит предание о ней. Так, со слов «старых людей» икона принадлежала некоему нищему, к-рый по обету всегда носил ее с собой. Незадолго до смерти в сонном видении ему было веление поместить икону в Борисоглебскую ц. Он исполнил требуемое и изъявил желание быть похороненным возле храма. О времени этого события в предании ничего не говорится; считается, что икона находилась в храме на протяжении неск. веков. Однако известно, что в период войны России с Польшей в 1654–1667 гг. мон-рь был разорен; расхищение его имущества продолжилось в посл. четв. XVII в.: «...в то время церковь стояла пустою, без дверей и окон, летом служила логовищем для скота» (Там же. С. 442). К нач. XVIII в. под натиском католич. шляхты обитель пришла в упадок, храм «не имел покрытия, но только четыре стены» (Там же. С. 444). Ко времени настоятельства архим. Игнатия (Кульчинского) храм уже получил новую гонтовую кровлю с 3 куполами, при его предшественниках в возобновленной церкви появилась и икона — единственная, упомянутая в «Инвентаре...». По крайней мере известно, что обустройством алтаря занимался





управлявший монастырем в 1732–1736 гг. один из старших братьев обители, мон. Яков (Яхимович) (Там же. С. 453). Вскоре после возвращения обители в Православие (1839) Борисоглебская ц. была опечатана из-за опасности обвала берега, и с осени 1845 г. богослужения совершались во временной церкви на территории мон-ря (*Диковский Н., прот.* Из летописи Гродненского Борисо-Глебского муж. мон-ря. Гродно, 1906. С. 6). 13 апр. 1853 г., после сильного разлива Немана, произошло обрушение южной и части зап. стен церкви. Храмовую ризницу, иконостас, богослужебную утварь вынесли и временно разместили в других монастырских строениях. В 1854 г. мон-рь был переведен в помещения бывшего католич. мон-ря бернардинок в центре Гродно. На новом месте устроили и освятили 3 нояб. 1854 г. ц. во имя святых Бориса и Глеба, накануне туда торжественно перенесли К. и.

Свидетельства чудес от К. и. фиксируются достаточно поздно в летописи Борисоглебского мон-ря. На летопись ссылается еп. Иосиф, приводя рассказ исцелившегося в 1889 г. от болезни ног жителя Гродненской губ. (*Иосиф (Соколов)*. 1899. С. 28–30). Существовала традиция чтения перед К. и. канона и Акафиста Божией Матери на пятничном вечернем богослужении. Сведений о существовании в ранний период определенного дня чествования иконы нет. 28 апр. 1908 г. состоялось собрание духовенства Гродно по вопросу об установлении дня празднования К. и. На заседании было признано «желательным и необходимым установить торжество это навсегда и совершение такового приурочить ко дню 11 мая с тем, чтобы совершалось оно в первое воскресенье после 11 мая, если последнее число не будет падать на воскресный день» (*Вестник*. 1908. С. 221); источник даты 9 июля, указанной в кн.: *Снесарева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1892. С. 324 (в кн.: *Поселянин*. Богоматерь. С. 454 — 8 июля), неясен, ее возникновение, возможно, связано с созвучием названий К. и. и Коложской иконы Божией Матери, празднуемой в этот день. Был определен порядок чествования иконы, утвержденный резолюцией Михаила (Ермакова), еп. Гродненского и Брестского. Накануне торжества К. и. во время всенощ-

ной (на литии) переносили из Борисоглебского монастыря в Софийский кафедральный собор Гродно. На следующий день к началу литургии к кафедральному собору прибывали крестные ходы из ближайших приходов (Вертелишки, Поречье, Пригодичи, Житомля, Деречинок, Индура, Лаша, Кузница и Новый Двор). По окончании литургии крестный ход шел от кафедрального собора к древней Коложской церкви, где служили молебен Пресв. Богородице (*Вестник*. 1908. С. 221). В 1914 г., в начале первой мировой войны, приграничный Гродно готовился к отражению натиска врага, но сил для обороны не хватало. По словам коменданта Гродненской крепости генерала от инфантерии М. Н. Кайгородова, «...крепость наша тогда еще не была закончена. Недостроенные форты стояли без орудий, граница против крепости и сама крепость охранялись всего тремя полками 26-й пехотной дивизии, одним полком 43-й дивизии и 26-й артиллерийской бригадой, — это была вся наша сила... А против этой крошечной силы стояли три или четыре немецких корпуса» (*Шавельский*. 1954. С. 141). 20 июля, во время тревожного ожидания, архиеп. Гродненский и Брестский Михаил (Ермаков) с духовенством молились на площади перед святыней Гродно — К. и.: «Собрался весь город. Стон стоял от рыданий толпы... В этот вечер Вильгельм повернул свой корпус на Францию. Гродно было спасено» (Там же). В первые месяцы войны по мере приближения линии фронта к Гродно духовенство и народ неоднократно прибегали к помощи К. и. 2 авг. 1914 г. архиеп. Михаил и еп. Белостокский Владимир (Тихоницкий) с комендантом Кайгородовым, начальником инженерной службы генерал-майором Д. П. Колосовским в сопровождении ключаря кафедрального Софийского собора прот. сщмч. Константина Михайловского обходили форты Гродненской крепости, окропляя их св. водой и благословляя К. и. (*Черетица*. 2006. С. 105). В нач. сент. немцы подходили к Неману, была завершена эвакуация Гродно. Архиеп. Михаил отказался покидать город, его примеру последовала часть духовенства. 14 сент., в день Воздвижения Креста Господня, архиеп. Михаил с духовенством, воинством и народом молились перед Крестом и К. и. 15 сент.

«с 9 часов утра и до 2 часов пополудни, при ужасной погоде, страшном ветре, дожде и холоде» архиеп. Михаил с К. и. обходил форты и укрепления Гродненской крепости; на следующий день нем. войска отступили. 1 нояб. 1914 г. Гродно посетил имп. Николай II с супругой и дочерьми. В кафедральном соборе архиеп. Михаил подвел царскую семью к Гродненской святыне, перед к-рой они коленопреклоненно помолились. В память о событии архиеп. Михаил поднес государю «художественно исполненную» копию К. и. (Там же. С. 128). В авг. 1915 г., после продвижения линии фронта на восток, началась эвакуация церковного имущества из гродненских храмов в Москву. Оно было помещено в подвале ц. Покрова на Рву (Василия Блаженного), архив консистории разместили в Андрониковом мон-ре, архиеп. Михаил поселился в митрополичьих покоях Чудова мон-ря. Среди вывезенных святынь была и К. и. События 1917 г. помешали возвращению эвакуированного на время войны церковного имущества. Судьба К. и. остается неизвестной.

В описании К. и., составленном в кон. XIX в., икона относится «по характеру ее живописи к XVII веку» (*Иосиф (Соколов)*. 1899. С. 27). Образ Божией Матери «Одигитрия» с Младенцем на левой руке был написан на медной пластине (5×4 вершка, или 22×18 см), вмонтированной в кипарисовую доску (9×8 вершков, или 40×35,5 см). О малом размере иконы упоминает в 1738 г. и архим. Игнатий (Кульчинский): «...не больше четвертки листа бумаги». Он же приводит описание барочного по стилистике убранства иконы, вероятно созданного вместе с убранством алтаря между 1732 и 1736 гг.: «В алтаре в золоченых резных рамах, с разными украшениями, золочеными и серебряными, находится небольшой образ Пресв. Богородицы... На образе ризы из серебра, по местам вызолоченные. Две маленькие серебряные короны с позолотой, двенадцать чешских камней (гранатов.— *Авт.*) в оправе. Образ вправлен в меньшие рамы... сделанные из разноцветного бисера наподобие цветов. К образу приделаны две разноцветные занавески... образ закрывается большой занавесью из красной тафты» (*АСЗР*. Т. 9. С. 411–412). К кон. XIX в. венцы остались прежними (разночтения касаются количества камней — 14), к описанию ризы было добавлено:

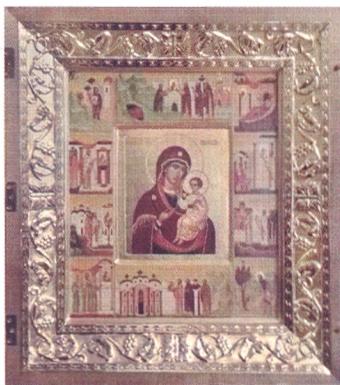




«...поля чеканные, на полях искусно тонким резцом вырезаны ветхозаветные прообразовательные изображения, относящиеся к Богоматери, и между ними 8 камней, 2 граната, 5 сердоликов и агат» (*Иосиф (Соколов)*. 1899. С. 27–30). О почитании К. и свидетельствуют многочисленные привесы на самой иконе «и около нее по полю... вся она обрамлена гранатами с золотыми крупными зернами — до 45 на цепочке». Прежними остались и, очевидно, барочной стилистики деревянные с резными украшениями позолоченные рамы с иконой, помещенные в «медный озолоченный киот за стеклом и внутренним замком, дверка киота для богомольцев отворяется. Киот сыздавна, еще при бытности на Коложе, вставлен в покрытую малиновым бархатом доску, вышиною 2 аршина 6 вершков, шириною аршин с вершком 9 (169×75 см.— *Авт.*), в озолоченных рамах. Доска по бархату украшена золоченою резьбою и множеством привесок: фигур разных частей человеческого тела до 50» (Там же).

Упомянутая техника изготовления иконы на медной пластине может прояснить время создания иконы, т. к. имела достаточно локальный характер распространения. Напр., подобные изображения были характерны для иконописной мастерской Киево-Печерской лавры (наиболее ранние иконы в такой технике находятся в ц. прп. Варлаама в Ближних пещерах и датируются 1691 г., в XVIII в. большинство лаврских храмов было украшено композициями на металле).

В наст. время в Коложской Борисоглебской ц. на левом предалтарном столбе находится написанная в 2004 г. на основе литографии XIX в. в традиц. иконописной технике копия К. и. (мастерская П. Жарова). Небольшой образ в среднике (соответствует размерам древней иконы) окружают разработанные прот. Александром Велисейчиком клейма истории и чудес К. и. с сопроводительными надписями: нищий с иконой получает от Господа повеление; братья Коложской обители принимают образ; исцеление ноги болящего в Великий пост в 1889 г.; еп. Иоаким (Левитский) совершает молебен перед К. и. на открытие самостоятельной Гродненской епархии в 1900 г.; исцеление ноги болящего в 1911 г. (архиеп. Михаил (Ермаков)



Коложская икона Божией Матери с клеймами истории и чудес. 2004 г. (Коложская ц. святых Бориса и Глеба, Гродно)

помещает на иконе серебряный приклад в виде ноги); архиеп. Михаил служит молебен перед К. и. на соборной площади в Гродно в 1914 г.; кронпринц Вильгельм отворачивает войска от Гродно; архиеп. Михаил обходит с иконой форты Гродненской крепости; святые царь Николай, царица Александра, великие княжны Ольга, Татьяна молятся перед К. и. в 1914 г.; перенесение К. и. в Вел. Русь в 1915 г. В последнем, 10-м, клейме дано изображение призывающего к покаянию св. Иоанна Предтечи. Как и древняя святыня, возобновленная икона украшена мн. прикладами — обетными и благодарственными приношениями верующих за помощь Пресв. Богородицы.

2 дек. 2012 г. архиеп. Гродненский и Волковысский Артемий (Кищенко) освятил домовую ц. в честь Коложской иконы Божией Матери при Борисоглебском храме. Это единственная в РПЦ церковь с таким посвящением. Фасад домового храма украшен изображением К. и. Празднование иконы — 24 мая, если эта дата совпадает с воскресным днем; при несовпадении — в ближайшее воскресенье после этой даты. Составлена «Служба Пресв. Богородицы ради Ея чудотворных икон, именуемой «Коложская», яже на Белой Руси во граде Гродно».

Лит.: *Иосиф (Соколов)*, еп. Гродненский правосл.-церк. календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в кон. XIX в. Воронеж, 1899<sup>2</sup>. Т. 1; *Вестн. Виленского правосл. Св.-Духовского братства*. 1908. № 10; *Шавельский Г. И.*, прот. Восп. последнего протопресвитера рус. армии. Н.-Й., 1954. Т. 1. С. 141; *Черепица В. Н.* Город-крепость Гродно в годы первой мировой войны. Гродно, 2006; *Борисенко О.* Коложская икона Пресв. Богородицы // [orthos.org/grodno/gev/may2009/hist\\_page.htm](http://orthos.org/grodno/gev/may2009/hist_page.htm) [Электр. ресурс].

Э. В. Шевченко

**КОЛОКОЛ** [звукоподражательное старослав. и древнерус. *кляколь*; древнерус. *колокола*; ср. ирл. *cloch*, *clog*; средневек. лат. *clocca*; франц. *cloche*; нем. *Glocke*; нидерланд. *klok*], ударный муз. инструмент для совершения церковного звона. Исторически К. используется также в различных сферах социальной жизни для оповещения.

**Устройство и способы звона.** Совр. европ. К. представляет собой трубчатую оболочку переменного диаметра и толщины, по форме близкую к усеченному конусу. Верхняя часть К., называемая короной, состоит из замыкающей корпус поверхности — сковороды, на которой расположено приспособление для подвешивания К. — уши (их 4–6), примыкающие к маточнику в форме усеченной 4-гранной пирамиды. Верхняя, более узкая часть стенок К. называется боками, нижняя, расширяющаяся — болами (иногда юбкой), покатые края сковороды, переходящие в бока, — плечами. На нижней поверхности сковороды имеется петля, на которую подвешивается язык. Стенка К. книзу постепенно утолщается, достигая максимальной толщины в боевой части (бое), а к краю (к-рый называется губой) резко заостряется. Высота К. (без ушей) приблизительно равна его наибольшему (нижнему) диаметру, верхний диаметр равен половине нижнего. Чаще всего К. отливают из сплава, состоящего из 4 частей меди и 1 части олова (оловянистая бронза). Язык К. состоит из петли (проушины), стержня (оси), ядра (яблока; собственно ударной части) и концевика (летунка); диаметр стержня постепенно увеличивается к ядру; в рус. К. ядро языка значительно более тяжелое, чем в западных.

Звучание европ. К. образует звуковой спектр, представляющий собой сложное сочетание гармонических и негармонических обертонов: унтертон (нижняя октава; самый низкий компонент звучания), основной тон (прима; приблизительно на октаву выше унтертона; в ненастроенных К. это расстояние может довольно сильно варьироваться; на слух воспринимается как основная высота звучания К.), терция и квинта (названия отражают приблизительный интервал вверх от основного тона; первая ближе к малой терции, чем к большой), номинальный тон





(верхняя октава; приблизительно на октаву выше основного тона), дополнительные верхние тоны (не менее 7–10 в диапазоне неск. октав вверх от номинального тона; находятся в диссонансном соотношении между собой и с более низкими тонами). Звучание высоких составляющих характеризуется более быстрым затуханием (поэтому верхние тоны, придавая начальному звуку К. богатую окраску, почти не влияют на основную высоту звучания К., воспринимаемую на слух), низких — более медленным, причем в разные моменты звучания К. преобладают разные тоны, поэтому в целом оно вызывает сложное слуховое ощущение. Если интервал между основным и номинальным тонами отличается от октавы, в течение очень короткого времени после удара К. звучит еще один, результирующий тон, лежащий ровно на октаву ниже номинального. Настройка главных тонов (обычно 5) К. на точные интервалы гармонического созвучия, принятая в зап. традиции, достигается после отливки К. подтачиванием внутренней поверхности его стенки в разных концентрических зонах. Рус. К., как правило, не подвергаются точной звуковысотной настройке; в отличие от Запада главным для колокольного звона в России является не мелодический принцип, а ритмическое и тембровое разнообразие звучания К. разного размера.

Звон в К. на Западе осуществляется, как правило, с помощью раскачивания самого инструмента (в большинстве стран — не более чем на 180°, в Великобритании — на 360°) так, чтобы язык ударял в противоположные точки стенки, на Востоке К. закрепляют неподвижно, а звон производится или с помощью подвешенной рядом специальной большой колотушки, которой ударяют по внешней поверхности К., или посредством раскачивания языка за привязанную к нему веревку. При звоне с помощью раскачивания языка несущая К. конструкция подвергается меньшей боковой нагрузке, что позволяет размещать на ней большее число К. и увеличить их размеры. Также существует способ звона с внешней или с внутренней стороны К. с помощью специального молотка или др. подобного приспособления (одного или нескольких — при звоне в неск. К.), который держат в руках или устанавли-

вают рядом с К. и управляют им дистанционно.

**История К.** начинается с эпохи неолита. Бубенцы, колокольчики и К. из сплава меди и олова, найденные при раскопках древних городов Китая, Японии, Ср. и Ближ. Востока, Кавказа, имели в т. ч. религиозное назначение. В Китае древнейший обнаруженный колокольчик датируется XIV в. до Р. Х.; на рубеже II и I тыс. до Р. Х. здесь стали использовать большие К., которые подвешивали в специальных рамах; со временем появилась практика «настройки» К. на определенные тоны; с сер. I тыс. до Р. Х. наборы К. использовались в конфуцианских ритуальных оркестрах. С V–VI вв. по Р. Х. К. использовались в религиозных обрядах Индии — индуистских и буддийских. С распространением буддизма в Восточной (Китай, Корея, Япония), Центральной (Тибет) и Юго-Вост. Азии появляются большие К. (в звонницах храмов; в Вост. Азии ударяемые извне, в Юго-Вост. Азии также с языком). Огромные К. были известны в Мьянме. К. используются также в даосизме, религии бон и синтоизме. В Египте бронзовые колокольчики, часто с изображениями языческих божеств, известны с X в. до Р. Х., в Ассирии — с IX в. до Р. Х. (см.: *Price*. 1983; *Idem*. 2001; *Tong*. 1983–1984; *Хуан Сяннэн*. 1984; *Falkenhansen*. 1993; *Есипова*. 1993; *Вильямс*. 2012). Частью одежды ветхозаветного первосвященника были золотые колокольчики (древнеевр. *כַּמָּוֶזַע* *pa'atōnīm*; ед. ч. — *כַּמָּוֶזַע*, *pa'atōn*; греч. *ΛXX κώδωνες*; ед. ч. — *κώδων*), звук к-рых возвещал о его входе в святилище и выходе из него (Исх 28. 33–35; Сир 45. 9 (LXX; синод. пер.: Сир 45. 11)).

В античном мире колокольчики и небольшие К. (до 17 см в диаметре) употреблялись как в светской, так и в религ. жизни. С VI в. до Р. Х. греки использовали небольшие бронзовые К. в культовой и военной сферах, этруски — в погребальных обрядах. В Др. Риме появился обычай звонить в небольшой К. перед храмами Кибелы и Прозерпины. В IV–III вв. до Р. Х. в г. Ноле (близ Неаполя) возник центр производства небольших бронзовых К. (*Классовский*. 1856. С. 229, 343. Примеч. 196; *Blavignac*. 1877. Р. 309–312, 320–327; *Эйзен*. 1894; *Baudot*. 1913; *Price*. 2001; *Оловянишников*. 2010. С. 18–23).

**В Западной Европе** христиане начали использовать К. в V–VI вв. Распространение в Центр. и Сев. Европе небольших ручных К., склепанных из железных листов, связано с миссионерской деятельностью монахов из Ирландии и Бретани, созывавших с их помощью народ на слушание проповеди. Считалось также, что звук К. оберегает от злых духов, приносит исцеление, умиряет вражду. К. этого вида сохранились в Ирландии, Шотландии и на севере континентальной Европы: напр., в Ирландском национальном музее в Дублине хранится «Колокольчик завета святого Патрика» (V в.?), в городском музее Кёльна — К. 613 г. (высотой 42 см) из ц. св. Цецилии. Позже вместо железа стали употреблять листовую медь. Кованые К. производились в Зап. Европе до XI в. (см.: *Walters*. 1912; *Price*. 1983; *Joudrier*. 2003).

С кон. VI в. в Италии монахи-бенедиктинцы, 1-й монастырь которых — Монте-Кассино — находился недалеко от центра производства бронзы — Нолы, стали использовать бронзовые литые К. (сначала квадратного, позднее круглого сечения). Бенедиктинцы разработали технологию изготовления К. большего размера, вполн. распространившуюся из Италии на север и запад, где основывались монастыри этого ордена. В VII–VIII вв. производство К. особенно выросло на территории Франкского гос-ва (*Price*. 2001).

Ранние зап. свидетельства употребления К. (лат. *signum*, *самрана*, *tintinnabulum*) содержатся в письме диака Фульгенция *Ферранда* из Карфагена *Евгиптию*, аббату монастыря Лукуллан близ Неаполя (532; изд.: *PL*. 67. Col. 909–910), в Житии ирл. св. *Дага* († 586; *ActaSS*. Aug. T. 3. P. 657, 659), в сочинениях *Григория Турского* († 593/4) (*Greg. Turon. Hist. Franc.* I 28; II 22; III 15; VI 25; см. также ссылки в изд.: *Вильямс*. 2012. С. 292. Примеч. 11), в Житии св. Колумбана († 597) и др. источниках (см. также примеры в ст. *Кампан*).

Первоначально небольшие стационарные К. вешали на фронтонах церквей; по мере увеличения веса К. для них стали сооружать башенки на фасадах храмов; звонили в них с земли, дергая за веревку, привязанную к рычагу, соединенному с валом, на к-ром укреплялся К. С VIII в. увеличившиеся в размерах К. стали помещать на *колокольнях* (см., напр.,





сообщение о сооружении папой Стефаном II (752–757) башни для 3 К. у базилики св. Петра — LP. T. 1. P. 454); способ звона при этом на Западе остался прежним — с помощью раскачивания К. Впосл. К. стали также помещать внутри церкви на кафедре (для возвещения о чтении Свящ. Писания или о произнесении проповеди), на галерее (для управления хором; в эпоху Возрождения с приходом профессиональных хористов этот вид К. вышел из употребления), на алтаре (ручной колокольчик, в правосл. традиции ему соответствует *кандия*).

С VIII в. известен чин освящения К., отчасти повторяющий формы таинства Крещения: *экзорцизм*, обливание водой, помазание, надевание крестильной рубашки, окуривание ладаном, наречение имени. Существовал и своеобразный «пост колоколов»: во время Страстной недели к богослужению призывали игрой на трубах (позднее в ряде стран существовала практика замены в таких случаях К. деревянными трещотками и колотушками).

В IX в. К. стали широко использоваться не только в мон-рях и городских соборах, но и в сельских церквях. Отдельные церкви и мон-ри имели целые наборы К. (Coleman. 1928. P. 37; Вильямс. 2012. С. 42).

С XII в. в западноевроп. мон-рях наборы небольших безъязыковых К. (от 3 до 15), настроенных на определенные ступени звукоряда, стали использоваться в качестве муз. инструментов для занятий пением и муз. теорией. Звуки на таких инструментах, называвшихся *symbala*, извлекали с помощью специального молоточка (Smits van Waesberge. 1969). В церкви их могли использовать во время богослужения для сопровождения отдельных песнопений или при исполнении *литургических драм* (La Rue. 1982).

В XII в. рост городов и изменения в социальной жизни привели к увеличению роли К., к-рые стали использовать для оповещения не только о богослужении, но и о др. событиях, значимых для жизни городской общины. Если в раннее средневековье изготовление К. было прерогативой мон-рей, то с этого времени их стали отливать частные мастера, к-рые, получая заказы на изготовление К., часто переезжали из города в город или даже переселялись в др. страны. В XIV в. появляются

стационарные литейные мастерские. Тогда же мастера-литейщики получали заказы на изготовление не только К., но и пушек, т. к. технологии литья тех и других были схожи.

Эволюцию формы европ. литого К. можно разделить на 4 пересекающихся во времени этапа. 1) До нач. XIII в. была распространена чашеобразная округлая форма с равномерной толщиной стенок. Примером этого вида является К. из тосканского г. Канино (VIII–IX вв.), хранящийся в рим. Латеранском музее (см.: Rossi. 1890; Lehr. 1981). Для укрепления боевой части К. с XV в. на нее снаружи стали накладывать металлический обруч. 2) С XI до сер. XIII в. бытовала форма К., близкая к цилиндрической («улей»), с толстыми отвесными стенками, лишь немного расходящимися и утолщающимися книзу. Этот вид К. и технологию литья при помощи формы, наращиваемой на горизонтальный деревянный шпindel, описал монах-бенедиктинец Феофил Пресвитер (возможно, греч. происхождения) в трактате «Записки о разных искусствах» (ок. 1125). 3) В кон. XII — нач. XIII в. была разработана форма К., приближенная к конусу, с вогнутой для улучшения акустических свойств талией («сахарная голова»); верх К. сохранял форму чаши или улья; обруч, укрепляющий губу, стал частью отливаемого К., что увеличило резонанс его звучания. Горизонтальный шпindel как основа для литейной формы был заменен вертикальным; усовершенствованная технология изготовления К. впервые описана итал. литейщиком В. Бирингуччо в кн. «Пиротехния» (1540). 4) В кон. XIII — 1-й пол. XIV в. появилась форма совр. европ. К., промежуточная между «улем» и «сахарной головой», с более короткой по сравнению со 2-м видом талией. Звон этого К. стал богаче и звучнее. В сер. XV в. в Нидерландах пропорции К. были усовершенствованы с целью обеспечить октавные соотношения между основным тоном и главными обертонами: звуковой пояс был постепенно заузен в верхней части; голова приобрела плоскую верхушку и плечи, а его высота была уменьшена до размера максимального диаметра. Точное повторение удачных экземпляров К. стало возможным благодаря использованию шаблона их профиля. В 1642–1680 гг. в Нидерландах

братья Ф. и П. Хемони выработали форму, профиль и пропорции К., необходимые для их точной звуковысотной настройки.

В континентальных странах Зап. Европы темп звона разных К. при их раскачивании, как правило, зависел от их размера: быстрый — для небольших К., медленный — для больших; при этом важным считалось сочетание звучания разных К., обычно в виде звукоряда — пентатоники или гексахорда. В Англии и в некоторых областях Юж. Франции была разработана особая техника звона, при к-рой число ударов разных К. регулировалось с помощью задержки К. при вращении (англ. *change ringing*). В этом случае меняется не продолжительность, а последовательность звучания К., поэтому на 1-й план выступает не гармоническая, а мелодическая составляющая звонов, основанных на тетрахордах диатонического звукоряда. В Испании использовалась смешанная техника исполнения: один или неск. больших К. закреплялись неподвижно, меньшие — на вращающихся противовесах, и звонарь ударял в те и другие поочередно.

В XIV–XV вв. наборы К., подобранных по ступеням звукоряда, стали использовать для исполнения фрагментов мелодий богослужебных песнопений на монастырских часах или нек-рого подобия мелодий при звоне путем раскачивания. Развитие на Западе часовой техники способствовало использованию механизмов для звона К. и возникновению особого муз. инструмента — карильона.

В кон. XV — кон. XVIII в. в церквях севера Германии была популярна т. н. колокольная звезда (нем. *Zimbelstern*). Инструмент соответствующей формы, на к-рый подвешены колокольчики, помещался на вершине фасада органа и вращался с помощью специального клапана. Муз. применение этого устройства, в протестант. церкви символизирующего вифлеемскую звезду, связано с особо торжественными моментами пения рождественских гимнов или с исполнением заключительных фуг в органных композициях северогерманской школы. Аналогичные инструменты в виде колеса с колокольчиками (франц. *roue de clochettes*, *routelle*; англ. *bell wheel*) были известны в церквях Испании, Франции, Англии (Gaidoz. 1888).





**В восточнохристианских странах** распространение К. принято считать с 2-й пол. IX в.: согласно «Венецианской хронике» Иоанна Дякона, дож Орсо I Партечипацио в 886 г. прислал в подарок визант. имп. Василию I Македонянину 12 К., к-рые повесили в К-поле на башне рядом с новопостроенной церковью (*Ioannes Diaconus. Chronicon Venetum // PL. 139. Col. 910*); согласно «Хронике» Андреа Дандоло (XIV в.) и нек-рым др. источникам, К. были посланы в 865 г. имп. Михаилу III (см.: *Goar. Euchologion. P. 560; Казанский. 1871. С. 304, 315 (примеч. 17)*). Указание о созыве монахов на трапезу с помощью К. (греч. κώδων) содержится в Уставе (*Диатипосисе*) афонской Великой Лавры (2-я пол. X в.; см.: *Meyer P. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894. S. 136*). Однако, по-видимому, сначала для Византии это были эпизодические явления, и в большей части церковей традиционно использовались *била*. Более широко К. распространились после завоевания К-поля крестоносцами (1204–1261), которые использовали эти инструменты в своих церквях в визант. столице. К. совр. типа появился в Греции в последние 2 века истории Византийской империи. Упоминания К. и колокольного звона встречаются в сочинениях визант. историков Никифора Григоры († ок. 1360; *Nicéph. Greg. Hist. Vol. 1. P. 356, 406*) и Георгия Пахимера († ок. 1310; *Georg. Pachym. Hist. I 5*), а также в описании рус. автором взятия К-поля турками в 1453 г. (*Леонид (Кавелин), архим. Повесть о Царьграде (его основании и взятии турками в 1453 г.) Нестора-Искандера XV в. СПб., 1886. С. 9–10. (ПДПИ; 62)*). В период тур. завоевания колокольный звон в правосл. церквях был запрещен, К. изымались и переплавлялись в пушки. Отмена этого запрещения последовала только в 1856 г. (*Вильямс. 2012. С. 46–47, 53*). В совр. греч. практике К. называется *καμπάνα*, колокольчик весом до 1,2 кг — *κώδων*.

Арабы-христиане, практиковавшие в средние века колокольный звон, называли этот инструмент «джуль-джуль ас-сайях» (громко-голосый К.) или «джуль-джуль ас-сийях» (октавный К.). В Коптской Церкви используют К. полусферической формы без языка, называемый «накус» (этим же термином арабы называют и било, и боль-

шой К.), по нему ударяют тонкой металлической палочкой.

В Армянской Церкви, где главными инструментами были била, К. появляются в X в. под персид. названием «зангак». Совр. арм. название большого К. — «гнчак». Из древних больших К. в Армении сохранились 2 инструмента, отлитые в 1302 и 1304 гг. для монастыря Татев по заказу Сюникского митр. Степаноса Орбеляна. Во время пения некоторых шараканов (гимнов) применялся тарелкообразный К. без языка диаметром ок. 40 см из сплава меди и серебра, в к-рый псаломщик ударял дубовой колотушкой с обтянутой материей головкой, держа К. за вставленный в отверстие ремень. При совершении таинства Венчания над церковной дверью прикрепляли колокольчик, звонивший при открытии и закрытии двери; когда приглашенные выходили из храма, священник звонил в ручной безязыковый колокольчик, ударяя в него деревянной палочкой. Подобный инструмент звучал и при крещении, сопровождая пение шараканов.

*А. Ф. Бондаренко, Ю. В. Пухначёв, М. В. Есипова*

**На Руси** появление К. связывают с периодом распространения христианства в Вост. Европе. Араб. путешественник аль-Масуди писал в сер. X в. в одном из сочинений: «Славяне разделяются на многие народы; некоторые из них суть христиане... Они имеют многие города, а также церкви, где навешивают колокола, в которые ударяют молотком, подобно тому как у нас христиане ударяют деревянной колотушкой по доске [т. е. билу]» (*Гаркави А. Я. Из сочинений Абуль-Хасана Али ибн-Хуссейна, известного под прозвищем Аль-Масуди // Он же. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с пол. VII в. до кон. X в. по Р. Х.). СПб., 1870. С. 125*).

На территории Древнерусского гос-ва К. появились сначала в наиболее крупных городах (Киев, Новгород, Переяславль Русский, Полоцк). В XI в. в Киеве К. оснащались не только главные храмы, построенные вел. князьями в центре города, но и деревянные посадские церкви, возводившиеся представителями купечества на Подоле. К. стали распространяться в Древнерусском гос-ве по мере введения христианства на входивших в его состав землях.



Колокол  
с Хоревой ул. на Подоле в Киеве.  
XI в. Германия (?)

Первое письменное упоминание о К. на Руси содержится в 1-й Новгородской летописи в связи с захватом Новгорода полоцким кн. Всеславом Брячиславичем в 1066 г.: «Приде Всеслав и взя Новгород и колоколы сьима у святых Софии...» (ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 2). В Житии прп. Антония Римлянина († 1147) говорится о звоне К. к утрени во мн. новгородских церквях (см. изд.: ПС. 1858. Ч. 2. С. 164). К. в Киеве впервые упоминаются в 1146 г., когда они были захвачены кн. Изяславом Мстиславичем (ПСРЛ. 1843. Т. 2. С. 27).

В ходе археологических раскопок было найдено 3 целых К. (из Десятинной ц. и с Хоревой ул. в Киеве, из Городеска, близ совр. с. Городск Коростышевского р-на Житомирской обл. (Украина)), 1 деформированный при пожаре (из усадьбы Десятинной ц.) и фрагменты еще ок. 40 К. домонг. периода. Сохранился еще один целый К. из Антониева мон-ря в Новгороде (см.: *Бондаренко. 2012. С. 71–72, 85*). Их размеры (нижний диаметр — 13,5–61 см), состав (оловянистая бронза с 20–24% олова), форма («улей» и «сахарная голова») и надписи (латиницей или кириллицей) свидетельствуют о том, что К. в этот период привозили из Зап. Европы или изготавливали по тому же стандарту, что и западноевропейские, а конструкции старейших колоколен и изображения из Лицевого летописного свода (XVI в.; см.: *Бондаренко. 2012. С. 134–180*) — о том, что на Руси звонили в К. так же, как и на Западе, — раскачивая их.

В посл. четв. XI в., следуя иностранным образцам, рус. ремесленники-металлисты стали отливать





К., а к сер. XII в. их производство на Руси достигло существенных успехов. Первое летописное свидетельство отливки К. в Др. Руси относится к 1259 г., когда в пожаре в г. Холм погибли К., привезенные из Киева и отлитые на месте по повелению галицко-волинского кн. Даниила Романовича («...колоколы принесе из Киева, другие ту соль» — ПСРЛ. 1843. Т. 2. С. 196). В сообщении о последовавшей менее чем через 30 лет смерти племянника Даниила кн. Владимира Васильковича упоминалось, что он для ц. вмч. Георгия в Любомле «...полия же и колоколы дивны слышанием, таких же не бысть в всей земли» (Там же. С. 223).

Во 2-й пол. XII в. местные мастера полностью освоили колоколотейное дело, и по размеру отдельные отечественные К. того времени (напр., К. кон. XI — нач. XII в. из Михайловского собора Переяславля Русского) соответствовали средним западноевроп. памятникам литейного искусства романского периода. Вместе с тем продолжался импорт К., и рус. мастера могли быть в курсе развития западноевроп. литейных технологий.

За счет местного производства количество К. значительно увеличилось, но по причине высокой стоимости они были не во всех церквях. К. были желанной добычей при захвате городов в ходе княжеских междоусобиц. Их перемещение из одних земель в другие содействовало дальнейшему распространению К. Этому же способствовала феодальная раздробленность: князья соперничали друг с другом в сооружении каменных церквей и в оснащении их дорогой утварью, в т. ч. К. Уровень колокольного ремесла был показателем степени экономического и политического развития региона.

В результате монголо-татарского вторжения в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XIII в. Русь лишилась большого количества К. Тем не менее уже в 40-х гг. XIII в. изготовление К. возобновилось (см. выше свидетельство отливки К. для церквей в Холме и Любомле). Со 2-й пол. XIII в. К. изготавливали в столицах наиболее развитых княжеств Сев.-Вост. Руси. Во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. таким центром был Ростов, откуда в 1290 г. для освящения Успенского собора в Устюге был послан еп. Ростовский и Ярославский *Тарасий*, «а с ним об-

раз пресвятой Богородицы Одигитриа да колокол Тюрник» (*Карамзин*. ИГР. Т. 4. С. 252. Примеч. 182). Между 40-ми и 90-ми гг. XIII в. в Ростове были отлиты 2 «великих» К. Колокольное производство не прекращалось в этом городе и в XIV в.

В 30–40-х гг. XIV в. лидирующее положение в изготовлении К. занимала Москва. Возглавлявший московскую литейную мастерскую Борис Римлянин в 1342 г. по просьбе Новгородского архиеп. Василия († 1352) ездил в Вел. Новгород, где изготовил большой благоветный К. для Софийского собора. В 1346 г. Борис отлил «три колокола великия, а два малыя» в Москве по заказу кн. Симеона Иоанновича Гордого для построенной в Кремле в 1329 г. вел. кн. Иоанном Даниловичем Калитой *Иоанна Лествичника преподобного церкви* (ПСРЛ. 1885. Т. 10. С. 217).

В Москву свозили и трофейные К. В одну из арок церкви «иже под колоколы» прп. Иоанна Лествичника в 1339 г. вел. князь повесил К., привезенный из тверского Спасо-Преображенского собора. Тем самым московские князья демонстрировали соперникам в борьбе за великое Владимирское княжение свою потенциальную возможность возглавить общерус. престол.

В XIV в. колокольное ремесло продолжало развиваться и в городах, находившихся на насильственно отторгнутых от Руси западнорус. землях. Изготовлением К. там занимались рус. мастера, а колокольное дело развивалось в русле общеевроп. тенденций. Об этом свидетельствуют памятники литейного искусства с рус. надписями из Львова (для Тербовльского мон-ря Преображения Господня, 1341) и Вильно (для ц. Параскевы Пятницы, 1379). К. получили распространение и в Вел. княжестве Литовском (по данным И. Д. Назиной, в 1498 только в Вильно было 7 костелов и ок. 20 церквей с К. — см.: Колокол. 2008. С. 287).

Возникновение центров по изготовлению К. на Руси в период ордынской зависимости, однако, не может свидетельствовать о наличии в названных городах постоянно действующего колокольного производства. Литье К. еще не стало самостоятельной отраслью ремесла, носило эпизодический характер и обычно сопутствовало большим строительным или ремонтным работам в храмах.

В 1403 г. в Твери кн. Иван Михайлович вылил К. для Спасо-Преображенского собора; в 1412 г. в Ростове для восстановленного после пожара Успенского собора были вновь отлиты К. Из К., изготовленных в 1420 и 1427 гг. для Троице-Сергиева монастыря, первый, называемый ныне «Чудотворцев», сохранился. К 1456 г. относится изготовление 2 больших К. по повелению архиеп. Новгород-



«Никоновский», или «Чудотворцев», колокол. 1420 г. (ТСЛ)

ского и Псковского свт. *Евфимия II Вяжицкого* († 1458) для Софийской звонницы в Вел. Новгороде. Через 6 лет Новгородский архиеп. свт. *Иона Отенский* († 1470) повелел отлить К. «к святому Николе в Неревский конец» (ПСРЛ. 1889. Т. 16. С. 210), а в 1474/75 г. архиеп. свт. *Феофил* († 1484) приказал вылить К. для Гостинопольского монастыря близ Ладоги.

В связи с универсальностью средневеков. ремесла изготовление К. для мастеров было не основным занятием. Наиболее квалифицированные специалисты-литейщики находились в ведении Церкви. Они отливали К. относительно небольших размеров, потребность в к-рых была всегда велика по причине частых пожаров. Отливка же больших К. происходила нечасто.

В период образования централизованного Российского гос-ва (посл. четв. XV — XVI в.) крупными центрами производства К. являлись Москва, Псков и Вел. Новгород. Начало нового витка развития колокольного дела в Москве совпало с приездом из Италии знаменитого архитектора, инженера, литейщика *Аристотеля Фьораванти* (ок. 1415 — не ранее 1486) и с основанием им ок. 1479 г.





«у трех мостов из Фроловских ворот в Китай-город» (ПСРЛ. 1921. Т. 24. С. 237) первого на Руси казенного предприятия по изготовлению пушек и К. — Пушечной избы. Сгоревшее в 1488 г., оно было возобновлено между 1490 и 1500 гг. на берегу р. Неглинной, впосл. получило название Пушечного двора, просуществовало более 2 веков. Организация литейного завода вывела отечественное колокольное ремесло на качественно более высокий уровень. Немаловажно, что на Русь была при-



Колокол  
из Боровского Пафнутьева мон-ря.  
1487–1488 гг.  
Мастер Федька-пушечник (ГМЗК)

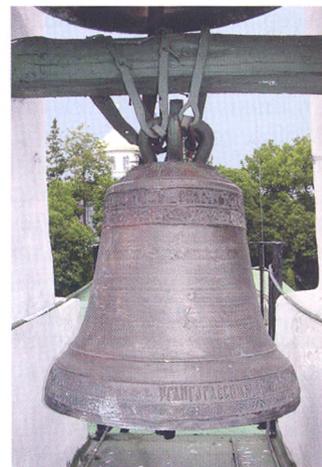
несена западноевроп. практика, когда производство пушек и К. сосредоточивалось в руках одних и тех же специалистов. Так, в 1487 г. К. для Пафнутьева Боровского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря был отлит мастером Федькой-пушечником. Другим пушечником был мастер Петр, итальянец по происхождению, выливший в 1503 г. по повелению вел. кн. Иоанна большой К. весом ок. 440 пудов. Исследователи считают, что это был тот же «пушечник Петр», к-рый приехал в Москву из Милана в 1494 г. с посольством Мануила Ангела и Данилы Мамырева и вместе с Алевизом и др. мастерами входил в 3-ю группу итал. специалистов, приглашенных для работы в Московскую Русь вел. кн. Иоанном III. К. Петра Фрязина стал первым в ряду самых больших благовестников страны, отливавшихся по заказу вел. князей Московских и российских царей на протяжении более 2 веков, самым большим и известным из них стал Царь-колокол (1735).

Следующим великокняжеским благовестником стал К. весом 1 тыс. пу-

дов, отлитый по заказу Василия III в 1533 г. мастером Николаем Немчиным. В отличие от предыдущего, висевшего в зап. проеме нижнего яруса звона (т. е. пространства между столбами звонницы) церкви-колокольни прп. Иоанна Лествичника в Московском Кремле, для этого К. в центре Соборной пл. была построена отдельная колокольня.

Вскоре после венчания на царство Иоанна IV Грозного в 1550 г. был изготовлен его новый именной благовестник — самый большой в то время К. в Европе, весивший 2200 пудов. Возможно, его отлил Кашпир Ганусов, литейщик немецкого происхождения, работавший на московском Пушечном дворе. Этот К. разбился при нашествии на Москву крымского хана Девлет-Гирея в 1571 г. и был перелит только в 1600 г. знаменитым рус. мастером Андреем Ноховым.

В XVI в. устойчивое колокольное производство существовало на землях Сев.-Зап. Руси. Крупным центром литья К. с 20-х гг. XVI в. был Псков, где функционировало неск. ремесленных мастерских, в которых наряду с другими предметами церковного обихода отливали К. весом до 500 пудов. Самое раннее сообщение о литье К. в Пскове датируется 1520 г., когда братья Михаил (в 20-х гг. XVI в. он был священником), Максим и Онуфрий Андреевы отлили 2 благовестника (100 и 200 пудов) для псковского Мирожского в честь Преображения Господня мужского мон-ря. От 20-х гг. XVI в. известны К. Михаила и Максима Андреевых, отлитые для ц. прп. Варлаама Хутынского на Званице на Запсковье и для псковского Снетогорского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, от 30-х гг. XVI в. — для псковских церквей свт. Василия Великого на Горке, бессребреников Космы и Дамиана на Запсковье, для Мирожского мон-ря, Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня мон-ря и Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря. В кон. 40-х — 60-х гг. XVI в. в Пскове работали сыновья Михаила Андреева Матфей и Кузьма. Известны их К. для Софии Св. собора в Новгороде Великом и Троицкого собора в Пскове, ц. Богоявления на Запсковье, Кириллова Белозерского мон-ря и Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря.



Колокол.  
1544 г. Мастер Тимофей Андреев  
(Псково-Печерский мон-рь,  
Большая звонница)

В 20–40-х гг. XVI в. в Пскове работал мастер Тимофей Андреев. Сохранились 2 его К., изготовленные в 40-х гг. XVI в. для Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря. Большинство К., отлитых в 1-й пол. 30-х — нач. 50-х гг. XVI в. мастером Прокофием Григорьевым, были изготовлены на продажу, в т. ч. К. 1548 г., хранящийся в Суздале.

Наивысший расцвет псковского колокололитейного искусства приходится на 50-е гг. XVI в., когда работали мастера Юрий Ульянов (до наст. времени сохр. только один его К. 1557 г., в ГМЗК), братья Ивановы (один из них, Нестор, отлил 2 К.: для московского в честь Вознесения Господня жен. мон-ря в 1555 г. и для ц. прп. Иоанна Лествичника в 1559), Кузьма Васильев и Логин Семёнов (изготовили в 50–60-х гг. XVI в. неск. К., сохр. только К. 1558 г. для Псково-Печерского мон-ря). В 70-х гг. XVI в. Логин Семёнов работал уже самостоятельно; сохранилось 3 его К., в т. ч. один из часовых — на Большой звоннице Псково-Печерского мон-ря (1580).

Чума 1567 г., а также Ливонская война почти на 20 лет затормозили производство К. в Пскове. От кон. XVI в. известно неск. имен псковских колокольных мастеров. Василий Иванов работал в 80–90-х гг.; сохранились его К. 1581 г. для ц. Богоявления на Запсковье и 1599 г. для Варлаамиева Хутынского монастыря (изготовлен совместно с Афанасием Панкратьевым и Иоакимом Ивановым, ныне в НИИМЗ). Псковский мастер Иван Матвеев в 1597 г.





отлил 150-пудовый благовестник для Соловецкого мон-ря.

Сохранившиеся памятники псковского литья свидетельствуют, что работавшие в этом городе мастера ис-



Колокол  
из Варлаамо-Хутынского мон-ря.  
1599 г. Мастера Василий Иванов,  
Афанасий Панкратьев,  
Иоаким Иванов (НГОМЗ)

пользовали западноевроп. технологи и украшали свои изделия характерными для Пскова орнаментами.

В 1-й пол. XVI в. в Вел. Новгороде литье К. производилось эпизодически, из-за временного прекращения импорта меди и олова. Наиболее известна отливка в 1530 г. благовестника в 250 пудов для Софийской звонницы, связываемая летописцем



Колокол  
из новгородской  
ц. Вознесения Господня  
на Прусской ул. 1565/66 г.  
(НГОМЗ)

с рождением Иоанна IV. Ликвидация дефицита цветных металлов к сер. XVI в. стимулировала появление в городе во 2-й пол. XVI в. стабильного колокольного производства. Сохранилось 3 К., отлитые новгород-

ским мастером Иваном: один — в 1554 г. для Знаменского собора и 2 — в 1565/66 г. для ц. Вознесения на Прусской ул. Вероятно, Иван возглавлял артель при ц. Благовещения на Городище. В те же годы в Новгороде К. отливала артель братьев Поберешковых. Сохранился К. их работы 1562 г. для Воскресенского мон-ря (на Мячине или на Красном поле).

Во 2-й пол. XVI в. в Новгороде семейные артели работали, как правило, при к.-л. храме, а мастера-одиночки выходили из многочисленного разряда ремесленников и территориально группировались в одном районе. Известны новгородский колокольник Нечайко († 1570/71), и мастер Тимофей Новгородец, выливший в 1597 г. К. для *Нередицкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря*.

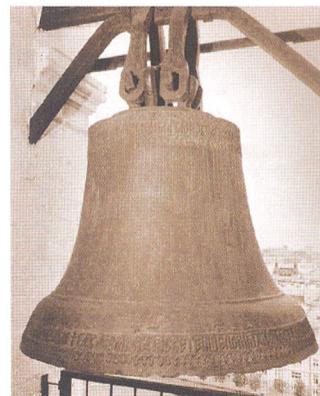
Спецификой новгородских литейщиков было изготовление небольших К. для местных нужд. Для отливки крупных благовестников обычно приглашали мастеров из др. городов. В 1555 г. псковичи Михайловы по заказу архиеп. Вел. Новгорода и Пскова Пимена (Чёрного) отлили 500-пудовый благовестник для Софийского собора. В 1570 г. в результате разгрома Новгорода Иоанном IV этот К. вместе с мн. др. в качестве трофея вывезли в Москву. Пименовский К. повесили на церкvikолокольне прп. Иоанна Лествичника, а взамен него по царскому указу московский литейщик Иван Афанасьев в 1571 г. отлил в Александровой слободе новый К. Этот же мастер вылил в Новгороде К., к-рый в XIX в. под названием «Медведь» находился на колокольне «Иван Великий». В посл. четв. XVI в. в Новгороде интенсивность производства К. снизилась по той же причине, что и в Пскове.

Во 2-й пол. XVI — XVII в. на подведомственном Пушкарскому приказу московском Пушечном дворе помимо церковных К. были изготовлены сотни т. н. вестовых К., которыми снабжались все города-крепости Российского гос-ва (в случае приближавшейся опасности своим звоном они «поднимали в ружье» гарнизоны).

По заказу царя, патриарха, а также представителей наиболее состоятельных сословий российского общества мастера Пушечного двора отливали наиболее крупные К. Чо-

хов отлил 3 больших благовестника: 2 — весом 625 пудов («Лебедь», 1594; сохр.) и 1080 пудов (1599; уничтожен в 1930) — были заказаны Борисом Феодоровичем Годуновым (с 1598 царь) для Троице-Сергиева мон-ря, третий — весом 2450 пудов («Годуновский», 1600; в то время самый большой в Европе) — был установлен на деревянной колокольне посреди Соборной пл. Московского Кремля. После отливки в 1654–1655 гг. именовного благовестника царя Алексея Михайловича «Годуновский» К. стал именоваться «Старый Успенский», а в указе патриарха Иоакима 1689 г. «О колокольной фамилии» было велено называть его «Воскресный». Этот К. расплавился в пожаре 1701 г.

Смута и польско-литов. интервенция нач. XVII в. приостановили производство К. на Пушечном дворе. С восшествием в 1613 г. на российский престол Михаила Феодоровича Романова и началом ликвидации последствий Смуты была проведена реорганизация штатного состава завода, расширены производственные мощности, устроена водяная мель-



Колокол «Глухой».  
1621 г. Мастера Андрей Чохов  
и Игнатий Максимов Шпилин  
(ГММК)

ница для кузницы. В 20-х гг. XVII в. колокольные мастера Пушечного двора работали очень интенсивно.

В 1620–1621 гг. Чохов совместно с Игнатием Максимовым сыном Шпилиным вылил 4 К. для колокольной «Иван Великий», из которых сохранилось 2: один, весом ок. 100 пудов, под названием «Глухой» (в ведомости 1749, составленной «артиллерии фейерверкером» Михаилом Алексеевым по указу имп. Елизаветы Петровны, он назван «Малой рев»), в наст. время висит на 2-м ярусе колокольной; другой,





весом ок. 30 пудов, находится на 3-м ярусе «Ивана Великого»; 3-й, весом 4 пуда, в сер. XVIII в. был там же; 4-й не упоминался уже в описи кон. XVII в.

В 1622 г. Чохов с 6 учениками изготовил К. «Реут» (ок. 1200 пудов), перелитый из старого, носившего то же имя; считается одним из самых красивых сохранившихся К.

В общей сложности Чохов проработал на московском Пушечном дворе более 60 лет, подготовив плеяду высококвалифицированных специалистов-литейщиков. Его ученик Кирилл Самойлов в 1621 г. перелил К. весом 150 пудов для *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, в 1622 г. вылил 6 К. для *Новоспасского московского в честь Преображения Господня муж. мон-ря* по заказу царя Михаила Феодоровича и его отца, патриарха Филарета, обустроивших тогда родовую усыпальницу, в 1624 г. — набор из 13 К. для часов, сооруженных по проекту англ. мастера Христофора Галовая в высокой башне, надстроенной над Фроловскими (с 1658 Спасскими) воротами Московского Кремля (К. и ча-



Колокол.  
1629 г. Мастер Кирилл Самойлов  
(московский Новодевичий мон-рь)

совой механизм, просуществовав 30 лет, расплавился при пожаре в 1654).

В 1634 г. Самойлов отлил К., предназначенный для *Успенского собора в г. Ростове* на помин души патриарха Филарета, но по неизвестной причине оставшийся в Москве в кремлевской ц. равноапостольных Константина и Елены. В 1635 г. в Ярославле он изготовил К. для *ярославского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. Ему принадлежит также целый ряд вестовых

К. для различных городов-крепостей Российского гос-ва. Сохранился только один его К. — 60-пудовый благовестник, вылитый в 1629 г. для *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря*.

Шпилин помимо К. для «Ивана Великого» изготовил набатный К. на Тайницкие ворота Московского Кремля и благовестник для *Покрова Пресв. Богородицы на Рву собора* (храма Василия Блаженного). Он же отлил К. для кремлевского Вознесенского мон-ря и для коломенского *Старо-Голутвина в честь Богоявления мон-ря*, а также многочисленные вестовые К.

В XVII в. на Пушечном дворе работали неск. династий литейщиков. Представителями одной из них были Данила Матвеев (нач. XVII в. — 1652) и его сын Емельян (кон. 20-х гг. XVII в. — 1654). Первые самостоятельные работы Матвеева относятся к сер. 20-х гг., когда он был учеником у Самойлова. Став мастером, в 1627 г. он вылил 150-пудовый благовестник для новгородского *Вяжищского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*. В следующем десятилетии Матвеев отлил К. для церквей и мон-рей не только Москвы, но и др. городов, а также многочисленные вестовые К. для крепостей засечной черты. В 1640 г. вместе с учениками он вылил 53-пудовый благовестник для *Вознесения Господня церкви в Коломенском*. За эту работу царь Михаил Феодорович помимо основной оплаты «велел дать им есть и пить», что в то время считалось великой милостью. В 1641 г. Матвеев перелил разбитый К. из брянского *Свенского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. В том же году по приглашению архиеп. Суздальского и Тарусского *Серациона* († 1653) мастер выезжал в Суздаль для отливки большого благовестного К. (весом 400 пудов) для Рождественского собора.

По мере приобретения Матвеевым опыта вес отливаемых им К. увеличивался. Благовестник для костромского *Ипатиевского во имя Св. Троицы муж. мон-ря* весил уже 600 пудов. В надписи на изготовленном в 1647 г. К., возможно перелитом из прежнего, являвшегося вкладом в этот мон-рь матери Бориса Годунова мон. Сандулии, литейщик впервые был назван «государевым колокольным мастером». Эту работу

Матвеев выполнил с сыном Емельяном, к-рый не раз помогал отцу в крупных отливках, а в промежутках изготавливал на Пушечном дворе К. «в запас». В то время К. очень часто разбивались от неловкого удара или



Колокол.  
1687 г. Мастер Дмитрий Моторин  
(ГМЗК)

плавилась в многочисленных пожарах, тогда их привозили в Москву, где переливали или обменивали на новые из числа уже готовых.

В документах сохранились сведения об уникальной работе Емельяна Данилова — прорезном К. (1650; не сохр.). В ГМЗК хранится 2 К., выполненные в той же технике, — 1648 г. весом 60 пудов неизвестного мастера и 1687 г. весом ок. 4 пудов Дмитрия Моторина.

Совершенствованию колоколотейного ремесла способствовала конкуренция среди мастеров. В 1651 г. Матвеев и Данилов соперничали за право перелить «Воскресный» К. Московского Кремля с уроженцем Нюрнберга Гансом (по-русски Иваном) Фальком, в 1636 г. вылившим 200-пудовый благовестник для *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, а в 1640 г. по заказу стольника Василия Ивановича Стрешнева — 500-пудовый К. для Благовещенского собора в Казани. «Воскресный» кремлевский К. был отлит Фальком в 1641 г., весил 827 пудов и был 3-м по величине (после 2450-пудового «Годуновского» и 1200-пудового «Реута» работы мастера Чохова). В течение почти 10 лет К. выполнял функцию воскресного, пока в кон. 40-х гг. XVII в. не разбился. Царь Алексей Михайлович поручил перелить благовестник Матвееву и его сыну Емельяну. Новый К. изготовили в янв. 1652 г., при этом его вес по предложению

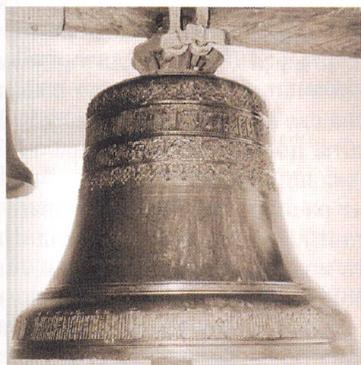




Колокол  
из московской ц. Св. Троицы  
в Никитниках. 1649 г.  
Мастер Иван Фальк (ГИМ)

младшего мастера увеличили до 1 тыс. пудов. Это была последняя совместная работа отца и сына, заканчивал ее уже один Емельян (в надписи на К. было указано только его имя).

В 1652 г. Фальк по повелению царя изготовил благовестник для Саввина Сторожевского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря весом 1344 пуда 24 фунта (дальнейшая его судьба неизв.). Нем. мастер работал на московском Пушечном дворе с 1635 по 1654 г., отлив большое количество К. разных размеров не только для Москвы, но и для других городов. Из них сохранилось 3, находящиеся в ярославском Преображенском монастыре, на колокольне «Иван Великий» и в ГИМ. Последний, весом ок. 20 пудов, был изготовлен в 1649 г.



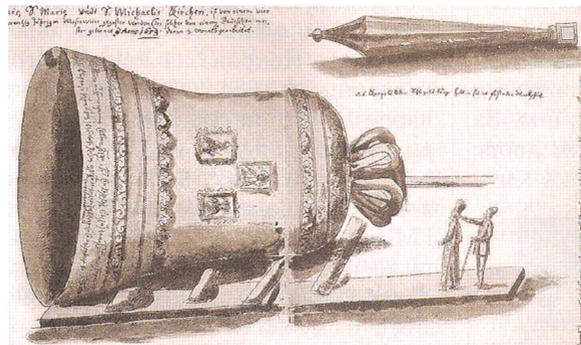
Колокол «Баран».  
1654 г. Мастер Емельян Данилов  
(Успенская звонница  
Ростовского кремля)

по заказу купца Григория Никитникова для московской ц. Св. Троицы в Никитниках.

Вершиной творчества Данилова был «Большой Успенский» К. весом

8 тыс. пудов, изготовленный в 1654 г. по указу царя Алексея Михайловича. Его отливка была осуществлена в Кремле, на Ивановской пл., возле ц. Рождества Христова. После изготовления К. «был поставлен на станках, и был в него благовест в господские праздники» (РГБ. Ф. 67. Карт. 29. Д. 57. Л. 1), но от неловкого удара в том же году он разбился. До настоящего времени не дошло ни одной работы Матвеева и единственная — Данилова: К. «Баран», отлитый в 1654 г. для ростовского Успенского собора.

Мастер Пушечного двора Никифор Баранов (нач. 1600-х — 1654)



«Большой Успенский колокол»,  
лежащий  
в Московском Кремле.  
Рисунок из альбома  
А. Мейерберга  
«Виды и бытовые картины  
России XVII в.»

нок «Большого Успенского» К., лежавшего в Мос-

ковском Кремле. Его подъем на колокольню в 1674 г. зарисовал швед. военный агент Э. Пальмквист. В июне 1675 г. К. занял свое место. В изданном в 1701 г. в Вене «Дневнике путешествия в Московию» секретаря австр. посольства И. Г. Корба содержится рисунок, изображающий звон в перелитый Григорьевым благовестник в 1698 г. Для того чтобы раскачать его язык, требовалось неск. десятков человек. В 1701 г. К. был поврежден в большом пожаре.

Одновременно с изготовлением «Большого Успенского» К. Григорьев совместно с учениками Ларионом Мининым, Петром Степановым и Ф. Дмитриевым отлил К. для Макариева калязинского во имя Св. Троицы муж. мон-ря, пользовавшегося особым вниманием царя Михаила Феодоровича и его отца патриарха Филарета: 1-й из них пожертвовал мон-рю К. весом 57 пудов, 2-й — 170 пудов. Новый благовестник был еще больше: его высота составляла 2,8 м, нижний диаметр — 2,4 м, вес мог составлять ок. 550 пудов.

В 1656 г. Григорьев и Моторин выезжали для работы в Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-рь (основан патриархом Никоном 3 годами ранее), где отлили 69-пудовый К.

архом Макарием III, писал об этом К.: «Ничего подобного этой редкости, великой, удивительной, единственной в мире, не было и не будет; она превосходит все силы человеческие» (Павел Алеппский. Путешествие. 1898. Вып. 4. С. 94). Григорьева он описал так: «Мастер из переживших моровую язву, молодой человек, малорослый, тщедушный, худой, моложе 20 лет, совсем еще безбородый...» (Там же. Вып. 3. С. 111). Ок. 2 десятилетия предпринимались попытки водрузить именной благовестник царя Алексея Михайловича на колокольню. Австр. барон А. Мейерберг, посетивший Россию в 1661–1662 гг., в своем альбоме поместил рису-

нок «Большого Успенского» К., лежавшего в Московском Кремле. Его подъем на колокольню в 1674 г. зарисовал швед. военный агент Э. Пальмквист. В июне 1675 г. К. занял свое место. В изданном в 1701 г. в Вене «Дневнике путешествия в Московию» секретаря австр. посольства И. Г. Корба содержится рисунок, изображающий звон в перелитый Григорьевым благовестник в 1698 г. Для того чтобы раскачать его язык, требовалось неск. десятков человек. В 1701 г. К. был поврежден в большом пожаре.

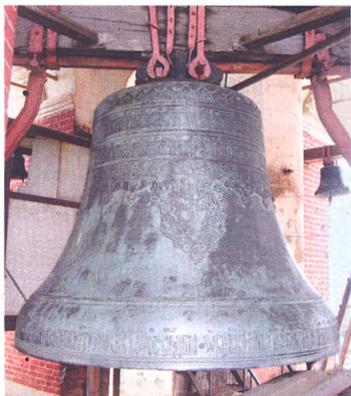
Одновременно с изготовлением «Большого Успенского» К. Григорьев совместно с учениками Ларионом Мининым, Петром Степановым и Ф. Дмитриевым отлил К. для Макариева калязинского во имя Св. Троицы муж. мон-ря, пользовавшегося особым вниманием царя Михаила Феодоровича и его отца патриарха Филарета: 1-й из них пожертвовал мон-рю К. весом 57 пудов, 2-й — 170 пудов. Новый благовестник был еще больше: его высота составляла 2,8 м, нижний диаметр — 2,4 м, вес мог составлять ок. 550 пудов.

В 1656 г. Григорьев и Моторин выезжали для работы в Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-рь (основан патриархом Никоном 3 годами ранее), где отлили 69-пудовый К.



Его изготовление было приурочено к освящению каменного Успенского собора.

В 1657/58 г. Григорьев перелил поврежденный при пожаре набатный К., «что у Фроловской башни» Московского Кремля, отлитый в 1654 г. Ф. Дмитриевым, увеличив его вес со 150 до 194 пудов. В 1665 г. мастер выполнил очередной царский заказ — 300-пудовый благовестник для московского Симонова мон-ря. В 1667–1668 гг. Григорьев работал над изготовлением одного из самых благозвучных К. России — «Большого» благовестника для Саввинова Стoroжевского мон-ря весом 2125 пудов 30 гривенок. Царь Алексей Михайлович лично составил текст надписи на К., закончив его 3 строками тайного письма. Этот К. погиб во время Великой Отечественной войны. За 25 лет работы на Пушечном дворе Григорьев подготовил много учени-



Колокол.

1684 г. Мастер Федор Моторин (московский Новодевичий мон-рь)

ков, отлил большое количество разнообразных К., отличавшихся высоким качеством литья и особым благозвучием, но ни один из них не сохранился.

Ф. Моторин (30-е гг. XVII в.—1688) стал родоначальником знаменитой династии московских литейщиков, к к-рой относятся также Дмитрий, Иван и Михаил. До наст. времени сохранилось 7 К. мастера. «Даниловский» и «Новый», весом по 200 пудов каждый, находятся на колокольне «Иван Великий». Первый был отлит в 1678 г. для *переславль-залесского Данилова во имя Св. Троицы муж. мон-ря*, второй — в 1679 г. для кремлевской звонницы. В 1683 г. Моторин по заказу царей Иоанна и Петра Алексеевичей изготовил для Троице-Сергиева мон-ря К. весом 1275 пудов, в посл. назван-

ный «Карнаухий». В янв. 1930 г. он был уничтожен вместе с др. лаврскими К. Сохранился К. весом 555 пудов, отлитый мастером в 1684 г. для московского Новодевичьего мон-ря. Не сохранился 300-пудовый повседневный благовестник, изготовленный Моториным в 1672 г. по указу Алексея Михайловича для Саввинова Стoroжевского мон-ря. В Покровском соборе на Рву находятся 2 К. этого мастера: отлитый в 1683 г. для вклада царей Иоанна и Петра Алексеевичей в Троицкий Ильинский мон-рь в Чернигове, но по неизвестной причине оказавшийся в Москве в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы на Б. Лубянке (после ее разрушения в 1924 этот К. был перенесен в ц. Покрова на Рву) и изготовленный в 1684 г. по указу тех же царей для ц. иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в с. Богородском (с 1775 Царицыно, ныне в черте Москвы). К., хранящийся в ГМЗК, датируется 1684 г. Известны также К., изготовленные Моториным для московских храмов и мон-рей: для ц. Симеона Столпника на Поварской (1678), для ц. Гребневской иконы Божией Матери (1681/82), 2 — для *Данилова во имя прп. Даниила Столпника муж. мон-ря* (1684), 3 — для ц. арх. Гавриила на Чистом пруду (1684). В 1678 и 1682 гг. он отлил по царскому указу 2 благовестника для Софийского собора в Тобольске: один — весом 500 пудов, второй — 293 пуда 4 фунта. Оба расплавились в пожаре 1788 г. и затем были перелиты. В сер. XIX в. в *Шартомском во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ре* близ г. Шуи находился полиелейный К. мастера, датируемый 1684 г. Почти все эти К. были уничтожены в «колокольной кампании» 30-х гг. XX в.

Помимо работы на Пушечном дворе Моторин в 80-х гг. XVII в. сумел организовать в Пушкарской слободе собственное предприятие по изготовлению К. — первый в России частный завод такого рода. После смерти мастера его дело наследовали сыновья Дмитрий и Иван. Дмитрий Моторин († не ранее 1696), являясь собственником колокольного завода, как и отец, одновременно числился в 1686–1696 гг. мастером Пушечного двора; сохранился единственный его К., отлитый в 1687 г. (ГМЗК). Известно значительно больше работ И. Моторина (60-е гг. XVII в.—1735). В Покровском соборе на Рву хранит-

ся К., отлитый мастером в 1691/92 г. для ц. ап. Иоанна Богослова в Бронниках. Два его К. («Семисотный», он же «Великопостный», весом 798 пудов, 1704, и «Новгородский», весом 400 пудов, 1730) висят на Успенской звоннице Московского Кремля. Набатный К. (1714) экспонируется в *Оружейной палате Московского Кремля*. По одному К. находится в Софийском соборе в Вологде (весом ок. 177 пудов, 1691) и в *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни* (весом 193 пуда, 1730). В *Софии Св. соборе в Киеве* был «Рафаил» весом 800 пудов (1733; сброшен в 1930). И. Моторин изготавливал К. для московских церквей свт. Николая на Берсеневке, Рождества Пресв. Богородицы в Путинках, свт. Алексия, митр. Московского, в Рогожской слободе, вмч. Георгия Победоносца в Ендове и др., для московских *Чудова* и *Страстной иконы Божией Матери, Старорусского на Острове в честь Преображения Господня* мон-рей и *Киево-Печерской лавры*. В 1727 г. он отлил набор из 10 К. для *Исаакиевского собора в С.-Петербурге*.

В 1730 г. имп. Анна Иоанновна повелела поврежденный в пожаре 1701 г. «Большой Успенский» К. работы мастера Григорьева весом 8 тыс. пудов (1655) перелить «вновь с пополнением, чтобы в нем в отделке было 10 тысяч пудов». Отлить новый К., получивший впоследствии название «Царь-колокол», поручили И. Моторину, числившемуся на службе в Московской канцелярии артиллерии и фортификации, и его сыну Михаилу. Однако в самый разгар работ, 19 авг. 1735 г., И. Моторин умер, и окончание работы было возложено на его сына. В том же году К. был отлит, но во время пожара 1737 г. сбежавшийся народ, боясь, что гигант расплавится, стал заливать его водой. Раскаленный металл треснул, и от К. отвалился кусок. Лишь в 1836 г. Царь-колокол был поднят из ямы и установлен на гранитном пьедестале. Вероятно, он является самым тяжелым из всех К., отливавшихся когда-либо в мире.

В 80–90-х гг. XVII в. К. отливал московский мастер Михаил Ладугин (Лодыгин). В 1685 г. он изготовил К. для ц. свт. Николая в Хамовниках, в 1688 г. — по одному в Вознесенский и Новодевичий мон-ри, в 1689 г. — в ц. прп. Сергия Радонежского в Ст. Серебряниках (Крапив-





Колокол.  
1690 г.

Мастер Михаил Ладыгин  
(ГМЗК)

никах). В ГМЗК хранится его К. 1690 г. из ц. вмц. Параскевы Пятницы в Охотном ряду, еще один находится в С.-Петербурге в Военно-историческом музее артиллерии, инженерных войск и войск связи.

Мн. российские К. были утрачены во время войны со шведами: в 1700 г., после неудачи рус. войск под Нарвой, царь Петр I приказал изъять  $\frac{1}{4}$  всех российских К. и использовать их металл для отливки орудий. Судя по тому, что только из части полученного металла было отлито 100 больших пушек и 143 полевые пушки, 42 мортиры и 13 гаубиц, тогда были уничтожены сотни К.

В сер. XVIII в. колокольные заводы, располагавшиеся в Пушкарской слободе, перевели за Сухареву башню на Балкан (в наст. время Б. и М. Балканские переулки). В этом районе Москвы были построены заводы Слизова, Тюленева, Струговщикова, Пирогова, Астраханцевых, Можжухина, Самгиных, Финляндских, к-рые восполняли недостаток в К., возникший в 1-й пол. XVIII в.

Из К., отлитых на заводе купца Данилы Тюленева, известны 4: для ц. Николая Явленного на Арбате (ок. 212 пудов, 1751), для *московского во имя прп. Алексия, человека Божия, жен. мон-ря* (111 пудов, 1752), для ц. Воскресения Христова, что в Гончарах (дата и вес неизв.), для ц. свт. Николая в Епифани (262 пуда, 1758).

К. завода московского купца С. Г. Можжухина отличались высоким качеством звучания и декоративным оформлением, выполненным с хорошим вкусом. В 1757 г. Можжухин выполнил большой заказ Адмиралтейской коллегии по изготовлению 10 К. для Морского Николаевского

Богоявленского собора в С.-Петербурге, которые по приказанию имп. Елизаветы Петровны были перевезены в Царское Село к Знаменской ц., а для Морского собора в 1758 г. были отлиты 12 К. В церквах Москвы и Подмосковья сохранилось 8 К. Можжухина: в Покровском соборе на Рву (160 пудов, 1766), «часовой» в Спасской башне Московского Кремля (21 пуд, 1769), в ц. Ризположения на Донской ул. (164 пуда, 1771), в *Давидовой в честь Вознесения Господня муж. пустыни* (1774), в ц. Вознесения Господня у Никитских ворот («Большое Вознесение»; 1776), 2 на колокольне «Иван Великий» («Лебедь» и «Медведь», 1775) и в ц. Воскресения Христова в Кадашах (1787).

В 60–70-х гг. XVIII в. содержанием небольшого завода в приходе ц. Всемилоственного Спаса, что в Спасской, был Д. Н. Пирогов (1726–1778). Два К. его работы (111 и ок. 32 пудов, 1765) сохранились в Псково-Печерском мон-ре.

К. завода московского купца 1-й гильдии А. П. Струговщикова находились в Москве в церквах «Большое Вознесение» (280 пудов, 1780), свт. Алексия, митр. Московского, в Рогожской слободе (300 пудов, 1784) и в Даниловом мон-ре (314 пудов, 1803). Изделия завода Струговщикова были также в селах Быково (63 пуда, 1772) и Горицы (67 пудов, 1784) Тверского наместничества, в Успенской ц. на Сенной пл. в С.-Петербурге (1780), в Саввиновом Сторожевском мон-ре (41 пуд, 1792). В 1780 г. мастером Михаилом Крючковым на заводе Струговщикова были перелиты 2 К. из Троице-Сергиевой лавры.

В 90-х гг. XVIII в. у Струговщикова, а после его смерти (1793/94) — у его матери П. И. Струговщиковой был временный завод в Херсоне, где был перелит из артиллерийских орудий, взятых в 1788 г. казаками в захваченной ими тур. крепости на о-ве Березань, набор из 9 войсковых К. Наибольший из них весил 440 пудов, наименьший — 21 фунт. В 1795 г. К. были привезены в Екатеринодар. В 1809 г. завод Струговщикова был приобретен Н. А. Самгиным.

На-московском заводе казанского купца М. Е. Астраханцева (1779–1830) в 1796 г. были отлиты два 100-пудовых К. для московской ц. Николая Чудотворца в Хлынове, в 1797 г. перелит 200-пудовый К. «Немчин» с колокольни «Иван Великий» (уничтожен в 1929). В 1802 г. в Твери Астрахан-

цев отлил 500-пудовый К. для *Жёлткова в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, в 1808 г. в Осташкове — благовестник весом 538 пудов для Троицкого собора. В 2012 г. И. В. Коновалов обнаружил на звоннице Троицкой ц. подмосковной усадьбы Б. Вязёмы К., отлитый на заводе Астраханцева. Во 2-м десятилетии XIX в. владелицей завода стала его жена А. П. Астраханцева. Только за 1814 г. на ее предприятии было отлито К. общим весом 1500 пудов. После смерти мужа Астраханцева вышла замуж за майора И. Ф. Зенковича, поэтому место производства стало обозначаться на К. как завод «майорши А. П. Зенкович» или просто «М. Зенкович»; такие К. сохранились в церквах «Большое Вознесение» в Москве и прп. Онуфрия Великого в Анапе, а также в собрании московского Церковного колокольного музея при Об-ве церковных звонарей. Последние данные о существовании завода Зенкович относятся к 1856 г.

В 1783 г. в Москве колокололитейный завод был основан купцом 1-й гильдии Н. А. Самгиным (1750–1838). Деятельность предприятия в XVIII в. по документам не прослеживается. В 1816 г. попечением архим. *Филарета (Дроздова)*; вполс. митрополит Московский и Коломенский) на заводе был перелит большой К. из Новоспасского монастыря (827 пудов, мастер Г. Е. Астраханцев — брат М. Е. Астраханцева), в 1826 г. отлит К. для Пафнутиева Боровского мон-ря (315 пудов, мастер А. Воробьёв). В 1831 г. А. Воробьёв изготовил 2 К. (261 и 125 пудов) для Саввинова Сторожевского мон-ря. На заводе Самгина отливали не только отдельные К., но и целые наборы. В 1827 г. по заказу настоятеля *Юрьева новгородского муж. мон-ря* архим. *Фотия (Спасского)* для обители были отлиты 16 К. разного веса (от 22 фунтов до 532 пудов). Большинство К. по желанию заказчика получили имена в честь имевших отношение к мон-рю лиц: «Великий князь Ярослав», «Великий князь Всеволод», «Святой Феоктист, архиепископ» и др. В 1828 г. на заводе был изготовлен набор из 6 К. для Оптиной пуст., самый большой из к-рых весил 100 пудов.

В 1838 г. предприятие перешло к младшему сыну Н. А. Самгина Д. Н. Самгину (1797–1872), вполс. купцу 1-й гильдии, потомственному





почетному гражданину Москвы. На предприятии продолжали отливать К. разного веса для храмов и мон-рей Москвы и др. городов Российской империи. В 1847 г. был отлит К. (50 пудов) для ц. прор. Илии в с. Ильинском, в 1857 г. — 3 К. для московской ц. бессребреников Космы и Дамиана в Шубине, больший из к-рых весил 205 пудов. Особым событием стало изготовление в 1869 г. 770-пудового К. для *ростовского Спасо-Иаковлевского Димитриева муж. мон-ря*. Новый благовестник стал одним из самых больших К. не только Ростова, но и всего уезда.

В 1872–1893 гг. заводом владел и управлял сын Д. Н. Самгина А. Д. Самгин, купец 1-й гильдии и потомственный почетный гражданин Москвы. В 1872 г. для московской ц. св. Иоанна Воина на Якиманке был отлит большой благовестник К. (303 пуда), в 1874 г. — благовестник для ц. Вознесения Господня («Малое Вознесение») на Б. Никитской ул. в Москве (206 пудов, мастер А. Ф. Воробьев). Много К. изготавливали на заводе и для Австрии, Германии, Турции, Палестины, стран Америки и Африки. В 1886 г. был отлит 360-пудовый благовестник для Иерусалима, являющийся самым большим К. на Св. земле (находится на колокольне храма Гроба Господня). Сохранился 153-пудовый К. завода Самгина в храме Рождества Христова в Вифлееме. Наиболее крупные К. отливали для храмов и монастырей России, напр. 700-пудовый К. для Давидовой Вознесенской пуст. (1892).

В 1893 г., после смерти А. Д. Самгина, его сыновья Дмитрий и Владимир организовали «Товарищество на паях колоколотейный завод братьев Самгиных», в рекламных проспектах к-рого перечислено неск. сот городов и сел, получивших их продукцию, причем К. менее 200 пудов там не указывались. В 1896 г. был отлит благовестник весом 1150 пудов для *киевского Ионинского во имя Св. Троицы мон-ря*, в то время самый большой К. на Украине. В 1900 г. был перелит 300-пудовый благовестник для *Богоявления собора в Елохове* в Москве и изготовлены мн. др.

Самгины постоянно участвовали во Всероссийских выставках и получали самые благоприятные отзывы за мелодичность звона и внешнее оформление К. Завод имел большое количество наград: почетный отзыв



Колокол. Кон. XIX в.  
Завод братьев Самгиных  
(филиал ГИМ «Покровский собор»)

Лондонской всемирной выставки (1862), серебряную медаль Всероссийской мануфактурной выставки в Москве (1865), дипломы Парижской и Марсельской академий, серебряную медаль от Неаполитанского об-ва, золотую — от Парижской национальной академии, бронзовую — за участие в Чикагской всемирной выставке (1893) и мн. др. На Всероссийской промышленной и художественной выставке в 1896 г. в Н. Новгороде завод братьев Самгиных получил право изображать гос. герб на своих вывесках и изделиях.

В сер. XVIII в. завод династии московских литейщиков Моториных перешел к купцу 1-й гильдии К. М. Слизову. В 1774 г. его предприятие располагалось в приходе ц. Спаса Преображения, в районе совр. Б. Спасской ул. и 1-го Коптельского пер. На заводе Слизова были отлиты К. для московских церквей Успения Пресв. Богородицы на Могильцах (1750), Живоначальной Троицы в Стрелецкой слободе (1751), Воскресения Христова за Пречистенскими воротами (1754), «Большое Вознесение» (1758), прп. Симеона Столпника на Поварской (1760), для московских мон-рей в честь Покрова Пресв. Богородицы (1747), Никитского (1748), Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы (1753), во имя св. Иоанна Предтечи (1754, 1755 и 1763), кремлевского Вознесенского (1766). Слизов отливал К. и для храмов и мон-рей др. городов России: в 1754 г. — неск. К. для Киево-Печерской лавры и для *Мещовского во имя вмч. Георгия муж. мон-ря*, в 1757 г. — для собора *Санкт-Петербургского Смольного в честь Воскресения Христова мон-ря*, в 1762 г. — для придворной ц. Рождества Пресв.

Богородицы на Невском проспекте в С.-Петербурге (предшественницы Казанского собора). Самой большой работой мастера стал К. 1760 г. весом 3551 пуд для кремлевской Успенской звонницы, к-рый разбился в 1812 г. в результате взрыва колокольни отступавшими французами.

В кон. XVIII в. колоколотейный завод Слизова приобрел Н. С. Калинин, к-рый держал предприятие до 1813 г. В этот период на заводе были изготовлены: 2 зазвонных К. (9 и 7 пудов) — для новгородской Софийской звонницы (1783), 300-пудовый благовестник — для московской ц. Николая Чудотворца в Хамовниках (1784, мастер Яков Завьялов), К. весом 243 пуда — для ц. Пресв. Богородицы «Неопалимая Купина» в Нов. Конюшенной слободе (1789), 62-пудовый К. — для ц. свт. Григория Неокесарийского в Дербицах (1791).

В 1813 г. завод Калинина вместе с работавшими там литейщиками перешел к купцу 2-й гильдии М. Г. Богданову. Для московского *Андроникова в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. монастыря* здесь в 1815 г. был изготовлен большой К. (перелит из старого, вес — 915 пудов, мастер Завьялов), в 1820 г. — еще один К. (мастер Василий Каталымов). В 1818 г. на предприятии Богданова был отлит К. для Покровского собора с. Кимры Корчевского у. Тверской губ. (155 пудов), а в 1822 г. — благовестник для *малоярославецкого Черноостровского во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-ря* (54 пуда) и К. для ц. Рождества в с. Абрамове Корчевского у. Тверской губ. (мастер Каталымов), в 1832 г. — К. для ц. Вознесения Господня в с. Кимры (252 пуда). Сохранились 4 К., отлитые на заводе Богданова: один — в московской ц. Покрова Пресв. Богородицы на Лыщиковой горе; два 100-пудовых («Алексеевский» и «Анастасьевский») — в Мариинском театре в С.-Петербурге, изготовленные в 1824 г. по заказу гр. А. А. Аракчеева для Андреевского собора в его усадьбе Грузино (не сохр.; ныне Чудовский р-н Новгородской обл.), и 4000-пудовый «Большой Успенский» К. в Московском Кремле (1819), к-рый был отлит старейшим из мастеров завода Завьяловым совместно с пушечным мастером 14-го класса С.-Петербургского арсенала Русиновым. За выполнение последнего заказа Богданов получил золотую медаль на Аннинской ленте.



После смерти Богданова заводом управляла его вдова совместно с сыном Павлом. Затем завод наследовала вдова П. М. Богданова, к-рая, не имея сыновей, в 1859 г. передала его управление мужу своей дочери купцу 1-й гильдии потомственному почетному гражданину Н. Д. Финляндскому. На Всероссийских выставках 1873 и в 1882 гг. завод Финляндского получал право изображать гос. герб на вывесках и изделиях. В 1874 г. за отливку К. для Прибалтийского края Финляндский был удостоен большой золотой медали на Владимирской ленте.

В 1877–1879 гг. на заводе были отлиты 14 К. для московского *Христа Спасителя храма*. За выполнение этого заказа Финляндский был удостоен креста св. Станислава без мечей и большой золотой медали. К. для храма отлил мастер Ксенофонт Верёвкин, к-рый в 1876 г. изготовил праздничный благовестник весом 316 пудов для Покровского собора на Рву в Москве, в 1878 г. — К. весом 1230 пудов для *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*, в 1890 г. перелил благовестник из Данилова мон-ря, увеличив его вес с 314 до 722 пудов. Сын К. Верёвкина Иван в 1901 г. открыл собственное колокольное производство в Рязани.

С 1893 г. заводом управлял П. Н. Финляндский, при котором завод стал одним из крупнейших колоколотейных предприятий России. По желанию заказчиков на К. отливали изображения святых, иконы и надписи. В каждом случае давалось обязательство отлить К. не только чисто, с красивым орнаментом, но и с голосом, соответствовавшим его весу, а также с гарантией длительного использования при правильном обращении.

По заказу имп. Николая II для вечного поминовения воинов, павших в русско-тур. войне 1877–1878 гг., на заводе Финляндского были отлиты 12 К. для храма-памятника Рождества Христова на Шипке в Болгарии, для чего с Московского окружного артиллерийского склада было отпущено 2500 пудов стреляных латунных гильз.

На заводе Финляндского изготовили К. для неск. сот городов, сел и деревень России, отправляли их и за границу. В 1896 г. на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Н. Новгороде завод Фин-

ляндского в 3-й раз был удостоен права изображать гос. герб на своих изделиях.

Основателем еще одного крупнейшего колоколотейного завода России считается ярославский купец Г. Ф. Оловянишников (род. в 1733). Самый ранний известный К. этого предприятия был отлит для ростовского Спасо-Иаковлевского монастыря в 1766 г. (163 пуда). В 70-х гг. XVIII в. владельцем завода являлся П. Г. Оловянишников (1755–1830). В 1795 г. совместно с купеческим сыном И. Г. Чарышниковым они как партнеры создали предприятие по изготовлению К. В 1814 г. на заводе было отлито К. общим весом 6723 пуда. Наследовавший в 1830 г. это литейное предприятие И. П. Оловянишников (1783–1859) продолжал коммерческие отношения с Чарышниковыми: в надписях на К., находящихся в *Борисоглебском на Устье муж. мон-ре* (21 пуд 4 фунта) и в московском Даниловом мон-ре (25 пудов 18 фунтов), Оловянишников называется «содержателем» завода, а С. Д. Чарышников — «заводчиком и мастером». Такая надпись была и на К. весом 1049 пудов 10 фунтов, отлитом в 1844 г. для соборной колокольни г. Мурома.

Следующий владелец колокольного предприятия, П. И. Оловянишников (1822–1881), расширил и усовершенствовал производство и разорвал партнерские отношения с Чарышниковым. Завод Оловянишниковых был возобновлен в 1868 г., и с этого времени стал одним из крупнейших производителей К. в России, поставлявших свои изделия и за рубеж. В 1877 г. были отлиты 11 К. для Болгарии (в Тырново, Свиштов и Бялу) в память ее освобождения от османского ига. Пять К. были даром Оловянишникова, 2 отлиты по подписке, остальные — по заказу. Оловянишниковы также поставляли К. в Грецию, Австрию, К-поль, Иерусалим.

В 1913 г. Товарищество «П. И. Оловянишникова сыновья» (учреждено в 1868) изготовило колокольный набор для с.-петербургского храма, освященного в честь 300-летия Дома Романовых. Каждый из них был посвящен кому-то из членов царской династии. На одной стороне К. были вылиты барельефные портреты в картушах, на другой — герб Дома Романовых.

На Всероссийских выставках 1882 и 1896 гг. завод получал право изоб-

ражать гос. герб на своих вывесках и изделиях, был награжден на Всемирных выставках золотой медалью в Париже (1889), серебряными медалями — в Нов. Орлеане (1889) и Чикаго (1893).

После закрытия завода в Ярославле С. С. Чарышников в 1886 г. осно-



Колокол.  
Кон. XIX — нач. XX в.  
Завод

«П. И. Оловянишникова сыновья»  
(филиал ГИМ «Покровский собор»)

вал предприятие по изготовлению К. в г. Балахне Нижегородской губ. В 1891 г. были вылиты 300-пудовый благовестник для Н. Новгорода, 500-пудовый — для с. Вачи (Муромского у. Владимирской губ.) и 650-пудовый — для с. Копосова Балахнинского у. Нижегородской губ. С 1895 г. заводом владела и управляла вдова С. С. Чарышникова Евфросинья Дмитриевна совместно с сыновьями. Торговля К. производилась на заводе в Балахне, на епархиальном складе церковных товаров в Самаре, на Нижегородской ярмарке, в к-рой «Завод Е. Д. Чарышниковой с сыновьями» участвовал в 1907, 1908, 1912–1915 гг.

В сер. XVIII в. в г. Слободском Вятской губ. крупное колоколотейное производство было основано Н. К. Бакулевым. В нач. 50-х гг. XVIII в. изготовлением К. начали заниматься его сыновья. В 1754 и 1755 гг. А. Н. Бакулев вылил 2 К. (164 и 306 пудов) для слободского Спасо-Преображенского собора. С. Н. Бакулев отлил в 1758 г. К., выставленный на Всероссийской промышленной и художественной выставке в 1896 г. в Н. Новгороде и привлечший внимание членов МАО. И. Н. Бакулев в 80-х гг.



XVIII в. основал собственный литейный завод, где отливал К. весом от 100 до 200 пудов.

В 1804–1847 гг. заводом управлял сын И. Н. Бакулева Алексей. После его смерти предприятие перешло к его сыновьям, которые работали под фирменным названием «Братья Бакулевы в Слободском». В 1891–1909 гг. заводом управляла дочь одного из братьев Л. Н. Бакулева (по мужу Куршакова). Дочь др. брата, потомственная почетная гражданка А. К. Александрова (Бакулева), в 1878 г. организовала завод по изготовлению церковных К. в слободе Кукарке Яранского у. Вятской губ. (ныне г. Советск Кировской обл.). Регулярно участвуя в ярмарках, проводившихся в Н. Новгороде, до 1917 г. бакулевские заводы не только снабжали своими К. звонницы Вятского края, но и продавали их в Екатеринбург, Тифлис, города Вологодской губ. и даже на Афон.

В 1-й пол. XVIII в. отливал К. в г. Белозерске Новгородской губ. И. К. Сохарев. К. его работы звучали в Кирилловом Белозерском монастыре и в *Димитриевом Прилуцком в честь Всемилоственного Спаса мон-ре, Происхождения честных древ Креста Господня муж. мон-ре*, но сохранились только на Софийской колокольне в Вологде (1-й — 223 пуда, 2-й — без обозначения веса, 1739).

Производство К. существовало в Иркутске. В 1779 г. на колокольню местного Архангельского собора был водружен К. весом 263,5 пуда. В 1797 г. мастер А. Ф. Унжаков вылил благовестник для Крестовоздвиженской ц. (761 пуд), а в 1800 г. — для Владимирской ц. (560 пудов). В течение XVIII–XIX вв. работали в Иркутске и другие колокольные мастера.

С 1792 г. отливались К. на заводе Самофаловых в Воронеже гл. обр. для нужд Воронежской губ. В 1770 г. был основан колокольный завод Шишкиных в Елабуге. Его изделия дважды удостаивались выставочных наград: в 1890 г. в Казани, в 1907 г. — в г. Сарапуле Вятской губ. (ныне Удмуртия).

В XVIII в. работали неск. колокольных заводов в Чебоксарах. На них отливались большие и малые К. для этого и других городов Казанской губ. В 80-х гг. XIX в. на 14 чебоксарских церквях висели 122 К., из них только 5 были отлиты не в Чебоксарах.

Во 2-й пол. XVIII в. появились колоколотейные заводы в С.-Петербурге. В 1762–1775 гг. с.-петербургский купец П. Е. Евдокимов отлил 4 колокола для Соловецкого монастыря. Вес самого большого составлял 1100 пудов.

В 1845 г. организовали производство К. выходцы из Валдая И. М. и М. М. Стуколкины. Известны благовестник весом 428 пудов, отлитый И. М. Стуколкиным в 1845 г. для собора в Нов. Ладоге, и набор из 9 К. (самый большой из них весил 296 пудов) работы М. М. Стуколкина для гатчинского собора ап. Павла. На их заводе был отлит набор из 11 К. для Исаакиевского собора, среди которых был самый большой К. С.-Петербурга (весом 1860 пудов). Один К. Стуколкиных (58 пудов, 1847) находится в Марининском театре, один (235 пудов, 1850) — на звоннице Всехсвятского скита *Спасо-Преображенского Валаамского муж. монастыря*, один (100 пудов, 1864 г.) — в *Староладожском во имя свт. Николы Чудотворца муж. монастыре*. С 1870 по 1888 г. владела и управляла заводом А. П. Васильева (урожд. Стуколкина). В 1873 г. для Валаамского мон-ря был отлит 1000-пудовый К. св. ап. Андрея Первозванного (утилизирован в 1947), в следующем году — 4 К. для Аничкова дворца в С.-Петербурге. К. завода Васильевой весом ок. 50 пудов находится в базилике Рождества Христова в Вифлееме.

С 1888 по 1910 г. заводом владел В. М. Орлов. В 1895 г. для храма, построенного на п-ове Гангут (ныне Ханко, Финляндия) в память 900-летия Крещения Руси и в благодарность Господу за спасение имп. Александра III при крушении поезда около ст. Борки, был отлит набор из 7 К. На заводе Орлова был изготовлен К., подаренный имп. Александром III Франции. Сохранился К. (312 пудов, 1898) в соборе св. блгв. кн. Александра Невского в Таллине, еще один (1903) — в соборе вмч. Георгия Победоносца в Вифлееме.

В 1882 г. начал отливать К. завод, основанный А. С. Лавровым в Гатчине. В 1882–1892 гг. были выполнены 363 заказа на изготовление К., а в 1893–1901 гг. — 897. Самым известным творением завода стал набор К. для собора *Петропавловской крепости* в С.-Петербурге (1905). На рубеже XIX и XX вв. Товарищество Гатчинского медно- и сталелитейно-

го завода Лаврова занимало лидирующее положение по производству К. на северо-западе России. Изделия завода были отмечены золотой медалью Всероссийской выставки в Н. Новгороде в 1896 г., серебряными медалями на региональных выставках в Риге в 1880 и 1883 гг.

В кон. XVIII — нач. XIX в. в Киеве работал колокольный завод П. П. Романовского. В 1801 и 1824 гг. на нем были перелиты несколько К. Киево-Печерской лавры, в т. ч. «Зосима» (493 пуда) и полиелейный (342 пуда). В кон. XIX в. для городов Киевской губ. К. стали отливать на заводе М. И. Скопинского.

В нач. XIX в. в Казани работали 2 колокольных завода братьев Астраханцевых, литейные мастерские П. Н. Корюхова, Л. С. Рукавишников и др.

Во 2-й пол. XIX в. в Суздале колокольным предприятием владел помещик П. Т. Никуличев с сыновьями. Сохранилось 6 К. его завода.

В Костроме изготовлением К. занимались неск. предприятий, самым большим был «Привилегированный колоколотейный завод С. Н. Забенкина в Костроме», основанный в 1880 г. На нем отливали К. для храмов и мон-рей мн. регионов европ. части России — от Архангельской губ. до Кубани, от Витебской губ. до Пензенской. Изделия завода были удостоены медалей на выставках в Ярославле (1893), Нежине (1903) и С.-Петербурге (1904). Один из К. Забенкина находится на колокольне Богоявленского Елоховского собора в Москве.

Развитое колокольное производство в сер. XIX — 1-й трети XX в. существовало на Валдае. Владельцами крупных валдайских заводов были Усачёвы. На «Колоколотейном заводе братьев Н. и Я. Усачёвых» (работал до 1930) и на «Валдайском колокольно-литейном заводе А. В. Усачёва» (закрыт в 1918) отливали К. для разных регионов страны. Первое предприятие получило награды на выставках в России (1908, Ростов-на-Дону и Москва; 1909, Боровичи) и за рубежом (Карлсбад (Австрия), Марсель (Франция)).

В 1911 г. в с. Зимогорье Валдайского у. Новгородской губ. был основан «Валдайский колоколотейный завод Г. М. Андреева» (закрыт в кон. 20-х или нач. 30-х гг. XX в.). Возле звонницы новгородского Софийского собора стоит 625-пудовый





«Воскресный» К. работы валдайских мастеров Ф. Бибикина и А. Чистюнина. В 40-х гг. XIX в. они и их земляки, Иван и Матвей Людкины, в новгородском Юрьеве мон-ре отлили более 10 К. Самыми большими были «Неопалимая Купина» (2100 пудов) и «Крест» (1140 пудов). Всего же набор Юрьева мон-ря насчитывал 32 К., для исполнения звона требовалось 8 чел. В 1932 г. по решению Леноблисполкома все монастырские К. были сняты.

В XIX — нач. XX в. работали колоколотейные заводы в Ельце (Криворотовых и Ростовцевых), Ростове-на-Дону (Василенко), Орле (А. Воробьева), Н. Ломове (Приваловых), Невьянске (Демидовых и братьев Москвиных), Шадринске (Шишкиных). В Пермской губ. был известен Суксунский завод (Красноуфимский у., ныне Суксунский р-н Пермского края). В Подольской губ. работали 6 колоколотейных заводов, принадлежавших Л. Ф. Дейнеге, Г. В. Радзиховскому, братьям Скопинским, П. А. Фельнагелю, В. И. Зеленскому с сыновьями, Ю. А. Островскому.

Несколько заводов существовало в Самаре (В. Е. Буслаева, Н. И. Зуева, К. Ф. Привалова, Ф. С. Пугина). В ц. св. блгв. кн. Александра Невского на Александровском подворье в Иерусалиме находится К., отлитый на заводе купчихи П. Т. Мининой в г. Бузулук Самарской губ. (ныне в Оренбургской обл.). В Саратове колокольное производство держали Гудковы, Кеманевы, Ф. Котельников, О. И. Медведева и др.

В 1858 г. московским купцом 2-й гильдии И. И. Рыжовым был основан колоколотейный завод в с. Песочине Харьковского у. и губ. (ныне поселок Харьковского р-на и обл.). С 1864 г. предприятием управляла А. Т. Рыжова. В 1865 г. был отлит праздничный благовестник весом 1022,5 пуда (мастер М. А. Ольховиков) для Свято-Троицкого мон-ря в Белгороде. Последним владельцем завода был П. П. Рыжов. В 1890 г. на заводе Рыжова на пожертвования духовенства и прихожан Харьковской епархии в память чудесного спасения имп. Александра III с семьей на ст. Борки был изготовлен серебряный К. весом 17 пудов 55 фунтов, помещенный на 2-м ярусе колокольни Успенского собора в Харькове. После 1917 г. его металл пошел на изготовление монет достоинством 50 к. с изображением молото-

бойца и 1 р. с изображением 5-конечной звезды.

После Октябрьской революции 1917 г. в России К. подверглись массовому изъятию и утилизации. Декретом СНК «О свободе совести...», вступившим в силу 2 февр. 1918 г., провозглашалось, что все церковное имущество становилось народным достоянием, распоряжаться которым должны местные органы власти. В ответ РПЦ приняла определение «Об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания...», но остановить изъятие было уже невозможно. Согласно циркулярам «О порядке ликвидации предметов религиозного культа» и «О порядке ликвидации церковного имущества», разосланным в 1924–1926 гг. местным комиссиям по учету и реализации Госфондов, К. зачислялись в Госфонд с последующей их реализацией. В то же время проводилась кампания по прекращению колокольного звона. Роковым для российских К. стал 1927 год, когда состоялся XV съезд ВКП(б), провозгласивший курс на индустриализацию страны. Результатом проведенной советским правительством «колокольной кампании» стало уничтожение сотен тысяч К., отливавшихся в России на протяжении нескольких веков.

Социально-политические изменения, происходившие в нашей стране во 2-й пол. 80-х — нач. 90-х гг. XX в., открыли путь для повсеместного возрождения колокольного звона. Потребовалась организация производства по изготовлению К. для вновь открывавшихся правосл. храмов.

В 1989 г. близ Воронежа был основан колоколотейный завод В. Н. Анисимова. Изготовленные на нем К. звонят в церквях и мон-рях России, Польши, Черногории, Сербии, Македонии, Греции, Канады, Японии. В 2007 г. на заводе изготовили копии К. московского Данилова мон-ря, вывезенных в 1930 г. в Гарвардский ун-т в США, после чего состоялся обмен старых К. на новые, и исторические оригиналы были возвращены в Москву.

С 1989 г. К. изготавливаются на заводе ООО «Колокола Литэк» в Москве, к-рый сочетает традиц. принципы заливки с использованием новейших технологий. Завод выполняет заказы не только на литье К. разных размеров и наборов К. широкого диапазона звучания с ико-

нами, орнаментами и надписями, но и на восстановление К. по фрагментам.

В 1991 г. в г. Каменск-Уральский Свердловской обл. было основано ЗАО «Пятков и К<sup>о</sup>». Первыми известными работами уральских литейщиков были К. для собора По-



Колокол.

1991 г. Литейный цех ВНИИИИМ им. акад. А. А. Бочвара  
(филиал ГИМ «Покровский собор»)

крову на Рву и для Донского мон-ря в Москве, городские куранты для Ярославля, Вел. Новгорода и Мраморного дворца в С.-Петербурге. В 2014 г. для возрождаемой звонницы Свято-Троицкого собора Александро-Невской лавры на заводе был изготовлен 18-тонный К. «Александр Невский». Общее число храмов России, ближнего зарубежья, Сербии, Румынии, Болгарии, Греции и на Афоне и др., а также США, Канады, в к-рых звучат уральские К., превышает 1 тыс.

С 1991 г. в плавно-литейном цехе московского Всероссийского научно-исследовательского ин-та неорганических материалов им. акад. А. А. Бочвара были отлиты сотни К. для храмов Москвы, С.-Петербурга, Ярославля, Владимира, Суздаля, Малоярославца, а также Украины, Беларуси, Грузии, Сев. Кавказа, Молдавии, Сербии. Полные колокольные наборы этого предприятия находятся в московских церквях в мц. Варвары на Варварке, Св. Троицы в Воронцове, в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» на Ходынском поле, св. прав. Иоанна Кронштадтского, *Марфо-Мариинской московской жен. обители*, домово-й церкви в Покровском-Глебо-ве; в арм. ц. в мц. Екатерины в С.-Петербурге.





В 1992 г. в г. Тутаеве Ярославской обл. начала работать мастерская братьев Шуваловых, позже взявшая название «Италмас», в к-рой по старинной технологии изготавливают К. и полные наборы К. любого веса (в пределах от 1 до 700 пудов), различные по звучанию. В авг. 1999 г. в Ярославле в ЯИМЗ (бывш. Спасо-Преображенский мон-рь) во время Международного фестиваля хоровой и колокольной музыки «Преображение» под рук. Н. А. Шувалова на глазах собравшихся была произведена отливка К. весом 10 пудов, посвященная 2000-летию христианства. Тутаевские К. звонят во мн. приходских и соборных храмах Москвы, С.-Петербурга, Владимира, Костромы, Суздаля, Брянска, Сочи, Краснодарского края, Украины, Казахстана и др.

В мае 1997 г. начал работать колоколотейный участок московского завода ЗИЛ, созданный совместно Об-вом древнерусской музыкальной культуры и заводскими литейщиками. Среди более чем 2500 К., отлитых на АМО ЗИЛ, — 14 К. московского храма Христа Спасителя, в т. ч. «Торжественный» (30 тонн), «Праздничный» (16 тонн), «Полиелейный» (9 тонн), «Будничный» (5 тонн). В сент. 2002 г. были отлиты 2 К. для Троице-Сергиевой лавры взамен утраченных обителю в 30-х гг. XX в. — «Первенец» (27 тонн) и «Благовестник» (35,5 тонны).

В сент. 2003 г. на Балтийском судостроительном заводе в С.-Петербурге был изготовлен самый тяжелый К. из ныне действующих в России (72 тонны) для колокольни Троице-Сергиевой лавры взамен утраченного в 1930 г. «Царя», отлитого в XVIII в. На специальном автопоезде этот К. был транспортирован в Сергиев Посад и впервые зазвонил 30 мая 2004 г., на праздник Св. Троицы.

На территории России и ряда стран ближнего зарубежья действуют более 10 больших и малых колоколотейных заводов, звон К., отлитых на этих предприятиях, звучит не только в нашей стране, но и в различных регионах мира.

См. также статьи *Благовест, Звон, Звонарь, Кампан, Кандия*.

Лит.: *Viringuccio V.* De la pirotechnia libri X. Venetia, 1540. N. Y., 1990; *Классовский В. И.* Помпья и открытые в ней древности. СПб., 1856; *Казанский П. С.* О призыве к богослужению в Восточной Церкви // Тр. I Археол. съезда в Москве 1869 г. М., 1871. Т. 1. С. 300–318;

*Blavignac J.-D.* La cloche: Études sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âges. Gen., 1877; *Gaidoz H.* Les roues à clochettes // RA. 3 ser. 1888. T. 12. Juillet — Dec. P. 116–118; *Rossi J. B.* Cloche, avec inscription dédicatoire du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle, trouvée à Canino // Revue de l'art chrétien. P., 1890. Vol. 40. P. 1–19; *Эйзен И.* Колокол: Ист. обзор по поводу его 1500-летия // Нива: Лит. прил. 1894. № 8. Стб. 717–734; № 9. Стб. 113–127; № 10. Стб. 334–346; Колокольнолитейный завод П. Н. Филяндского в Москве: [Рекламный проспект]. М., 1896; *Мартинов А. А.* Московские колокола // РА. 1896. Кн. 1. № 1. С. 100–108; № 2. С. 274–278; № 3. С. 393–400; № 4. С. 555–561; *Оловягинищников Н. И.* История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912; 2010<sup>3</sup>; *Walters H. B.* Church Bells of England. L., 1912; *Baudot J.* Les cloches: Étude historique, liturgique et symbolique. P., 1913; *Coleman S. N.* Bells: Their History, Legends, Making and Uses. Chicago, 1928; *Wiesner J.* Aus der Frühzeit der Glocke // ARW. 1941. Bd. 37. S. 46–51; *Mahrenholz C.* Glockenkunde. Kassel, 1948; *Price P.* Campanologie: Europe, 1945–47. Ann Arbor, 1948; *idem.* Bells and Man. Oxf., 1983; *idem.* Bell (I): 1–5 // NGDMM. 2001. Vol. 3. P. 168–180; *Morris E.* Bells of All Nations. L., 1951; *Smits van Waesberghe J., ed.* Cymbala: Bells in the Middle Ages. R., 1951; *idem.* Musikerziehung: Lehre und Theorie der Musik im Mittelalter. Lpz., 1969. (Musikgeschichte in Bildern; Bd 3. Lfg. 3); *Ellerhorst W.* Handbuch der Glockenkunde / Hrsg. G. Klaus. Weingarten, 1957; *Deutscher Glockenatlas.* Münch., 1959–1985. 4 Bde; *Schilling F.-P.* Das russische Glockengeläut // Musik und Kirche. 1961. Bd. 31. S. 107–115; *Theophilus.* De diversis artibus = The Various Arts / Transl. C. R. Dodwell. L., 1961. Oxf., 1986; *Рубцов Н. Н.* История литейного производства в СССР. М., 1962<sup>2</sup>. Ч. 1; *Westcott W.* Bells and Their Music. N. Y., 1970; *Lehr A.* Van paardebel tot speelklok: De geschiedenis van de klokgietkunst in de Lage Landen. Zaltbommel, 1971, 1981<sup>2</sup>; *idem.* A Statistical Investigation of Historical Swinging Bells in West Europe // Acustica. Stuttg., 1991. Vol. 74. N 2. P. 97–108; *idem.* Campanologie: Een leerboek over klokken en beiaarden. Mechelen, 1997; *Arro E.* Die altrussische Glockenmusik: Eine musikslavistische Untersuchung // Beiträge zur Musikgeschichte Osteuropas / Hrsg. E. Arro. Wiesbaden, 1977. S. 77–159; *La Rue H.* The Problem of the Cymbala // Galpin Society J. Oxf., 1982. Vol. 35. P. 86–99; *Schilling M.* Glocken und Glockenspiele. Gütersloh, 1982; *Tong K.-W.* Shang Musical Instruments // Asian Music / Society for Asian Music. [N. Y.], 1983. Vol. 14. N 1. P. 17–182; 1984. Vol. 15. N 2. P. 102–184 (Idem: Diss. Middletown (Conn.), 1983); *Хуан Сянэн.* Концертный зал под землей, созданный 2400 лет назад // Культуры: Диалог народов мира. М.; П., 1984. № 4. С. 59–64; *Acoustics of Bells / Ed. T. D. Rossing.* N. Y., 1984; Колокола XVI–XVII вв. в собрании Кирилло-Белозерского ист.-архит. Худож. музея-заповедника: [Буклет] / Отв. ред.: Г. О. Иванова. Вологда, 1986; *Glocken in Geschichte und Gegenwart: Beitr. zur Glockenkunde / Bearb. K. Kramer.* Karlsruhe, 1986–1997. 2 Bde; *Kramer K.* Die Glocke und ihr Geläute: Geschichte, Technologie und Klangbild vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Münch., 1990<sup>3</sup>; *Leib W.* Von Glocken, Klängen und Tonsystemen / Hrsg. A. Leob-Lang. Fr./M., 1991; *Пухначев Ю. В.* Колокол // Наше наследие. М., 1991. Вып. 5(23). С. 5–20; *он же.* Загадки звучащего металла: Физика, технология и история колокола. М., 2011<sup>2</sup>; *Еси-*

*пова М. В.* Колокола Вост. Азии — их функции и семантика // Колокола: История и современность, 1990. М., 1993. С. 236–270; *Кавельмахер В. В.* Большие благовестники Москвы XVI — 1-й пол. XVII в. // Там же. С. 75–118; *Falkenhausen L., von.* Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China. Berkeley, 1993; *Никаноров А. Б.* Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского мон-ря. СПб., 2000; *Joudrier A.* Les cloches médiévales avant 1200: Origines et usages des cloches en occident. P., 2003; *Спирина Л. М.* Колокола Троице-Сергиевой лавры: История и современность. М., 2006; *Костина И. Д.* Колокола Московского Кремля. М., 2007; Колокол // Музыкальные инструменты: Энцикл. М., 2008. С. 283–290; *Глушецкий А. А.* Колокольное дело в России во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. М., 2010; *Бондаренко А. Ф.* История колоколов России XI–XVII вв. М., 2012; *она же.* Из истории колоколов России: Избр. тр. по отечественной campanологии. М., 2014; *Вильямс Э.* Колокола России: История и технология. М., 2012; *Москвичева Ю.* Московский колоколотейный завод Астраханцева — Зенкович // <http://www.zvon.ru/article3.view2.page4.part31.html> [Электр. ресурс].

А. Ф. Бондаренко

**КОЛОКОЛЬНЫЕ ЗВОНЫ** — см. Звон.

**КОЛОКОЛЬНЯ** [итал. campanile; нем. der Glockenturm; англ. bell tower, belfry; франц. clocher, clocher-tour, beffroi; пол. dzwonnica], отдельно стоящее или связанное с храмом строение башенного типа для размещения колоколов. Следует различать собственно К. и звонницу (англ. bell cot, bell gable; франц. clocher-mur; польск. dzwonnica parawanowa) — аналогичное по функции стенообразное сооружение. В рус. церковном зодчестве сложился уникальный тип строения «иже под колоколы» или «под звоном», представляющий собой храм, расположенный непосредственно под К. (или звонницей).

Типологические различия в устройстве К. (и звонниц) в Европе и в России были predeterminedены способами звона. Выделяют 3 способа раскачивают колокол так, чтобы язык ударял по его краю; считается самым древним, традиционно распространен в Европе и Америке. Второй: по колоколу ударяют молотком, при этом сам колокол остается неподвижным; возник достаточно рано, получил распространение в Китае и странах Юго-Вост. Азии, в Европе начал применяться сравнительно поздно в связи с появлением курантов. Третий: колокол жестко зафиксирован, раскачивается только язык; получил распро-





странение преимущественно в России ок. XVII в.; звон «в языки» изначально применялся для малых и средних колоколов, большие колокола предпочитали раскачивать.

В средневек. Европе раскачивающиеся колокола вешали на железную подвижную ось, концы к-рой были закреплены в стене или стропилах (beffroi), предохранявших каменную кладку К. от вибрации. Ось соединяли с колесом, от к-рого тянулась веревка. Звонарь, дергая снизу за веревку, приводил в действие систему, к-рая раскачивала колокол. Иногда колокола устанавливали так, чтобы они могли не только раскачиваться, но и вращаться. Габариты колокола при этом не всегда влияли на размер арок звона.

В Др. Руси конструкция для качания колоколов — очеп (оцеп, очап) — представляла собой металлическую жердь наподобие колодезного журавля, к-рая крепилась к железной поперечной балке (матице), вращающейся вокруг своей оси. На балке, соединенной со стеной, висел колокол. С одной стороны очепа была привязана веревка, с другой нередко — противовес. Очепные конструкции сохранились в звоннице Псково-Печерского мон-ря. На большинстве древнерус. К., в т. ч. на церкви-колокольне прп. Иоанна Лествичника («Иван Великий») в Московском Кремле, изначально находились очепные колокола. Как правило, колокола устанавливали непосредственно в арках звона, арки делали достаточно широкими и глубокими с учетом размаха колокола. Требовалось множество людей, чтобы привести в действие очеп крупных колоколов. Так, напр., колокол-благовестник «Лебедь» (отлит по указу царя Бориса Годунова для Успенского собора Московского Кремля; вес — 3233 пуда), установленный на низкой деревянной звоннице посреди Соборной площади, раскачивали обычно 30–50 чел. В большинстве древнерус. звонниц и К. доступ к колоколам не предполагался, т. к. звонили преимущественно с земли.

Сложные механические конструкции часовых курантов с шестеренками, муз. валами (барабанами) и системой молоточков требовали наличия просторного изолированного помещения внутри К., звонницы или башни. Так, помещения для часового механизма в башне Сан-Марко в Венеции (1496–1506; архитекторы



*Церковь Сан-Аполлинаре-Нуово (VI в.) и колокольня (IX–X вв.) в Равенне*

М. Кодусси и П. Ломбардо) расположены в неск. ярусов. На фасаде размещен циферблат, выше — балкон с появляющимися во время боя часов фигурами Мадонны с Младенцем и волхвов, над ними — крылатый лев; на крыше установлен огромный колокол, по к-рому ударяют фигуры юноши и старца — символы времени.

Характерным примером К. с фиксированными колоколами со звоном «в языки» является соборная звонница в Ростове (80-е гг. XVII в.), единственная в России, где в целости сохранился уникальный колокольный подбор. Колокола подвешены к балке, закрепленной в столбах верхнего яруса звона. В рус. К. XVII–XIX вв. колокола подвешивались не только в арках звона, но и под сводами на перекрещенных балках. Доступ к колоколам осуществлялся по внутрискатным каменным или открытым деревянным и металлическим лестницам.

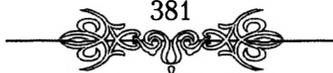
В христианстве практика созыва прихожан на богослужение колокольным звоном появилась не ранее V в. По преданию, у ее истоков стоял свт. Павлин Милостивый, еп. Ноланский. Вероятно, колокола помещались на небольших деревянных звонницах простейшего устройства. Появлению высоких колокольных башен предположительно предшествовало возведение невысоких каменных звонниц на стенах христ. базилик. Наиболее ранними примерами высоких многоярусных К. считаются башни при базиликах VI в. Сант-Аполлинаре ин Класе и Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне. Их башни

относятся к IX–X вв. и первоначально использовались как дозорные. Обе К. цилиндрические, стоят отдельно от храмов, имеют сходное архитектурное решение. Гладкие стены прорезаны арочными окнами: одинарными в нижних ярусах, двойными — в средних и тройными — в верхних. Равеннские кампанилы повлияли на формирование типа итал. К.

В романский период в Италии строили высокие, как правило отдельно стоящие, К. Чаще они были квадратными в плане. Большинство имели гладкие стены без деления на ярусы, с арочными окнами вверху и плоскими, иногда шатровыми крышами (К. собора Сан-Дзено-Маджоре в Вероне, XI–XII вв.; храма Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло, XII в.). Нек-рые были расчленены на неск. ярусов с учащающимися кверху аркадами (К. аббатства в Помпозе, XI в., ц. Сан-Джорджо в Велатро, XI в.). Всемирную известность получила К. в Пизе (1173–1360), т. н. падающая башня. Ее цилиндрический объем имеет 8 ярусов, украшенных аркадами на колонках, придающих башне изящную ажурность. Верхний, более узкий ярус прорезан арками звонов. Иногда К. непосредственно примыкали к собору (базилика Сант-Амброджо в Милане (XI–XII вв.) имеет 2 К. у зап. фасада; в базилике Сант-Аббондио в Комо (XI в.) 2 К. фланкируют алтарную часть).

В готическую эпоху итал. К. мало изменились. Предпочтительными оставались К. квадратные в плане, разделенные на ярусы, с плоскими крышами. Наиболее выразительны колокольня собора в Сиене (1220–1377) с горизонтальными зелено-белыми полосами кладки, учащающимися кверху аркадами и островерхой кровлей и колокольня Флорентийского собора (начата в 1334; архит. Джотто) с огромными стрельчатymi окнами верхнего этажа и богатой мраморной инкрустацией фасадов. Ренессансная К. Сан-Марко в Венеции (1514; воссоздана в 10-х гг. XX в.) развивает тип романских К.; отличается причудливым завершением в виде открытого фонаря с аркадой и шатровой крышей.

В Испании на архитектуру К. оказало сильное влияние распространение на территории страны ислама. Нередко в качестве К. после Реконквисты использовали бывш. мусульм. минареты, напр. квадратная





Колокольня Флорентийского собора.  
1298–1359 гг.

в мавританском стиле башня Ла-Хиральда у собора в Севилье (1184–1198; надстроена в 1568; архит. Э. Руис).

В средневек. Германии и Франции К. обычно строили вместе с собором. Высокие и часто островерхие они стали основой архитектурного образа средневек. храмов Сев. Европы. С каролингской эпохи развивался



Башня Ла-Хиральда в Севилье.  
1184–1198, 1568 гг.

тип многобашенных базилик с *вестверком* (букв. — западная постройка). Наиболее ранний образец — аббатство Сен-Рикье (709–799; не сохр.) с 4 цилиндрическими башнями (у вестверка и транспта) и 2 более крупными башнями над средокрестиями. В оттоновский период были построены ц. в Гернроде (961–991) с 2 цилиндрическими башнями у вестверка и базилика Санкт-Ми-

хаэль в Хильдесхайме (1010–1033) с 6 башнями (2 квадратных над средокрестиями и по 2 круглых с боков транспта и вестверка). Этот тип получил распространение в романскую эпоху в имп. 6-башенных соборах в Шпайере (1030–1103) с 4 квадратными боковыми башнями и 2 8-гранными над средокрестиями, в Вормсе (1171–1234) с цилиндрическими боковыми башнями, в Майнце (начало строительства в 975) и в аббатстве Мария Лаах (1093–1200).

Во Франции развивался тип 2-башенного зап. фасада. Впосл. он стал доминирующим в католич. традиции и даже повлиял (в XVIII в.) на Россию. Можно назвать такие храмы, как Сент-Трините в Кане (кон. XI — нач. XII в.), где 2 мощные квадратные в плане башни с плоской крышей расположены по бокам от западного портала, Нотр-Дам-ла-Гранд в Пуатье (1130–1145) с 2 небольшими круглыми башенками с шатровым верхом, фланкирующими фасад. Собор Сен-Пьер в Ангулеме (1101–1136) также имеет пышно декорированный 2-башенный фасад; кроме того, с севера к транспту базилики примыкает высокая многоярусная квадратная в плане К. Наряду с этим развивался тип многобашенных соборов (церковь аббатства Клуни III, 1080–1130; не сохр.). В островерхих шатровых завершениях 2 башен на зап. фасаде нормандской ц. Сент-Этьен в Кане (кон. XI — нач. XII в.) появляются готические черты.

Для готических соборов Франции характерно возведение 2 башен на зап. фасаде, иногда этот тип постройки дополняли башни над средокрестием и трансптами (колокола были не во всех башнях). Напр., собор в Лане (1155–1235) имеет 2 квадратные башни на западе, одну 8-гранную над средокрестием и по одной — с каждой стороны транспта (2 другие у транспта не были построены). Башни обычно были квадратными в основании, на к-ром нередко возвышалось 8-гранное шатровое завершение. Такие башни, благодаря пинаклям и табернаклям, имели сложный силуэт и ажурную поверхность (наиболее характерно для поздней готики). Арки звонов, небольшие в романский период, в готическую эпоху делали высокими и стрельчатыми по форме. Башни мн. соборов, таких как, напр., в Шартре (1134–1194), остались недостроенными из-за грандиозных размеров.

Для Франции типичны плоские кровли башен. Часто планировались шатры, но не были воплощены (Нотр-Дам-де-Пари (1163–1257), собор в Реймсе (1211–1311) и др.). Собор-крепость в Альби (1282–1390) с одной башней на западе уникален для Франции.

В Германии получили распространение островерхие шатровые завершения зап. башен (Элизабеткирхе в Марбурге (1235–1283), Мариенкирхе в Любеке (XIII–XIV вв.)). Собор в Страсбурге (начат в 1277) остался с одной асимметрично расположенной башней (1399–1419), 2-я недостроена. Хрестоматийный пример — Кёльнский собор (1248–XIX в.) с 2 гигантскими ажурными шатровыми башнями (самые высокие в Европе, 156 м). Церковь во Фрайбурге (1220–1260) имеет на зап. фасаде башню с резным шатровым завершением. К этому типу относится грандиозный позднеготический собор в Ульме (1377 г. — XIX в.).

В англ. готике также сочетались типы дву- и многобашенных соборов. Яркими примерами 1-го типа являются соборы в Линкольне (XII–XIV вв.) и Йорке (XIII–XV вв.), а также Вестминстерское аббатство в Лондоне (XIII–XVIII вв.).

Помимо башнеобразных К., типичных для крупных соборов, в приходских храмах средневековой Европы часто строили стенообразные звонницы с аркадами звонов в завершении западного фасада (*clocher-mur*), как, напр., в церквях Сент-Андре в Айоне (XI в.), в Преваншере (XII в.) и Плане (XIII в.).

В эпоху Ренессанса продолжал развиваться тип крупных соборов с 2 башнями. В этом процессе важную роль сыграл проект архит. Донато Браманте для собора св. Петра в Риме (1504), совместивший центрическое купольное здание и 2 высоких К. по сторонам от главного фасада. Позднее эту тему продолжил архит. Антонио да Сангалло Младший в проекте собора св. Петра (1539). В декоре многоярусных башен впервые был применен ордер, а квадратные ярусы нижней части сочетались с цилиндрическими верхней.

Для барокко был весьма показателен тип купольного храма с 2 К. на фасаде: Сант-Аньезе-ин-Агоне в Риме (1652–1677; архит. Ф. Борромини), базилика Суперга близ Турина (1717–1731; архит. Ф. Юварра) и др.; этот же тип использован ар-





хит. К. Реном в соборе св. Павла в Лондоне (1675–1710). Рен разработал для приходских храмов выразительный тип колоколен с причудливым многоярусным шпилем (церкви Сент-Мэри-ле-Боу (1670–1680); Сент-Брайд на Флиит-стрит (1671–1678, 1701–1703)). Существовали необычные архитектурные решения, как, напр., овальная ц. св. Карло Борромео (Карлскирхе) в Вене (1716–1725; архит. И. Б. Фишер фон



Фасад ц. Сант-Аньезе-ин-Агоне в Риме. 1652–1677 гг.  
Архит. Ф. Борромини

Эрлах) с 2 К. в виде колонн, наподобие колонны имп. Траяна в Риме.

Во Франции в период рококо и в эпоху неоклассицизма развивали стандартную 2-башенную схему: напр., так выполнен фасад ц. Сен-Сюльпис (1733–1777; архитекторы Дж. Н. Сервандони, Ж. Ф. Шальгрэн), где в каждом из 4 ярусов башен последовательно применены 4 ордера. В кон. XVIII — нач. XIX в. стали



Собор в честь Рождества св. Иоанна Предтечи Иоанно-Предтеченского мон-ря в Пскове. 40-е гг. XII в.

популярны оригинальные формы, напр. завершение К. в виде обелиска (церковь в Живри, 1771; архит. Э. М. Готе). В Англии архит. Дж. Нэш построил К. ц. Всех душ (1822–1824) в виде конуса, окруженного колоннадой.



Церковь в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в Троице-Сергиевой лавре. 1476–1477 гг.

На Руси от домонг. времени колоколонесящих сооружений не сохранилось. Представление о них можно составить по изображениям на некоторых иконах. Колокола размещали в простейших деревянных звонничках П- или Т-образной формы, которые располагались рядом с церковью или на ее крыше. Рус. храмовая архитектура формировалась под влиянием византийской, в к-рой тип башнеобразных К. не имел распространения. Колокола в Византии появились не ранее IX в.; принято считать, что их размещали в небольших стенообразных звонницах на фасадах храмов. Такая схема была применена в соборе Иоанно-Предтеченского мон-ря в Пскове (40-е гг. XII в.), где над зап. пряслом юж. фасада возвышалась небольшая

2-пролетная звонница, однако есть сомнения, что она была построена изначально. Аналогичная звонница собора Мирожского монастыря (1153) была надстроена в XV в.

Крупные, отдельно стоящие, колоколонесящие сооружения появились в Др. Руси не ранее XIV в. В XV — кон. XVII в. типологическое разви-

тие К. происходит по 3 направлениям: стенообразные (впосл. палатные) звонницы; церкви «под звоном» в виде купольного четверика; столпообразные К. Во всех 3 типах могли быть церкви «иже под колоколами». Какой из типов был более древним, сказать сложно, все они развивались параллельно, иногда соединяясь вместе в причудливые многосоставные комплексы. Происхождение 1-го типа обычно связывают с Новгородом и Псковом; родиной других считается Москва. К. 2-го типа строили до кон. XVI в., 1-й стал распространяться в XVII в., К. 3-го типа возводили и в XVIII в. в виде шатровых и ярусных построек.

В XIV в. в Москве зародился столпообразный тип К. Самая ранняя известная постройка — ц. прп. Иоанна Лествичника на Соборной пл. Московского Кремля (1329). Здание, от к-рого сохранился лишь 8-гранный фундамент, реконструируют как стройный восьмерик с храмом внизу и ярусом звона наверху. Церковь имела завершение в виде кокошников, над которыми возвышалась главка. Это первый на Руси храм «иже под колоколами». Композиция его была уникальна для Европы. Исследователи (Кавельмахер В. В., Панова Т. Д. Остатки белокаменного храма XIV в. на Соборной пл. Моск. Кремля // Культура средневеков. Москвы XIV–XVII вв. М., 1995. С. 66–83) связывают ее происхождение с арм. образцами, напр. с колокольней в Ахпате (1245). Здание имело символическое значение, подчеркивая роль Москвы как нового центра Русских земель.

В сер. XV в. в новгородском Детинце возвели т. н. Евфимиевский столп. Предположительно это был 8-гранный храм «под звоном», вероятно по образцу московского. На месте его обрушения в 1673 г. возвели высокую 8-гранную часозвоню. В XV в., видимо из небольших звонниц при церквях в Новгороде и Пскове, возник тип крупных отдельно стоящих стенообразных звонниц. Они, как правило, имели 2 яруса. В нижнем массивном ярусе-основании иногда устраивались сводчатые помещения; наверху была аркада в 3 и более пролета. Звонили в таких звонницах «в оцеп». Наиболее известная и самая ранняя сохранившаяся — звонница Софийского собора в Новгороде (построена в 1439 на месте более древней). Она имеет





5 арок звона, над арками возвышались 5 деревянных шатров (ныне под единой крышей с главкой посередине).

В 1476–1477 гг. в Троице-Сергиевом мон-ре под Москвой псковские мастера возвели ц. Св. Духа. 4-столпный крестово-купольный храм «иже под колоколы» имеет необычное решение. Основной кубический объем завершается килевидными кокошниками, на к-рых поставлена глухая глава. В основании главы устроен ярус звона с крупными килевидными арками. В этой церкви соединены черты московского столпообразного храма «под звоном» и древних псковских звонничек над крышами церквей.

Тип четвериков «под звоном» получил развитие в 2 церквях, построенных по заказу московского кн. Василия III Иоанновича по случаю рождения наследника. Благовещенский храм в Ферапонтовом мон-ре (1530–1534) и ц. арх. Гавриила в Кирилло-Белозерском мон-ре (1531–1534) имели в завершении четверика ярус звона (искажены поздними перестройками). Над Архангельской ц. была открытая аркада с 2 главами. Стенные ниши Благовещенского храма завершались горкой кокошников с единственной главой.

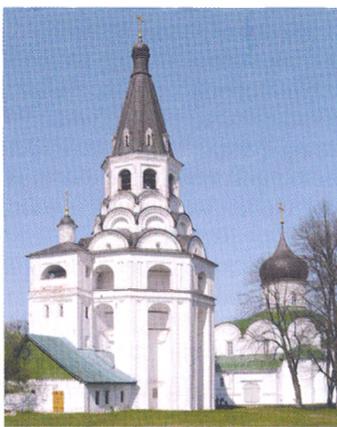
На рубеже правления князей Иоанна III и Василия III в Московском Кремле вместо древней ц. прп. Иоанна Лествичника построили новую величественную столпообразную колокольню «Иван Великий» с ц. прп. Иоанна Лествичника в нижнем ярусе (1505–1507; архит. Бон Фрязин). Огромный 8-гранный столп состоит из 3 ярусов, постепенно сужающихся кверху. Нижние 2 яруса с гладкими стенами имеют арки звона. Верхний ярус с арками изначально завершался шлемовидной главой. На К. звонили «в очеп» и «в языки». В толще стены устроена винтовая лестница. Архитектура К., хотя и отражает итал. влияние, не имеет точных аналогов. В итал. К. обычно был 1 ярус звона, в то время как на колокольне «Иван Великий» их 3. Эта К. долгие годы оставалась самым высоким сооружением России (высота 60 м; после надстройки при царе Борисе Годунове — 81 м).

Колокольня «Иван Великий» стала образцом для мн. рус. К. на протяжении последующих веков; широкое распространение получили столпообразные К. нередко с церк-



*Колокольня Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале. Нач. или сер. XVI в.*

вами в нижних ярусах, напр. круглая Георгиевская в с. Коломенском под Москвой (ок. сер. XVI в.) с 5 арками звона и изысканным ордерным декором. К этому типу относятся суздальские К.: столпообразная ц. Происхождения честных древ Креста Господня в Покровском монастыре (1515, шатровый верх — XVII в.), с усыпальницей в подклете, храмом в среднем ярусе и звоном наверху; 9-гранный столп Спасо-Евфимиева мон-ря (нач. или сер. XVI в.) с подклетом, ц. св. Иоанна Предтечи и 3-м ярусом звона; уникальная 6-гранная К. Свято-Троицкого Бол-



*Церковь-колокольня в честь Распятия Господня в Александровской слободе. 10-е, 70-е гг. XVI в.*

дина монастыря под Дорогобужем (90-е гг. XVI в.). Восьмигранная К. Спасо-Каменного мон-ря (1543–1549; архитекторы Пахомий Горяинов, Григорий Борисов) на Кубенском оз. под Вологдой была соединена с трапезной.

Отдельного внимания заслуживает Распятская К. Александровской слободы. Выстроенная в 10-х гг. XVI в.

как храм во имя свт. Алексия, митр. Московского, первоначально она представляла собой 8-гранный столп с галереей звонов наверху, увенчанный горкой кокошников и шлемовидной главой. Сбоку к столпу примыкала стенообразная звонница в 3 пролета для крупных колоколов. Т. о., здесь в едином комплексе совмещались храм-К. и звонница. В 70-х гг. XVI в. царь Иоанн Грозный повелел укрепить древний столп обходной аркадой и надстроить его высоким шатром, водруженным на горку кокошников. Под шатром устроили дополнительный ярус звона. Перестроенная церковь в Александровской слободе стала первой шатровой К. в России. Звонили здесь и «в очеп», и «в языки».

Создание сложных многосоставных комплексов, соединявших столпооб-



*Колокольня «Иван Великий» (1505) и Успенская звонница (1814–1815) в Московском Кремле*

разную К. и звонницу, было заметным явлением XVI в. Так, в Московском Кремле с севера к колокольне «Иван Великий» пристроили 2-этажную ц. Воскресения с приделом Рождества Христова (1532–1539; архит. Петрок Малый Фрязин, достройка в 1543–1552). Церковь имела сложное завершение с кокошниками, волютами и одной главой. Вероятно, при Иоанне Грозном над церковью устроили арки для колоколов. Внизу, между столпом и приделом Рождества Христова, была звонница, предназначенная для «Большого Успенского» колокола, самого крупного на Руси. В 20-х гг. XVII в., при царе Михаиле Феодоровиче, верх Рождественской ц. окончательно был переделан в звонницу палатного типа с 3 колоссальными арками для боль-





ших колоколов. По имени самого большого колокола звонницу назвали Успенской. Сооружение увенчала мощная глава. С севера к новой церкви-звоннице примкнула Филаретова пристройка (1624; архитекторы Баженов Огурцов, Джон Талер) с причудливой готической шатровой палаткой для колокола «Лебедь», а еще севернее — семисотенная пристройка (кон. XVII в.). На новой звоннице звонили уже только «в языки». В 1812 г. французы взорвали Успенскую звонницу, она была воссоздана архит. Д. Жилярди и др. в 1814–1815 гг. (в наст. время там висит колокол, перелитый в 1817–1819).

Сложившийся в Московском Кремле уникальный ансамбль стал в XVI–XVII вв. образцом для мн. комплексов монастырских К. Напр., к столпообразной К. Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале в 2 этапа (1599 и 1691) была пристроена палатная звонница с 3 крупными арками и асимметрично возвышающейся часозвоней. В XVI–XVII вв. возник многосоставный комплекс из нескольких звонниц у стен ц. Св. Духа Троице-Сергиевой лавры (уничтожен в XVIII в.).

Параллельно продолжал существовать тип псковско-новгородских стенообразных звонниц. Вероятно, он оказал влияние на московскую церковь-звонницу Рождества Пресв. Богородицы (сер. XIV в.; не сохр.) при ц. Покрова Богородицы на Рву (собор Василия Блаженного) на Красной пл. Она была 3-пролетная в 3 яруса звона, увенчана 3 шатрами. Упрощенной вариацией на эту тему можно считать изящную 3-пролетную звонницу при ц. Преображения в усадьбе Бориса Годунова Большие Вязёмы (90-е гг. XVI в.). Лаконичная композиция сочетается здесь с гармоничным ордерным декором.

В Пскове продолжали придерживаться традиц. форм, не обращая внимания на московские «итальянизмы». Выразительна своей простотой звонница-стена при ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья (1521) с асимметричными пролетами звонов и глухим массивным основанием. Аналогичная ей звонница Псково-Печерского мон-ря (XVI–XVII вв.) имеет 2-й ярус звона. Более сложная композиция у звонницы Тихвинского мон-ря (кон. XVI в.), сохранившей 5-шатровое покрытие. В нижней части устроены 2 яруса помещений и лестница на 3-й ярус

звона в виде балкона под 5 арками. Тихвинская звонница представляет собой переходный тип от стенообразной к палатной звоннице; создана под влиянием Успенской звонницы Московского Кремля. В XVII в. именно этот тип стал доминирующим.

По образцу Успенской звонницы Московского Кремля и Рождественской К. на Красной пл. построена палатная звонница в Ипатьевском мон-ре под Костромой (XVII в.). Первоначально 3-пролетная 2-ярусная часть завершалась 3 шатрами. В сер. XVII в. к ней пристроили еще один пролет для большого колокола, сделав композицию асимметричной. Тип Успенской кремлевской звонницы развит в палатной звоннице Саввино-Сторожевского мон-ря в Звенигороде (1652–1654), соединенной с трапезной в одно здание. Три арки звона (средняя больше боковых) увенчаны 8-гранным шатром. Небольшая асимметрично расположенная часовая башенка придает пирамидальному силуэту живописность. Трехшатровая Троицкая звонница Александро-Свирского монастыря (1647–1674) также относится к этому типу.

К палатному типу относятся звонницы Борисоглебского монастыря (1680–1682) и Успенского собора у митрополичьего двора (1682–1687) в Ростове. Обе звонницы в нижней части имеют храмы «под колоколы». Верхняя часть, галерея звонов с широкими пролетами арок (2 арки в Борисоглебской, 4 — в Успенской звонницах), увенчана главками (3 и 4 соответственно). На Борисоглебской звоннице были устроены часы с курантами. К этому типу можно отнести звонницы Преображенского монастыря в Ярославле (нач. XVII в., перестроена в XIX в.) и Воскресенского мон-ря в Угличе (1674).

С сер. XVII в. самым популярным типом К. стал шатровый. В его основе лежали 2 образца: К. Александровской слободы и надстройка Спасской башни Московского Кремля (1624–1625; архитекторы Вилим Граф, Христофор Галовой). Надстройка представляет собой несколько восьмериков на четверике. Верхний восьмерик с килевидными арками звона увенчан стройным шатром. Знаменитые кремлевские куранты состоят из механизма часов, скрытого за циферблатами, и колоколов, развешанных над ними в верхнем ярусе звона.

Шатровые К. обычно делали 8-гранными, иногда на основании в виде четверика. Вверху располагался ярус звона с крупными арками, а шатер прорезали мелкие окошки слухов. К. этого типа, как правило, были частью храмовых комплексов посадских церквей. Характерные примеры такого типа построек находятся в Москве: церкви Св. Троицы в Никитниках (сер. XVII в.), свт. Николая в Пыжах (сер. XVII в.), прп. Симеона Столпника на Поварской ул. (1676–1679), свт. Николая в Хамовниках (1679–1682). Большинство московских К. расположены с зап. стороны храма по продольной оси постройки. Именно в сер. XVII в. складывается 3-частная композиция «храм-трапезная-колокольня». Отдельно стоящая шатровая К. (1-я пол. XVII в.) при ц. вмч. Димитрия Солунского у Тверских ворот (не сохр.) отличалась тем, что была прямоугольная в плане. В Ярославле часто строили шатровые К. отдельно стоящими, напр. К. храма свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (сер. XVII в.) и незаурядная по композиции К. ц. Рождества Христова (сер. XVII в.) с проездной аркой внизу, храмом в среднем ярусе и часами. Ярославские К. при храмах возводили обычно, в отличие от московских, на углу четверика (церкви прор. Илии (1647–1650), Спаса на Городу (1672), арх. Михаила (1657–1680) и др.).

В мон-рях и при крупных соборах предпочитали строить звонницы или столпообразные ярусные К. по образцу колокольни «Иван Великий». Образ кремлевского столпа развит в 7-ярусной К. Воскресенского собора Новоиерусалимского мон-ря (1658–1685). Верхний восьмерик, водруженный на мощном квадратном основании, завершен луковичной главой. Колоссальная 10-ярусная К. Иосифова Волоколамского мон-ря (кон. XVII в.; не сохр.) имела в основании древний столпообразный храм XVI в. Верхние ярусы К. были богато украшены в стиле узорочье; ни в одном из ярусов мотивы не повторялись.

Нарышкинский стиль вобрал в себя достижения предыдущего периода и в то же время привнес много нового. Шестиярусная К. Новодевичьего монастыря (1683–1689) во многом повторяет архитектуру колокольни «Иван Великий». Равномерно убывающие по ширине ярусы и богатый ордерный декор создают классически гармоничный торжественный



образ. К. Высокопетровского монастыря (1694) и построенная по ее образцу К. при трапезной Пафнутиева Боровского мон-ря (90-е гг. XVII в.) представляют собой упрощенный вариант ярусной композиции из неск. восьмериков на четверике. В посадских храмах приме-



Колокольня  
московского Новодевичьего мон-ря.  
1683–1689 гг.

нялись шатровые К. (ц. Воскресения в Кадашах, 90-е гг. XVII в.).

Вотчинные храмы строились по типу «иже под колоколь». Получила распространение ярусная центрическая композиция из неск. восьмериков на четверике, обычно с 4-лепестковым планом. Над большим световым восьмериком расположен малый восьмерик звона, на который попадали по внутривитной лестнице. Наиболее ранняя постройка такого типа — Успенский храм в Петровском-Дурневе близ Москвы (1684–1688; не сохр.) с 12-лепестковым планом. Четырехлепестковая ц. Покрова в Филях (1690–1694), 3-частная ц. Св. Троицы в с. Троице-Лыкове (1690–1695; ныне в черте Москвы), а также Преображенская ц. в с. Уборы близ Москвы (1694–1697) стали образцами стиля. Более поздняя вариация на эту тему — 8-лепестковая ярусная надвратная Тихвинская ц. Донского мон-ря (1713).

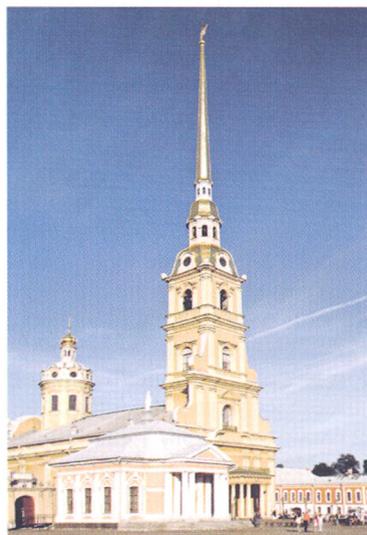
Кроме того, существовали экзотические варианты К. Напр., в московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Покровке (1696–1699; не сохр.) восьмерик звона завершался 5 шатрами с главками. Пятиглавое завершение имеет К. новгородского Вязицкого мон-ря во имя свт. Николая Чудотворца (90-е гг. XVII в.). В Ярославле при ц. св. Иоанна Пред-



Церковь  
в честь Успения Пресв. Богородицы  
с колокольней на Покровке в Москве.  
1696–1699 гг.  
Литография. Кон. XIX в.

течи в Толчке (1663–1687) в нач. XVIII в. выстроили отдельно стоящую 6-ярусную К. с равномерно убывающими ярусами звонов, имитирующими традиц. форму шатра.

Уникальный памятник раннепетровского зодчества — ц. арх. Гавриила «под звоном», или т. н. Меншикова башня (1701–1707), — повлиял на распространение ярусных К. Сложная композиция 3-частного храма «кораблем» с возвышающимся средним четвериком, увенчанным полу-



Петропавловский собор и колокольня  
в С.-Петербурге. 1712–1733 гг.,  
1766 – 70-е гг. XVIII в.

главиями, завершается 2 восьмериками звонов; изначально были еще 3-й восьмерик и высокий шпиль (уничтожены молнией). Башня была самым высоким сооружением Мо-

сквы (до утраты шпиля высота 84 м); она стала одним из прототипов К. Петропавловского собора в С.-Петербурге (другим считается башня собора в Риге).

Петропавловский собор (1712–1733; архит. Д. Трезини; К. перестроена от нижнего яруса в 1766–70-х гг. XVIII в.; архит. С. А. Волков) был первой в России базиликой европейского образца. В архитектуре храма проявились черты барокко. Переход от фасада собора к К. оформлен волютами, придающими объему пластичность. Четыре квадратных в плане яруса К. имеют ордерный декор, завершаются куполом, несущим 2 малых восьмерика и шпиль. Необычно устройство курантов (1757–1764; мастер Б. Орт Красс). Механизм и циферблаты расположены над колоколами. Помимо муз. вала здесь устроен карильон — клавишно-педальный муз. инструмент для исполнения мелодий на колоколах. До сер. XIX в. шпиль К. Петропавловского собора (переделан в металле в 1857–1858; инженер Д. И. Журавский) с флюгером в виде ангела был самым высоким в России (более 122 м).

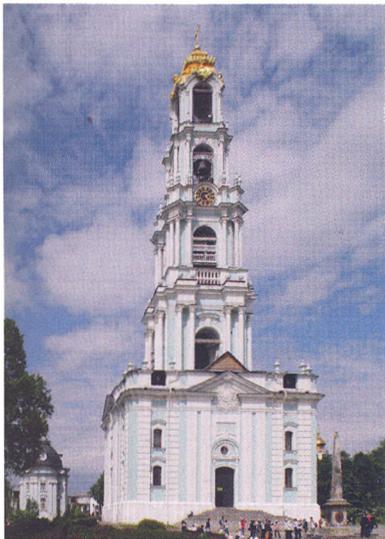
В провинции при строительстве К. соединяли древнерус. традиции с петербургскими новациями. Напр., в Соликамске возвели соборную К. (1713) в виде стройного восьмерика с горкой кокошников и высоким шпилем, водруженного на мощный куб основания. К. Сампсониевского собора в С.-Петербурге (1725–1740; архит. Трезини) совмещает ордерную поярусную декорацию с шатровым завершением.

В XVIII–XIX вв. ярусные башнеобразные К. стали доминирующим типом. В мон-рях часто возводили надвратные К., а при больших городских соборах обычно строили отдельно стоящие. В стиле барокко представлены наиболее яркие образцы К. с поярусной ордерной декорацией (дорический или тосканский ордер внизу, затем — ионический, коринфский и композитный). Выразительна в своей монументальности 8-гранная 4-ярусная К. в Киево-Печерской лавре (1731–1745; архит. Г. И. Шедель), окруженная множеством колонн. В надвратной К. Донского мон-ря (1730–1733; архит. П. А. Трезини; 1750–1753; архит. А. П. Евлашев) применили традиц. форму восьмерика на четверике. Исаакиевская церковь «под зво-



ном» в подмосковном с. Степановском (1-я треть XVIII в.) имеет необычайно широкое основание, на к-рое поставлены четверик верхнего храма и восьмерик звона.

С сер. XVIII в. стали популярны квадратные К. с массивным основанием и резко сокращающимися сверху ярусами. В основе этого образа лежал проект К. Троице-Сергиевой лавры (1741–1747; архитекторы И. Я. Шумахер, И. Ф. Мичурин). Первоначально она планировалась как 3-ярусная, однако в 1753–1770 гг.



Колокольня

Троице-Сергиевой лавры. 1741–1770 гг.

Архитекторы И. Я. Шумахер,  
И. Ф. Мичурин, Д. В. Ухтомский

архит. Д. В. Ухтомский надстроил еще 2 яруса, увенчанные короной. Влияние К. Троице-Сергиевой лавры заметно в К. ц. Петра и Павла на Нов. Басманной ул. в Москве (1745), Преображенского собора в Тверском кремле (1747; архитекторы Шумахер, Ухтомский; не сохр.), а также в отдельно стоящей К. при храме в Спас-Косицах (Наро-Фоминский р-н Московской обл.) в имении гр. А. И. Шувалова (1750–1761). На массивных основаниях были возведены Введенская церковь-К. в Ахтырке на Украине (1783; архит. П. А. Ярославский), К. Мгарского (1785) и Крестовоздвиженского мон-ря в Полтаве (1786). Украинские К. имеют в основании квадрат со скругленными углами и 2 цилиндрических верхних яруса со сдвоенными колоннами по образцу К. Киево-Печерской лавры.

Важной вехой в типологическом развитии барочных К. были нерезализованные проекты надвратной К. с.-петербургского Смольного мо-

настыря (архит. Ф. Б. Растрелли). Первый проект (1744–1748) представлял собой 4-ярусную квадратную башню с раскрепованными углами, на к-рые были поставлены сдвоенные колонны, с крупными арками звонов и колоколовидным завершением, увенчанным шпилем. Этот проект повлиял на архитектуру изящной, отдельно стоящей К. Никольского Морского собора в С.-Петербурге (1753–1762; архит. С. И. Чевакинский) с вогнуто-выпуклыми фасадами, а также надвратной К. Новопапского монастыря в Москве (1759–1785; архит. И. П. Жеребцов).

Позднее этот проект был точно повторен в К. Успенского собора в Туле (1772–1776; архит. М. М. Праве; не сохр.), а затем растиражирован костромским архит. С. А. Воротиловым, построившим К. Богоявленского собора в Костроме (1776–1791; не сохр.), Преображенского собора в Рыбинске (1797–1804) и Успенского собора в Рязани (1783; достроена по др. проекту в XIX в.). К этому же типу относится затопленная К. Никольского собора в Калязине (1800), созданная уже в духе классицизма.

Второй проект К. Смольного монастыря по велению имп. Елизаветы Петровны должен был походить на колокольню «Иван Великий», но был реализован только в модели. К. имела 9 ярусов и проездную арку внизу, с 2 сторон к главному столпу примыкали 3-ярусные звонницы. К. завершалась длинным цилиндром под луковичной главой, не соответствовавшим основному объему.

Ранний классицизм развивал барочный тип ярусных К., усиливая геометрическую четкость объемов. К. чаще стали возводить вместе с храмами. Для архит. А. Ринальди типичны 3-ярусные К.: квадратные нижние ярусы несут верхний, цилиндрический (Исаакиевский собор; модель 1768; перестроен в XIX в.; Князь-Владимирский собор в С.-Петербурге, 1766–1772, и др.). Та же схема была распространена в провинции (надвратная К. Наровчатского мон-ря в Пензенской обл., 90-е гг. XVIII в.).

Зрелый классицизм предложил новые и подчас экзотические формы К. Напр., архит. Дж. А. Кваренги разрабатывал тип цилиндрических К. наподобие маяков. К этому типу относятся: К. Владимирского собора в С.-Петербурге (1780–1783), церкви в Никольском-Гагарине под

Москвой (1783; архит. И. Е. Старов) с массивным глухим рустованным нижним ярусом и колоннадой в ярусе звона. Под влиянием проектов Кваренги и Старова построены К. в с. Новотроицком (ныне Долгоруковского р-на Липецкой обл.; 1815) и с. Перевлес (ныне Старожилковского р-на Рязанской обл.; 1824–1839).

Архит. Н. А. Львов составлял сложные композиции, сочетающие 4- и 8-гранные ярусы с полукруглыми экседрами и обязательной колонной ротондой-беседкой в завершении. Такова надвратная К. новоторжского Борисоглебского мон-ря в Торжке (1804–1811). В усадебных храмах «под звоном» мотив колокольни с открытой беседкой соединены с архитектурой погребального сооружения (К. в с. Мурине Всеволожского р-на Ленинградской обл., 1785–1790, и дер. Горницы Кувшиновского р-на Тверской обл., 1789–1795). Львову принадлежит оригинальный проект К. в виде отдельно стоящей колонны в усадьбе Арпачево близ Торжка (1783–1791), повторенный в 1796 г. архит. Т. Адамини в усадьбе Ивановское под Липецком. Другие типы К. в творчестве Львова имеют черты пирамид (ц. Св. Троицы в с. Александровском (1785–1787), ныне С.-Петербург; церковь в подмосковном с. Введенском (1812) — в виде цилиндра, окруженного колоннадой и увенчанного конусовидным шпилем). В 90-е гг. XVIII в. в Яготине Полтавской губ. была выстроена звонница рядом с ротондальным храмом (не сохр.; приписывается архит. Львову).

Параллельно со смелыми новациями развивалась и более традиционная постройка К. Неожиданным возрождением типов К. Смольного и Киево-Печерского мон-рей была надвратная 4-ярусная К. московского Спасо-Андроникова монастыря (1795–1803; архит. Р. Р. Казаков; не сохр.). На мощном 3-частном основании с центральным восьмериком и 2 симметричными палатками по бокам возвышались цилиндрические верхние ярусы. К. Андроникова мон-ря в значительно упрощенном виде была повторена в Лежневе (1816–1823) и в Шуе (1819–1833; ныне оба мон-ря в Ивановской обл.). В Поречье-Рыбном (1779–1799) была построена самая высокая в рус. провинции К. в традиционных формах классицизма (93,7 м).



В XVIII в. в России стали возводить 2-колоколенные храмы западноевропейского типа. Первым был Троицкий собор Александро-Невской лавры в С.-Петербурге (20–30-е гг. XVIII в.; архит. Л. Т. Швертфегер; разрушен и выстроен заново в 1774–1790 архит. Старовым в стиле раннего классицизма) в виде базилики с куполом наподобие собора св. Петра в Риме с 2 квадратными башнями на зап. фасаде. Двубашенные храмы были особенно популярны в усадьбах. Самые известные памятники этого типа построили близ Москвы: ц. в Троицком-Кайнарджии (1778; архит. К. И. Бланк по проекту архитекторов Ю. М. Фельгена, Ж. Б. Валлен-Деламота); Спасский храм-ротонда в с. Пехра-Яковлевском (1777–1782; архит. Бланк, по проекту архит. В. И. Баженова (?)); псевдоготическая Владимирская ц. в с. Быкове (1783–1789; архитекторы Баженов, М. Ф. Казаков), а также базилика в с. Баловне Липецкой обл. (1789–1799; архит. Баженов (?)) и др.

В небольших приходских храмах эпохи барокко и классицизма К., как правило, располагалась с запада по продольной оси и имела 2 или 3 яруса. Напр., в Москве барочные храмы святых Бориса и Глеба на Арбате, святых Кира и Иоанна на Солянке (оба 60-е гг. XVIII в.; архит. Бланк; не сохр.) имели небольшие квадратные К. Классицизм принес моду на цилиндрические ярусы звона. Такие К. можно видеть в храмах святых Космы и Дамиана на Маросейке (1790–1803; архит. Казаков), Рождества Богородицы на Кулишках (Стрелке) (1800–1802; архит. Д. Балашов) в Москве. В Скорбященском храме на Ордынке в Москве в 1783–1791 гг. архит. Баженовым была построена элегантная 3-ярусная цилиндрическая К.

В эпоху ампира и эклектики архитекторы меняли в основном количество ярусов, увеличивали размер и масштаб построек, что не всегда способствовало цельности художественного облика К. Характерна в этом отношении гигантская К. Успенского собора в Харькове (1821–1848; архитекторы Е. А. Васильев, А. А. Тон; высота 89,5 м) и квадратная в суховатых формах ампира К. ц. ап. Иоанна Богослова в Коломне (1826–1846). К. при Успенском соборе во Владимире (10-е гг. XIX в.; архит. А. Н. Вершинский) в смешанных формах классицизма и псевдо-

готики сама по себе гармонична, но ее колоссальный размер подавляет древний собор.

Стилизаторы сер. XIX в. начали обращаться к древнерус. образцам. В проектах К. А. Тона классическая ярусная композиция, увенчанная луковичной главой, не слишком удач-



Собор  
в честь Покрова  
Пресв. Богородицы  
Марфо-Мариинской обители  
в Москве. 1907–1912 гг.  
Архит. А. В. Щусев

Обычно перед храмом или соборным комплексом с К. устраивалась городская площадь, часто с расчетом на обзор архи-

тектурной доминанты (Соборная пл. Московского Кремля, пл. Сан-Марко в Венеции, площадь перед собором Нотр-Дам-де-Пари). На К. часто были ориентированы улицы. Особенно выразительна постановка К. на развилке 2 улиц (ц. Рождества Богородицы на Кулишках (Стрелке) в Москве).

но сочеталась с фантастическими «русско-византийскими» мотивами (К. московского Симонова Нового мон-ря, 1835–1839; не сохр.). Более выразительны были К. с шатровыми завершениями: гигантская 5-ярусная К. Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры в русском стиле (1891–1900; архитекторы А. А. Латков, Н. В. Султанов (?)) точно воспроизводит формы московско-ярославского зодчества XVII в. Псевдорус. граненая К. мон-ря ап. Иоанна Богослова в с. Пошупове под Рязанью (1901; архит. И. С. Цеханский) считается одной из самых высоких в провинции (76 м).

Однако действительно необычные архитектурные решения были редкостью, как, напр., К. Софийского собора в Вологде (60-е гг. XIX в.), где причудливо соединились русские и неоготические мотивы. К. при храме в усадьбе Богучарове под Тулой (1892–1894; архит. Султанов) копирует кампанилу собора Сан-Марко в Венеции. Московская церковь «под колоколы» на Рогожском кладбище (1907–1910) имеет выразительную 3-частную композицию и оригинальную трактовку древнерусских мотивов. Удачными в стилистическом отношении были поиски А. В. Щусева: он обратился к псковским образцам и предложил новаторское решение парных звонниц Покровского собора Марфо-Мариинской обители в Москве (1907–1912).

Градостроительную роль К. как в Европе, так и в России сложно переоценить. Башнеобразные К. всегда являлись главными высотными доминантами среди малоэтажной городской, а тем более сельской застройки. Живописные силуэты разнообразных К., от остроконечных шатровых до причудливых барочных, со шпилями и скульптурными украшениями, неизбежно привлекали внимание.

В эпоху барокко и классицизма в России новые К. часто строились в древних кремлях (напр., в Туле и Рязани). Нередко К. доминировали в панораме города со стороны реки (Москва, С.-Петербург, Рязань, Рыбинск, Тверь). Постановка К. на возвышенном месте или горе была типичным явлением для России (Киев, Смоленск). Особая роль надвратных К. в монастырских ансамблях связана с символикой торжественного входа в Иерусалим, освященного колокольным звоном. Небольшие К. приходских храмов в эпоху малоэтажной застройки, безусловно, были более заметны. Однако и теперь К. являются ориентирами в городской среде благодаря своей оригинальной архитектурной форме.

Лит.: Плужников В. И. Соотношение объемных форм в рус. культовом зодчестве нач. XVIII в. // Рус. искусство 1-й четв. XVIII в. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1974. С. 81–108; Памятники архитектуры Московской обл. М., 1975. 2 т.; Памятники архитектуры Ленинграда. Л., 1976; Кавельмахер В. В. Некоторые вопросы изучения древнейших рус. колоколен // Вопросы теории и практики архитектуры и градостроительства: Межвуз. сб. М., 1981. С. 154; он же. Способы колокольного звона



и древнерус. колоколни // Колокола: История и современность. М., 1985. С. 39–78; *он же*. К строительной истории колоколни Иосифо-Волоколамского мон-ря // Архит. ансамбль Иосифо-Волоколамского мон-ря: Проблемы изучения, реставрации и музеефикации: Мат-лы науч.-практ. конф., 30–31 окт. 1986 г. М., 1989. С. 11–15; *он же*. Новые исслед. Распятской колоколни Успенского мон-ря в Александрове // Реставрация и архит. археология: Новые мат-лы и исслед. М., 1991. С. 110–124; *он же*. Большие благовестники Москвы XVI – 1-й пол. XVII в. // Колокола: История и современность. М., 1993. С. 75–118; *Подъяпольский С. С.* Архитектор Петрок Малой // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Стиль, атрибуции, датировки. М., 1983. С. 34–50; *Бусева-Давыдова И. Л.* Об истоках композиционного типа «восьмерик на четверике» в рус. архитектуре кон. XVII в. // Архит. наследство. М., 1985. № 33. С. 220–226; *она же*. Развитие композиции рус. мон-рей эпохи классицизма // М. Ф. Казаков и архитектура классицизма. М., 1996. С. 126–134; *она же* «Свои» и «чужие» на переломе эпох: Иноземные зодчие в Москве 1-й пол. XVII в. // Архитектура в истории рус. культуры. М., 2005. Вып. 6: Переломы эпох. С. 108–124; *Гуляницкий Н. Ф.* Колокол в древнерусской архитектуре. // Архит. наследство. 1988. № 36. С. 64–93; *Чекмарёв А. В.* Двухколоколенные храмы в усадьбах гр. П. А. Румянцева-Задунайского // Рус. усадьба. М., 2006. Вып. 12(28). С. 537–563; *он же*. Троицкий Собор Александро-Невской лавры как иконографический образец // Архитектура в истории рус. культуры. М., 2007. Вып. 7: С.-Петербург и архитектура России. С. 317–362.

А. Н. Яковлев

**КОЛОМАН** [лат. Colomanus, Colomanus, Cholomanus; ирл. Colmán; нем. Koloman] († 17.07.1012, Штоккерау, совр. Австрия), св. (пам. зап. 17 июля). Самое подробное повествование о К. содержится в его Житии (BHL, N 1881–1882), составленном Эрхенфридом, аббатом мон-ря Мельк (1122–1163). О мученической смерти святого упоминается в «Хронике» Титмара Мерзебургского (*Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg* / Hrsg. R. Holtzmann. В., 1935. S. 492–493. (MGH. Script. Reg. Germ. NS; 9)), а также в Мелькских анналах (*Annales Mellicensis* // MGH. SS. T. 9. P. 497), Адмонтских анналах (*Annales Admuntenses* // *Ibid.* P. 574), Цветленских анналах (*Annales Zwetlenses* // *Ibid.* P. 678) и в Анналах мон-ря св. Николая в Пассау (*Annales S. Nicolai Patavenses et notae Wolfelmi* // *Ibid.* T. 24. P. 60). В большинстве анналов гибель К. датирована 1012 г., но Титмар Мерзебургский сообщает о ней под 1018 г. По мнению большинства исследователей, верной является 1-я датировка (*Возб́ку*. 2005; *Ambros*. 2010).



Святые Коломан и Леопольд.  
Фрагмент гравюры  
«Покровители Австрии».  
1515 г. Худож. А. Дюрер

В Житии сообщается, что К. происходил из Ирландии; др. сведения о его жизни отсутствуют. Встречается предположение, что К. был сыном ирландского верховного правителя Маэл Сехналла II († 1022) (напр.: *Ó Fiaich T. Coloman* // NCE. 2003. Vol. 3. P. 847); эта гипотеза была выдвинута в XVI в. (900 Jahre Benediktiner in Melk: Katalog zur Jubiläumsausstellung 1989. Melk, 1989. S. 163). С неск. спутниками К. отправился в паломничество на Св. землю. Его путь пролегал через саксон. Восточную марку Свящ. Римской империи. На этих землях велись военные действия между имп. *Генрихом II* и польск. кн. *Болеславом I Храбрым*. Получив от императора в качестве лена части Майсенской и Восточной марок, Болеслав I начал активную завоевательную политику; после захвата Праги (1003) он отказался дать Генриху II вассальную присягу за аннексированную Чехию и поддержал герм. герцогов и маркграфов, противников императора. Столкновения между войсками империи и Польского княжества завершились заключением мирного договора в Мерзебурге (1013): признав себя вассалом Генриха II, Болеслав I сохранил марки Лужица (Лаузиц) и Мильско в качестве лена от императора как герм. короля (см.: *Ambros*. 2010. S. 26). Вероятно, из-за напряженной обстановки и военных действий жители сел. Штоккерау схватили К., носившего непривычную одежду и не говорившего по-не-

мецки, по подозрению в шпионаже. Судья, к которому привели К., не поверил в то, что он паломник, и приказал подвергнуть его пыткам. В Житии содержится детальное описание мучений К.: святого секли розгами, жгли раскаленными камнями и яйцами, рвали щипцами и распиливали кости. На следующий день, не добившись от К. признания, мучители повесили его на сухом дереве между 2 разбойниками. Выказывалось мнение, что составитель Жития не располагал точной информацией о мучениях, которым подвергали К., и воспроизвел устоявшиеся в агиографии топосы, связанные с описанием страстей мучеников. Так, по утверждению Эрхенфрида, К. якобы с радостью готовился к встрече с судьей, надеясь стяжать мученический венец (*Возб́ку*. 2005. P. 575).

Вскоре после казни возле тела К. стали совершаться чудеса, подробно описанные Эрхенфридом (агиограф уделил много внимания чудесам святого, т. к. не располагал сведениями о его жизни). Согласно Житию, тело К. оставалось нетленным в течение 18 месяцев, его ногти, волосы и борода продолжали расти, распиленные кости срослись. К останкам святого не приближались дикие звери и птицы. Некому Румальду в видении было открыто, что плоть повешенного может исцелить его сына от подагры; отрезав кусок плоти К., он приложил его к телу больного мальчика, который немедленно исцелился. Рана на теле святого вскоре затянулась. Некий охотник решил проверить, действительно ли тело К. не подвержено гниению, и вонзил ему в бок копье (по мнению агиографа, К. т. о. вновь уподобился Христу, распятому с 2 разбойниками; охотник, пронзивший его тело, поступил подобно св. *Лонгину* и ап. *Фоме*). Из раны пошла теплая кровь, к-рая не останавливалась, пока тело не начали разделять на реликвии; также на бороде К. выросли цветы. Когда молва о чудесах К. получила распространение, жители Штоккерау похоронили тело святого около церкви на берегу Дуная. Во время разлива реки, когда селение и церковь оказались затоплены, могила К. оставалась сухой. Об этом узнал маркграф Австрии Генрих I (994–1018), приказавший выяснить, насколько достоверными были слухи о чудесах К. Посланники





маркграфа вскрыли могилу и обнаружили нетленное тело святого, испускавшее сладкий аромат. В 1014 г. по инициативе Генриха I Мегингауд, еп. Айхштеттский, перенес мощи К. в г. Мельк и поместил их в ц. св. Петра. Во время перенесения была подтверждена нетленность мощей: один из участников процессии ночью попытался отрезать фрагмент колена святого, и мощи стали кроветочить.

Перенесение мощей К. способствовало распространению почитания святого, которое приобрело политическую значимость. По преданию, кор. Венгрии Петер I Орсеоло (1038–1041, 1044–1046) угрозами заставил Трирского архиеп. Поппона (1016–1047), брата маркгр. Генриха I, перенести мощи святого в Венгрию. Однако сразу по прибытии святыни на страну обрушились засуха, голод и мор, земля прекратила плодоносить. После возвращения мощей в Мельк бедствия прекратились. Достоверность этого предания вызывает сомнения: архиеп. Поппон мог посетить Мельк в 1028 г. на обратном пути из Иерусалима, однако в то время в Венгрии правил кор. Стефан (Иштван) I (1000/01–1038) (Bozóky. 2005. P. 585–586). Почитание К. укрепилось после основания в Мельке бенедиктинского аббатства (1089), ставшего одним из крупнейших монастырей на восточногерм. землях. Папа Римский Иннокентий IV разрешил Рюдигеру фон Бергхайму, еп. Пассау, совершать литургическое поминовение К. в Австрии и в соседних областях (булла «Cum sicut ex» от 10 мая 1244 – Potthast. RPR. 1875. T. 2. N 11379). До XVII в. К. почитали как св. покровителя Австрии (в 1663 покровителем страны был объявлен св. Леопольд III, маркгр. Австрии). Почитание К. было распространено в Венгрии, Швабии, Пфальце и Баварии. Именем святого были наречены сын венг. кор. Гезы I Кальман (Коломан; король Венгрии в 1095–1116) и сын кор. Андраша II Кальман, кн. Галича (1215–1219) и герц. Славонии (1226–1241). Древнейшая церковь, названная в честь К., находится в Лааб-им-Вальде (упом. в 1200 как капелла); во имя К. освящены церкви в Халлайне (заложена в XVI в.), в Швангау (XVII в.), в Мельке и др. К. почитали как покровителя домашнего скота (особенно лошадей), висельников, а также родителей девушек на

выданье; к нему обращались с молитвой о спасении от чумы и об исцелении от подагры, о счастливом замужестве.

Мощи К. хранятся в аббатстве Мельк; глава святого, вероятно, осталась в Венгрии после неудавшейся попытки перенести туда мощи К. В 1517 г. реликварий с главой К., ранее находившийся в г. Секешфехервар, был доставлен в Мельк по указанию имп. Максимилиана I (*Niederkorn-Bruck*. 1992. S. 27; Bozóky. 2005. P. 586). Рудольф IV Габсбург, герц. Австрии, Штирии и Каринтии (1358–1365), подарил собору св. Стефана в Вене камень, на котором якобы закрепляли ноги К. во время пыток (*Sniezynska-Stolot*. 1972; Bozóky. 2005. P. 587). В мон-ре св. К. в Штоккерау растет дерево; на нем, как считается, был повешен святой. По преданию, дерево не умирает, т. к. из старого упавшего ствола всегда появляется новый росток.

К. изображали в дорожной шляпе, с посохом паломника и белой веревкой, иногда обвивающей шею, иногда находящейся у него в руке. Известны также изображения К. повешенного или с атрибутами мучеников – щипцами и розгами; реже встречаются изображения К. как пресвитера с манипулом и книгой в руках. Поминовение К. внесено в Римский Мартиролог. Память святого совершается 17 июля, в диоцезах Вена и Айзенштадт – 13 окт. Ист.: ActaSS. Oct. T. 6. P. 342–362; MGH. SS. T. 4. P. 674–678.

Лит.: *Urwalek J.* Der königliche Pilger St. Coloman. Stockerau, 1880; *Newald J.* Der Heilige Koloman // Die Kultur. W., 1912. N 13. S. 281–292; *Weber F.* St. Coloman: Denkschrift zur 9. Jahrhundertfeier des heiligen Schutzpatrones der Benediktinerabtei Melk. Melk, 1912; *Juhász K. S.* Koloman, der einstige Schutzpatron Niederösterreichs // Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz, 1916. Bd. 69. N 3. S. 540–560; N 4. S. 777–798; *Kenney.* Sources. P. 613–614; *Gougoud L.* Les saints irlandais hors d'Irlande. Louvain; Oxf., 1936; *Lechner K.* Die Anfänge des Stiftes Melk und des St. Coloman-Kultes // Jb. für Landeskunde von Niederösterreich. N. F. W., 1948. Bd. 29. S. 41–81; *Brian F. O.* St. Coloman // DHGE. T. 13. P. 256–257; *Schreiber G.* Coloman // LTK. Bd. 3. S. 7; *Sniezynska-Stolot E.* Die Bedeutung des Grabmals des heiligen Koloman für die Entwicklung mittelalterlicher Baldachingräber // Österreichische Zschr. für Kunst- und Denkmalpflege. W., 1972. Bd. 26. S. 1–8; *Micheau F.* Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem // Occident et Orient au X<sup>e</sup> siècle: Actes du IX<sup>e</sup> Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. Dijon, 1979. P. 79–104; *Niederkorn-Bruck M.* Der heilige Koloman: Der erste Patron Niederösterreichs. W., 1992; Bozóky E. La

légende de saint Coloman de Melk, pèlerin martyr // «Scribere sanctorum gesta»: Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à G. Philippart / Éd. É. Renard et al. Turnhout, 2005. P. 573–593; *Ambros E.* Der heilige Koloman: Der erste Landespatron von Niederösterreich: Diss. W., 2010.

С. А. Яцук

## КОЛОМЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ

Русской Церкви, существовала с сер. XIV в. до 16 окт. 1799 г.

**Сер. XIV в. – 1657 г.** Коломенская кафедра – 17-я кафедра в Русской Церкви – была учреждена ок. сер. XIV в., не позднее 13 марта 1353 г.: в этот день первый Коломенский еп. Афанасий присутствовал в Москве на погребении митр. Киевского и всея Руси Феогноста. Еп. Афанасий упомянут среди свидетелей при составлении духовной грамоты вел. кн. Симеона Иоанновича Гордого 24–25 апр. 1353 г. (ДДГ. № 3. С. 14). По всей видимости, митр. Феогност благословил учреждение Коломенской епархии, но инициатива ее создания исходила от московского князя. Коломна являлась одним из основных городов, принадлежавших московскому княжескому дому (была владением старшего князя из рода Калитовичей), представители которого в кон. XIV в. закрепили за собой титул вел. князей Владимирских. Как показал А. Б. Мазуров, К. е. не могла быть учреждена ранее 1348/49 г.: в записях о поставлениях рус. епископов 1328–1347/48 гг. (ПДРКП. Доп. № 7. Стб. 431–446) Коломенские епископы не упоминаются ни среди участников хиротонии, ни среди поставляемых. По гипотезе исследователя, хиротония первого Коломенского архиерея произошла в Москве между 6 дек. 1352 и мартом 1353 г. (Мазуров. 2001. С. 176–179, 185). В таком случае инициатором учреждения К. е. был вел. кн. Симеон Гордый († 27 апр. 1353).

Основная территория К. е. была выделена из Рязанской епископии (см. Рязанская и Михайловская епархия). Неизвестно о к.-л. конфликте в связи с изъятием у Рязанской епархии земель на левобережье Оки, по всей видимости, потому, что Рязанская кафедра в тот период была вакантна (между 1343 и 1356 Рязанские епископы не упом.). После учреждения К. е. церковные доходы с части территории Московского княжества оставались в нем же, а не уходили в Рязань. В К. е. вошли «коломенские волости» – владения мос-





ковских князей на левом берегу Оки в окрестностях Коломны, между реками Цной и Лопасней. По предположению А. А. Зимина, поддержанному Мазуровым, к К. е. первоначально принадлежал и 2-й крупный город Московского княжества того времени — Можайск (Зимин А. А. Витязь на распутье: Феодальная война в России XV в. М., 1991. С. 84, 238; Мазуров. 2001. С. 181–182), ранее входивший в Смоленскую епархию. К. е. была одной из самых маленьких по территории епархий в Киевской митрополии, меньше любой из епархий Сев.-Вост. Руси.

Кафедральным храмом епархии стал Успенский собор в Коломне, построенный из белого камня в 1379–1382 гг. при еп. Герасиме, местоблюстителе митрополичьего престола. В 1392 г. он был расписан на средства вел. кн. *Василия I Дмитриевича*. В Рогожском летописце XV в. говорится, что в июне 1378 г. (незадолго до битвы на р. Воже) разрушилась почти построенная церковь в Коломне, «юже создал князь великий Дмитриий Иванович» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 138). Речь, вероятно всего, идет о первоначальном Успенском соборе. По археологическим данным, собору рубежа 70-х и 80-х гг. XIV в. на том же месте предшествовал также белокаменный собор неизвестного посвящения (Мазуров. 2001. С. 292–294). Успенский собор был перестроен во 2-й четв. XVI в., при еп. *Вассиане (Топоркове)*, вероятно, в тот период, когда в Коломне шло возведение кирпичного кремля (1525–1530).

Рядом с собором в крепости Коломны располагался владычный двор, к-рый известен по описанию 1577/78 г. Центром его была каменная «полата», скорее всего служившая для парадных приемов. Покои епископа являлась «келья вла-



Успенский собор в Коломне.  
Фотография. Нач. XXI в.

дычня» из бруса, включавшая комнату и сени. На дворе находилось ок. дюжины деревянных построек хозяйственного назначения, «келья мастерская» и конюшенный двор (ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 308–309; Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний / Сост.: Е. Б. Французова. М., 2002. С. 23–24). Владычный двор как служебную органи-



Церковь в честь  
Зачатия св. Иоанна Предтечи  
в Коломне.  
Фотография. Кон. XX в.

зацию составляли бояре, дворецкий, казначей, дьяки, дети боярские и др. служилые люди. Загородной резиденцией Коломенского епископа стало с. Городищи близ Коломны, переданное вел. князем архиерею, вероятно, при учреждении епархии.



Вид Коломны.  
Воспроизведение гравюры  
по рис. Н. Витсена из изд.:  
Олеарий А.  
Путешествие в Москву...  
1719 г. 2-я пол. XX в. (ГИМ)

В комплекс загородного двора входил небольшой белокаменный домовый храм в честь Зачатия св.

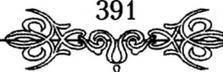
Иоанна Предтечи, возведенный в 60–70-х гг. XIV в. и перестроенный в 1-й пол. XVI в.

Коломенская кафедра, как наиболее близкая к Москве и состоявшая в особых отношениях с княжеской властью, вероятно, изначально была создана как викарная — Коломенский епископ должен был замещать митрополита в его отсутствие в Москве. Это предполагало частое пребывание в столице, поэтому двор К. е. появился в Московском Кремле, недалеко от великокняжеского и митрополичьего дворов. Статус митрополичьих викариев Коломенские епископы утратили в 60–70-х гг. XV в., когда его получили епископы Сарские и Подонские после переноса их резиденции на юж. окраину Москвы (см. *Крутицкая и Коломенская епархия*). Тем не менее Коломенские епископы пользовались большим влиянием в Русской Церкви до 1-й трети XVI в.

Одной из самых видных фигур церковной жизни кон. XIV в. был Коломенский еп. Герасим (1374/75–1388). После кончины митр. св. *Алексия* († 1378), доверенным лицом которого был Коломенский архиерей, и до решения вопроса о заме-

щении митрополичьей кафедры еп. Герасим на рубеже 70-х и 80-х гг. XIV в. являлся место-

блустителем митрополичьего престола; в авг. 1380 г. он благословил вел. кн. св. *Димитрия Иоанновича* и русское войско на битву с ордынцами перед сражением на Куликовом поле. Герасим в период местоблустительства рукоположил во иерея выдающегося миссионера, буд. Пермского еп. св. *Стефана*. В кон. 70-х гг. XIV в. уроженец Коломны («един из коломенских попов») *Митяй (Михаил)* являлся кандидатом вел. кн. *Димитрия Иоанновича* на замещение вакантной после кончины свт. *Алексия* митрополичьей кафедры; очевидно, что сделать успешную карьеру ему помогла тесная связь кафедры с великокняжеской властью. В 1392–1405 гг. К. е. возглавлял еп. Григорий, он же, вероятно,





ученик прп. *Сергия* Радонежского *Григорий* Голутвинский, первый игум. коломенского *Старо-Голутвина* в честь *Богоявления муж. мон-ря*, создание к-рого благословил, прибыв в Коломну, прп. *Сергий*. В XV в. Коломенскую кафедру занимали бывш. архимандриты *московского Симонова* в честь *Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, связанного с Московскими вел. князьями: *Иларион* (1406–1408) и *Геронтий* (между 1451 и 1453–1473). Геронтий первым из Коломенских епископов был поставлен в сан митрополита всея Руси. В 1507–1518 гг. К. е. возглавлял Митрофан, бывш. архимандрит *Андроникова* в честь *Нерукотворного образа Спасителя мон-ря* и духовник вел. кн. *Иоанна III Васильевича*, состоявший в переписке с прп. *Иосифом* Волоцким.

Близок вел. кн. *Василию III Иоанновичу* и митр. *Даниилу* был и еп. *Вассиан* (Топорков), поставленный на Коломенскую кафедру в 1525 г. из соловецких игуменов. При еп. *Вассиане* в Коломне по повелению вел. князя была построена мощная кирпичная крепость (1525–1530), ставшая юж. форпостом Российского гос-ва. Есть основание полагать, что при еп. *Вассиане* в состав К. е. вошел *Каширский у.*: в авг. 1538 г. К. е. была выдана тарханная грамота, освобождавшая от уплаты налогов слободы в Коломне; *Вассиан* назван в этой грамоте епископом Коломенским и Каширским. После включения *Каширского у.* в К. е. должен был перейти *Белопесоцкий во имя Св. Троицы мон-рь*, значительная духовная корпорация того времени. Грамота 1538 г. была подтверждена в 1551 г., что являлось актом особой милости, поскольку в 1550 г. в Судебник вошло установление о ликвидации «тарханов».

В 1-й пол. XVI в. неск. Коломенских архиереев оставили кафедру, что, вероятно, было связано с церковными и политическими спорами и борьбой в эти годы. Коломенский еп. *Тихон*, бывш. игум. *Кириллова Белозерского* в честь *Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, близкий сочувствовавшему нестяжателям митр. *Варлааму*, после 1522 г. в источниках не упоминается, вероятно, он был смещен новым митр. *Даниилом*. В мае 1542 г., вскоре после прихода на митрополию свт. *Макария* и переворота бояр *Шуйских*, был смещен с Коломенской кафедры еп.



Коломна.  
Празднование 500-летия  
Куликовской битвы. 1880 г.  
Отпечаток на альбуминовой бумаге  
(ГИМ)

*Вассиан* (Топорков). Его сменил архим. *Новоспасского московского* в честь *Преображения Господня мон-ря* *Феодосий*, удаленный из епархии в 1555 г. Царь *Иоанн IV Васильевич* позднее обвинял руководителей «Избранной рады» (неофиц. правительства России в годы реформ) в том, что они побуждали население Коломны «каменiem побити» епископа, а затем «со престола согнали» (Послания *Ивана Грозного* / Подгот. текста: Д. С. Лихачёв, Я. С. Лурье. М.; Л., 1951. С. 52). Летом 1552 г. еп. *Феодосий* благословил в коломенском Успенском соборе *Иоанна IV*, прибывшего в город



с войском для отражения крымско-татар. набега. Перед началом похода на Казань в том же году царь вновь взял благословение у *Феодосия* возле *Донской иконы Божией Матери*, находившейся в коломенском кафедральном храме. Во время пребывания в Коломне царь *Иоанн* и епископ заложили шатровую Успенскую ц. (см. *Брусенский* в честь Ус-

*пения Божией Матери жен. мон-рь*). В нояб. 1562–1563 г. Коломенский еп. *Варлаам II* сопровождал *Иоанна IV* в походе на Полоцк, взяв с собой чудотворную *Донскую икону*, благословлял его и рус. войско. В 1581–1586 гг. епископом Коломенским и Каширским был 1-й патриарх Московский и всея Руси свт. *Иов*.

Не ранее 1447 г. территория К. е., по предположению И. М. Покровского, «успела перейти за Оку и расширилась за счет земель старой Чернигово-Северской области», что стало следствием заключения в 1483 г. московско-рязанского договора. В нач. XVII в. «все пространство от Упы, Осетра до Протвы состояло в Коломенской епархии» (*Покровский*. 1897. С. 214–215). В 1622 г. к К. е. от Рязанской епархии были присоединены города Тула, Алексин (в 1625 отмечен как относящийся к Патриаршей обл.), Венёв (Городенск), Деделов, Епифань и Гремячий. Территория К. е. в юж. части охватывала верховья Оки с городами Орлом и Кромами.

События *Смутного времени* не миновали Коломну. В 1604 г. на борьбу с *Лжедмитрием I* были мобилизованы дети боярские владычных дворов и монастырские слуги. Согласно «рописи», в войско было привлечено 11 детей боярских Коломенского епископа, монастырские слуги *Голутвина* (7 чел.) и *Белопесоцкого* (7 чел.) монастырей (Боярские списки посл. четв. XVI — нач. XVII в. и роспись рус. войска 1604 г. М., 1979. Ч. 2. С. 89). На Соборе 1606 г., связанном из представителем духовенства и бояр для благословения брака *Лжедмитрия* с като-

*Брусенский* в честь  
*Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Фотография.  
Нач. XXI в.

личкой *Мариной Мнишек*, Коломенский еп. *Иосиф* вместе с Казанским митр. сщмч. *Ермогеном* и некоторыми протопопами выступил с требованием перекрестить *Марину*. *Лжедмитрий* ответил репрессиями: митр. *Ермоген* и еп. *Иосиф* были высланы в свои епархии. В 1608 г. отряд *А. Лисовского-Яновича* захватил Коломну, разорил город и увел в плен еп. *Иосифа*. Наряду с др. пленными архиерей был вскоре освобожден под Моск-





вой войсками царя *Василия Иоанновича Шуйского*. В 1610 г. еп. Иосиф не смог помешать присяге жителей Коломны *Лжедмитрию II*.

В 1-й пол. XVII в., после окончания Смуты, был перестроен архиерейский двор в Коломне. О его сооружениях можно судить по частично сохранившимся зданиям в составе более поздних построек *коломенского Ново-Голутвина во имя Св. Троицы мон-ря* и по описанию архидиака *Павла Алеппского*, к-рый сопровождал Антиохийского патриарха *Макария III*, находившегося в Коломне осенью 1654 — зимой 1655 г. Павел описывает резиденцию Коломенского епископа как дворец из превосходного камня и дерева со множеством помещений, окруженный деревянными галереями. Галереи соединяли дом с каменной теплой ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы, построенной «для зимнего времени... тем, первым епископом», под к-рым, имеется в виду Коломенский и Каширский еп. *Павел* (1652—1654). Вероятно, резиденция епископа находилась в бывш. семинарском корпусе Ново-Голутвина монастыря (или на его месте), поскольку и сейчас ближайшей к нему церковью является бывш. Покровская ц., сохранившаяся в составе 2-этажного дома недалеко от колокольни, в сев. ограде мон-ря. В таком случае совр. братский (бывш. архиерейский) корпус Ново-Голутвина мон-ря — это сооружение, которое архидиака Павел назвал «зданием дивана (канцелярии.— *Авт.*) епископа». Оно описано как каменное и сводчатое, здесь располагалось казнохранилище; возможно, здесь находились и тюремные помещения, о к-рых упоминал Павел Алеппский (*Павел Алеппский. Путешествие*. 2005. С. 226—227).

К сер. XVII в. территория К. е. была самой маленькой в Рус. Церкви. По сообщению Павла Алеппского, она была и «беднейшая из всех архиерейских кафедр в стране Московской». К дек. 1657 г. к К. е. относились 11 городов с прилегающими к ним уездами и станами, в епархии действовали 346 церквей и 13 часовен, насчитывалось 94 запустевшие церкви. В Коломне с уездом действовало 48 церквей (из них в Коломне 9 храмов в кремле и 12 на посаде), в Кашире — 79 церквей, в Туле — 75, в Деделове — 17, в Венёве — 7, в Гремячем — 6, в Елифани — 4, в Крапивне — 9, в Ефремове — 18 церквей и

3 часовни, в Орле — 22 церкви и 4 часовни, в Кромах — 16 храмов и 2 часовни, в Соловском у.— 11 церквей, а также 34 церкви и 4 часовни в др. поселениях. К. е. граничила с Крутицкой, Суздальской и Рязанской епархиями.

В 1654 г. Коломенский еп. Павел выступил на Соборе в Москве с критикой богослужебных реформ, начатых патриархом *Никоном*, за что был лишен кафедры. Епархиальными делами после смещения епископа управлял соборный протоиерей; Антиохийский патриарх Макарий в Коломне рукополагал священников и диаконов. 5 дек. 1657 г. патриарх Никон ликвидировал К. е., ее территория была включена в Патриаршую область.

**Землевладение кафедр.** Первые земельные пожалования Коломенский архиерейский дом, по свидетельству документов из копийной книги Рязанской кафедры, получил во 2-й пол. XIV в. при кн. Дмитрии Донском (Грамоты XIV—XVI вв. из копийной книги Рязанского архиерейского дома // АЕ за 1987 г. М., 1988. № 6. С. 308). По мнению Мазурова, 4 близлежащих к Коломне села были получены в 50-х гг. XIV в. (*Мазуров*. 2001. С. 228). В нач. XVI в. у Коломенских епископов появились владения в нескольких слободах на окраинах коломенского посада (у ц. Св. Троицы на Репне, у ц. св. Параскевы Пятницы на Ямках и др.). Согласно писцовой книге 1577/78 г., в Б. Микулине стане Коломенского у. у К. е. имелось 5 сел, 2 погоста, 1 сельцо, 17 деревень, 26 и  $\frac{1}{3}$  пустыни, 9 селищ. Всего же К. е. принадлежало к этому времени 50 населенных пунктов, не считая пустошей и селищ, как в самом городе, так и в близлежащей округе, в основном не далее 20 км от Коломны (ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 385—388).

В 1538 г. при описании Коломенского у. некоторые владения К. е. были включены «в черные двory в тягло». После обращения еп. Васиана (Топоркова) к вел. кн. Иоанну IV (от имени которого в то время правила Боярская дума) К. е. 3 авг. была выдана великокняжеская тарханно-несудимая грамота, по к-рой принадлежавшие архиерейскому дому двory были вновь освобождены от налогообложения; грамота была подтверждена царем следующему Коломенскому еп. Феодосию 17 мая 1551 г.

23 сент. 1627 г. царь *Михаил Феодорович* выдал Коломенскому и Каширскому еп. *Рафаилу* жалованную (подтвердительную) тарханную и несудимую грамоту на слободки и двory в Коломне, на подворье в Белом городе в Москве, на «домовые» вотчины: с. Городище с селами и деревнями в Б. Микулине стане, с. Прусы в Похрянском стане, с. Старое с деревнями в Мещерской вол. Коломенского у. Грамота не только закрепляла за кафедрой ее владения, но и определяла отношения архиерея со светскими властями и центральной властью, с подчиненным духовенством и светскими людьми — Коломенский епископ сам «приказных и всяких чинов людей и крестьян судит во всяких делах». Подтверждено право епископа посылать *десятильников* для суда и сбора доходов. Всех духовных лиц «во всяких делах и бесчинствах» судил архиерей, его приказные люди и десятильники, т. е. светские люди, «в церковной во всякой чин никто ни в кого не вступаетца» (РГАДА. Ф. 135. Отд. I. Рубр. IV. № 34. Л. 1).

**Книгописание, книжные собрания.** В описании Коломны 1577/78 г. приводятся данные об ок. 400 рукописных книгах, хранившихся в городе в составе монастырских и церковных собраний. Кафедральный Успенский собор имел в то время 98 книг, в т. ч. 31 пергаменную, ц. Воскресения на великокняжеском дворе — 25 книг, в т. ч. 11 пергаменных. Обнаруживаются и следы владычной б-ки. В XV—XVI вв. при епископской кафедре, по всей видимости, функционировал скрипторий, как и при Старо-Голутвином и Спаском мон-рях.

Из пергаменных рукописей, переписанных или хранившихся в Коломне, следует отметить лицевой список Жития св. князей Бориса и Глеба, созданный, вероятно, в XII в. (не сохр.), на основе к-рого в XIV в. была написана коломенская икона «Борис и Глеб в житии». Сохранились 5 безусловно относящихся к Коломне рукописей, 3 из них пергаменные: Палея толковая 1406 г. (РГБ. Троиц. № 38), «Лествица» прп. Иоанна Синайского 1422 г. (РНБ. Погод. № 73; переписана по заказу Коломенского еп. Амвросия), Евангелие-тетр (60—70-е гг. XV в., до 1473, РНБ. Кир.-Бел. 3/3; принадлежало в 70-х гг. XV в. Коломенскому еп. Никите (Семешкову)), и 2 на бумаге:





Пролог на сент.—февр. 1481 г. (РНБ. F.I.311) и Евангелие-тетр 1509 г. (РНБ. Погод. № 132). В 1547/48 г. в Успенский собор Коломны архимандрит Спасского мон-ря Феодосий дал в виде вклада церковный Устав (ГИМ ОР. Син. № 336), содержащий расширенный по сравнению с материалами канонизационного Собора 1547 г. список рус. святых (см.: *Клосс Б. М.* Избр. тр. М.,



Церковь  
Воскресения славущего  
в Коломне. XVI в.?, 1786 г.  
Фотография. 2011 г.

2001. Т. 2. С. 369; ср.: *Макарий (Веретенников)*. 2007. С. 325).

Есть основания полагать, что в Коломне в 1517 г. была закончена работа над «Повестями о Николе Зарзском», к-рые завершаются повестью о «Коломенском чуде». По гипотезе Б. М. Клосса, Коломенский еп. Митрофан (1507–1518) написал в Коломне важнейший памятник «Куликовского цикла» — «Сказание о Мамаевом побоище» (*Клосс Б. М.* Об авторе и времени создания «Сказания о Мамаевом побоище» // *In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье*. СПб., 1997. С. 253–262; *Он же*. Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 136–137; 2001. Т. 2. С. 331–348).

1667–1799 гг. К. е. была восстановлена в прежних границах по решению *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, поставившего в вину патриарху Никону незаконное извержение из сана Коломенского еп. Павла и разорение Коломенской кафедры. 9 июня 1667 г. во епископа Коломенского был хиротонисан архимандрит *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* Мисаил. При этом доимка пошлин с церковью К. е. за период их принадлежности к Патриаршей области продолжалась до 1676 г. В 1672 г. К. е. была возведена на степень архиепископии. Возможно, на повышение статуса епархии повлияло строительство в ее пределах новых городов и храмов

в ходе предпринимавшихся в 60–70-х гг. XVII в. попыток возобновления засечной черты. Так, в 1670–1671 гг. на юге К. е. был учрежден Богородицкий у., за юрисдикцию над храмами к-рого до 1675 г. шел спор между Коломенским и Рязанским архиереями.

К 1674 г. в границах К. е. находились приходы и мон-ри др. епархий. В Коломенском у. располагалось немало вотчин с приходами Патриаршей области, в Епифанском у. — вотчины с приходами Новго-

родской и Сарской кафедр. В 1674 г. Собор постановил, чтобы уезды находились в ведении того архиерея, к-рому подчинялся город — центр уезда. В соответствии с решением Собора в 1675 г. из Рязанской митрополии в К. е. перешел Каширский у. (Кашира состояла в К. е.), *Венев во имя свт. Николая Чудотворца жен. монастырь* (г. Венёв принадлежал К. е.). В Рязанскую митрополию из К. е. поступили г. Епифань (10 церквей) и г. Гремячий (6 церквей) с уездами. К Патриаршей области от К. е. перешли 3 прихода в Вохонской десятине. Проект отделения от К. е. епархии с центром в Кашире, рассматривавшийся на Соборе 1681–1682 гг., но не был реализован.

14 марта 1676 г. был предан суду Собора из 7 архиереев Коломенский архиеп. *Иосиф* (1672–1676) по обвинению в «хульных словах» о царе *Алексее Михайловиче* и патриархе *Иоакиме (Савёлове)*; архиепископа также упрекали за «жестокие способы смирения», к-рые он применял в отношении духовенства. Архиерей был признан виновным, запрещен в служении (с сохранением сана) и сослан под надзор в *Лисицкий в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* под Новгородом. Из «Дела архиепископа Иосифа» можно заключить, что в XVII в. Коломенскому архиерейскому дому принадлежали помимо дер. Соловцово (20 дворов), пустоши Григорьевская и Черносивитова, дер. Каменка и 100 четей пашни на Куликовых полях Епифанского у., где располагалась «домовая дача»

владыки. (Возможно, решение о переходе Епифанского у. в Рязанскую епархию было причиной недовольства архиеп. Иосифа московской властью.) Основные владения Коломенской кафедры располагались по-прежнему в непосредственной близости от города, в Б. Микулине стане. Исключение составляли село Нащокино (самое отдаленное владение кафедры, в 60 км от Коломны), с. Бел-Колодези в Комаревском стане и с. Прусы в Похрянском стане; села Настасьино, Ивановское и село Рохманово входили в Мещерскую волость. Архиерей Иосифу в 1-й пол. 70-х гг. XVII в. подчинились 300 стрельцов, при архиерейском дворе существовала кожевенная мастерская.

В 1682 г. был перестроен (расширен) кафедральный коломенский Успенский собор, при нем возведена каменная колокольня. В 1706 г. в К. е. имелось 636 церквей. С нач. XVIII в. власти стремились контролировать доходы епископских кафедр, в т. ч. Коломенского архиерейского дома. Об этом свидетельствует документ, составленный в июле 1716 г. по итогам ревизии К. е., к-рую проводил после смерти еп. Антония (Одиновича) подьячий Монастырского приказа Г. Рыков. В ходе ревизии выяснилось, что архиерей утаивал от Монастырского приказа часть доходов. Указано, что наибольшую прибыль епархиальной казне приносили следующие города: в Москов-



Успенский собор в Коломне.  
Фотография. Нач. XX в.

ской губ. — Коломна, Кашира, Тула, Венёв, Дедилов, Крапивна, в Киевской губ. — Орёл и Кромь, в Воронежской губ. — Ефремов. В 1716 г. с городов Московской губ. для Коломенского архиерейского дома бы-





до собрано 1504 р. 3 денги, с городов Киевской губ.— 412 р. 2 денги, с городов Воронежской губ.— 517 р. 3 денги. Из этих денег 404 р. 3 денги были отосланы в Монастырский приказ, 1200 р. пошли на расходы архиерея (РГИА. Ф. 796. Оп. 3. Д. 870. Л. 1–2).

В 1723 г. еп. Иоанникий учредил в Коломне архиерейскую школу в соответствии с требованием «*Духовного регламента*», в посл. преобразованную в семинарию. 13 июня 1727 г. митрополитом Коломенским и Каширским и присутствующим членом Святейшего Синода был назначен *Игнатий (Смола)*. К тому времени роль К. е. возросла, увеличилось число храмов (в 1729 в епархии насчитывалось 733 церкви). Вместе с Ростовским архиеп. *Георгием (Дашковым)* и Тверским архиеп. *Феофилактом (Лопатинским)* митр. Игнатий вошел в группу противников Новгородского архиеп. *Феофана (Прокоповича)*. В 1730 г. архиеп. Феофан расправился со своими врагами. В 1730–1731 гг. шло следствие по делу Коломенского митрополита, обвиненного в преступлении против имп. *Анны Иоанновны*, а также в злоупотреблениях в период его служения в Коломне. В февр. 1731 г. Игнатий был лишен сана и сослан в *свяжский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*.

С сер. 30-х гг. XVIII в. Коломенские архиереи активно участвовали в делах высшего церковного управления. В апр. 1735 г. Синод назначил Коломенского еп. *Вениамина (Сахановского)* членом Московского синодального правления, управляющим Синодальной областью, его резиденция в 1735–1739 гг. находилась при Московской синодальной конторе. В 1749–1763 гг. Коломенские епископы *Гавриил (Кременецкий)* и *Порфирий (Крайский)* являлись членами Святейшего Синода (ассессорами). В 1751 г. еп. Гавриил учредил при себе в С.-Петербурге особую контору во главе с крестовым иеромонахом для делопроизводства, касавшегося К. е. Основной ход дела совершался в Коломенской консистории (либо в казенном приказе), после чего документы препровождались архиерею в столицу на окончательную резолюцию.

В 1742 г., когда Синодальная обл. была преобразована в *Московскую епархию*, в состав последней была

передана часть приходов К. е. По расписанию епархий, утверждённому 14 июня 1764 г., из Московской епархии в К. е. перешли Серпухов и Алексин с уездами. Из К. е. были



*Церковь Воздвижения на Успенской ул. и Пятницкие ворота в Коломне. Фотография. Нач. XX в.*

обрядцы) местный купец И. А. Лажечников построил деревянный храм.

переданы Орёл и Кромы новоучрежденной Севской кафедре, Ефремов — Воронежской епархии, Одоев и Чернь — Московской епархии (3 последних города с уездами в 70-х гг. XVIII в. вернулись в К. е.). 15 мая 1775 г. к территории К. е. присоединилась Тульская провинция, с 6 мая 1788 г. архиерей имел титул «Коломенский и Тульский». В ходе губернской реформы 1777–1785 гг. Коломна осталась в составе Москов-

С 70-х гг. XVIII в. имеются упоминания о старообрядцах-поповцах в Коломне (см. *Старообрядчество*). В 1774 г. по благословению Коломенского епископа на кладбище Запрудной слободы в Коломне (в слободе проживали в основном старо-

В 1790 г. Коломенская консистория доносила о прихожанах церкви: «Оной целию их было не благочестивое к храму Божию усердие, но по приверженности к раскольническому суеверию единственно злоумышленный происк» (цит. по: *Руднев*. 1903. С. 22–23). По решению Коломенского еп. Афанасия от 16 дек. 1790 г. храм был разобран.

В 80-х гг. XVIII в. К. е. существенно расширилась, в нее вошли 4 церкви из Рязанской епархии, 130 — из Воронежской, 18 — из Орловской, 126 — из бывш. Крутицкой епархии. 20 приходов в Бронницком у. и 14 приходов в Серпуховском у. перешли в Московскую епархию. К 1788 г. К. е. имела 1176 церквей: 242 церкви в Московском наместничестве, 81 — в Рязанском, 853 — в Тульском наместничестве. В епархии действовали 4 штатных (Богоявленский Голутвин, коломенский Спасский, *Высоцкий серпуховской в честь Зачатия Пресв. Богородицы*, тульский Иоанно-Предтеченский) и 3 заштатных (*Бобренёв в честь Рождества Пресв. Богородицы*, Белопесоцкий Троицкий, серпуховской Владычный Введенский) муж. монастыря. Женскими были коломенский Брусенский и тульский Успенский мон-ри.

К 1797 г. К. е. насчитывала 1183 церкви, в т. ч. архиерейский собор, 15 уездных соборов, 4 ружные церкви, 3 церкви при жен. мон-рях и 1160 приходских храмов (храмы муж. мон-рей не учтены). В Московской губ. к К. е. относилось 237 церквей (в Коломне — 18, в Коломенском у. — 85, в Серпуховском у. — 69, в Бронницком у. — 32, в Подольском у. — 10, в Никитском у. — 23),



*Церковь во имя свт. Николая Чудотворца (Никола-на-Посаде) в Коломне. 1716–1719 гг.*

*Фотография. 2007 г.*

ской губ. (в 1781 была назначена уездным городом), при этом большинство приходов К. е. с 1777 г. располагалось в Тульском наместничестве. В 1784 г. Синод рассматривал вопрос об упразднении ряда епархий, в т. ч. Коломенской, вместо которой предлагалось учредить Тульскую кафедру, однако за недостатком средств проект был отложен.





в Рязанской губ. — 79 церквей (в Зарайском у. — 57, в Егорьевском у. — 22), в Тульской губ. — 867 церквей (в Туле — 23, в Тульском у. — 79, в Каширском у. — 99, в Алексинском у. — 77, в Крапивинском у. — 61, в Венёвском у. — 81, в Чернском у. — 69, в Епифанском у. — 53, в Богородицком у. — 54, в Белёвском у. — 61, в Одолевском у. — 83, в Новосильском у. — 58, в Ефремовском у. — 71). Жен. монастыри имелись в Коломне, Туле и Белёве (РГИА. Ф. 796. Оп. 77. Д. 670).

Помимо указанных храмов К. е. принадлежали Московское подворье Старо-Голутвина мон-ря и Коломенское епархиальное подворье в Москве на Мясницкой ул., близ ц. во имя архидиак. Евпла. О существовании последнего известно с 1722 г. (в XVI–XVII вв. неподалеку от места, где было построено это здание, существовало более раннее подворье Коломенских архиереев с храмом Гребневской иконы Божией Матери, к нач. XVIII в. перешедшее в ведение Рязанских архиереев). В 1722–1772 гг. при Коломенском подворье в Москве действовала ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери. К 1788 г. помещения подворья сдавались в аренду.

16 окт. 1799 г., согласно докладу Синода, имп. Павел I издал указ, по которому К. е. была упразднена, вместо нее в границах Тульской губ. учредили Тульскую епархию, приходы и монастыри К. е. в Московской и Рязанской губерниях передавались Московской и Рязанской епархиям. 31 дек. 1799 г. Коломенский еп. Мефодий был переведен в Тулу, получил титул «епископ Тульский и Белёвский». Коломенская ДС указом Синода от 19 дек. 1799 г. переведена в Тулу. В связи с упразднением К. е. в 1799–1800 гг. были закрыты 2 из 19 церквей Коломны: во имя св. Симеона Богоприимца (восстанавливалась после пожара 1682) и во имя прп. Алексия, человека Божия. К отчуждению в Казенное ведомство была определена загородная резиденция Коломенского епископа в Подлипках (устроена в 1772), но, поскольку при ней существовала деревянная крестовая Покровская ц., Московский митр. Платон (Левшин) опротестовал это решение, и московский губернатор передал резиденцию в распоряжение учреждавшегося в Коломне вместо семинарии Голутвинского ДУ.

Древнейшие материалы епархиального архива до нач. XVI в. не сохранились, вероятнее всего, погибли в *Смутное время* в нач. XVII в. Более поздние документы по истории К. е. отложились в РГАДА, ЦГИАМ и ГА Тульской обл., в Ф. 796 РГИА (С.-Петербург) хранится переписка Коломенских епископов со Святейшим Синодом.

*М. В. Печников, В. Г. Пидгайко*

**Духовное образование.** Архиерейская школа была открыта в Коломне в 1723 г. в доме епископа. Обучение велось по составленному архиеп. Феофаном (Прокоповичем) 1-му рус. учебнику Закона Божия — «Букварь, или Первое учение отроком с Катехизисом», в курс обучения также входили слав. букварь и «элементарий латинский». Первым преподавателем в школе стал певчий Я. Иванов. К 1725 г. в школе прошли обучение 30 чел. 18 дек.



*Кафедральный собор,  
Ново-Голутвин мон-рь  
и звонница в Коломне.  
Фотография.  
Нач. XX в.*

1724 г. трое учеников Коломенской школы (священнические дети П. Георгиев и Г. Михайлов и сын диакона И. Михайлов) были направлены в Новгород «для обучения славянской грамматике». В 1727 г. они окончили курс и указом Коломенского еп. Варлаама (Леницкого) были назначены учителями в славянские школы Коломенской епархии, располагавшиеся в Коломне, Туле (в Иоанно-Предтеченском мон-ре) и Орле (в Успенском мон-ре). Вероятнее всего, 2 последние школы были открыты после приезда учителей. В 1725–1727 гг. в 3 школах в К. е. обучались 120 чел. Состав учеников не был стабильным. Нередко ученики, производившиеся в низшие степени церковного клира — дьячки, пономари, иподиаконы (подиаки) — оставляли обучение. В 1727 г. в К. е. обучались 99 чел.: в Коломне — 40 чел., в Туле — 34, в Орле — 25 чел. Из 150 чел., прошедших обучение в 1723–1727 гг., в дьячки и пономари были произведены 40 чел., в иподиаконы — 11 чел.

В 1724 г. Коломенский архиерей доносил в Синод, что за недостатком средств ему не на что содержать школу и школьников. По «Духовному регламенту», на нужды школ необходимо было выделять 20-ю часть всех хлебных сборов «знатнейших в епархии монастырей» и 30-ю часть сборов с остальных церковных земель. По указу еп. Варлаама коломенские мон-ри Спасский и Голутвинский были освобождены от отчислений в пользу духовной школы, поскольку их братия сама испытывала нужду. 30-я часть хлебных сборов с церковных земель была заменена натуральным и денежным сбором с каждой церкви в размере 3 четвериков хлеба.

По-видимому, из-за недостатка средств Коломенская архиерейская школа после 1727 г. закрылась, была возобновлена как семинария в 1731 г. (после имп. указов об учреждении школ согласно «Духовному регламен-

ту» (1730) и об открытии школ во всех епархиальных центрах и иных городах (1731)). В 1731 г. на должность учителя был определен певчий архиерейского дома П. Григорьев. Управители Коломенского архиерейского дома писали еп. Вениамину о необходимости ходатайствовать в канцелярию Московского Синодального правления о присылке учителя из московского Заиконоспасского училищного монастыря, т. к. учащиеся Коломенской школы обучаются «только букварям, да чтению книг и пению, а вышним наукам по латыне и прочему, как указами повелено, обучать их некому». В 1733 г. по указу Синода для преподавания высших наук в Коломенскую школу был направлен выпускник Московской ДА И. Кузьмин. Из Заиконоспасского мон-ря был прислан иеродиак. Зосима, к-рый 28 февр. 1739 г. был утвержден в должности учителя Коломенской архиерейской школы и экзаменатора для ставленников. Иеродиак. Зосима возобновил преподавание в лат. классах («фара» и «инфима») и мог «учением произвести учеников до риторике». В окт.





1739 г. иеродиак. Зосима вернулся в Заиконоспасский мон-рь. В 1738–1739 гг. в Коломенской ДС учились 24 чел., программа по-прежнему сводилась к «букваря грамматике словесной да элементарям латинским». В «славено-российских» классах обучались 13 чел., в латинских — 11 чел.

Причина малочисленности заключалась не столько в материальных затруднениях или отсутствии преподавателей, сколько в устойчивой непопулярности образования среди духовенства. В 40-х гг. XVIII в.



Бобренёв мон-рь.  
Фотография.  
Нач. XXI в.

в Коломенскую семинарию поступили на работу учителя из выпускников Киевской ДА, набор дисциплин обогатился грамматикой, синтаксисом, пиитикой и риторикой, при этом учащихся было мало. После перевода учеников из низших классов («фары» и «инфимы») в высшие оказалось, что в низших классах осталось по 5 учеников и пополнить их число невозможно, т. к. клирики всячески уклонялись и не посылали своих детей на учебу. В 1771 г. в Коломенской ДС было введено преподавание философии, к-рое осуществлял иеромонах Спасского мон-ря Арсений (Тодорский), в 1772 г. к преподаванию богословия приступил ректор семинарии архим. Голутвина мон-ря Иакинф (Карпинский). Состояние Коломенской ДС подробно описано в ведомостях Коломенской консистории от 2 июня 1788 г. Возглавлял семинарию ректор игумен серпуховского Высоцкого монастыря Геннадий. В семинарии обучались 322 чел. Кроме лат. классов преподавали толкование Евангелия, катехизис, физику, «о должностях человека» (нравственное богословие), историю, географию, арифметику и языки: греческий, немецкий и французский. На содержание семинарии отпускалось 2 тыс. р. Выплата содержания ученикам производилась по остаточному принципу:

«...сколько за выдачею учителям жалования и за другими расходами остается семинарской суммы, неравное». Не получали «жалованья» учащиеся информатории (низших классов «фары» и «инфимы»), а также студенты, «имеющие указы о владении жребия», т. е. получившие указ о зачислении в клир к.-л. церкви.

Первоначально Коломенская духовная школа помещалась в доме Коломенского епископа. В 1751 г. сообщается о школе в Бобренёвом монастыре, являвшемся в то время загородным подворьем Коломенского архиерея; переезд школы туда состоялся, по-видимому, по-

сле пожара 7 мая 1739 г., уничтожившего большую часть города. В 1766–1770 гг. имелись планы

построить для семинарии здание «в городе Коломне при Бельском озерке», на территории загородного двора Коломенского архиерея. Была выделена земля, но строительство не начали из-за отсутствия средств, и семинария вновь оказалась в архиерейском доме.

Вместе с переводом епископской кафедры из Коломны в Тулу в 1799 г. была переведена и семинария. 15-й пункт Высочайше утвержденного доклада Святейшего Синода «О приведении епархиальных границ соответственно границам губерний и об учреждении новых епархий» от 16 окт. 1799 г. предполагал открытие семинарий во вновь учрежденных епархиях лишь после решения всех вопросов по устройению самой кафедры. Исключение делалось лишь для семинарии в Туле: она должна была открыться сразу после перемещения кафедры, сумма, предназначенная на финансирование Коломенской семинарии, переводилась в Тулу. Переезд семинарии состоялся 5 февр. 1800 г. В 1799–1917 гг. в Коломне существовало Коломенское (первоначально Голутвинское) ДУ.

*Свящ. Сергей Кулемзин*

**Архиереи. Епископы Коломенские:** Афанасий (кон. 1352 — нач. 1353 — 1362), Филимон (после 1363 — ранее 1374), Герасим (1374/75 — 1388), Павел (1389–1392), Григорий (1392 — 13 февр. 1405),

Иларион (26 авг. 1406 — 9 марта 1408), Иоанн (1410 — до 1418), Амвросий (зима 1419 — до 1437), Варлаам I (1437 (?) — 1449 / до 1453), Геронтий (между 1451 и 1453 — 29 июня 1473), Никита (Семешков; 25 июля 1473 — май 1480), Герасим (Смердков; 29 июля 1481 — 16 мая 1489), Авраамий (18 нояб. 1490 — осень 1501), Никон (1 мая 1502 — янв. 1504, оставил кафедру), Митрофан (7 февр. 1507 — 1 июля 1518, оставил кафедру), Тихон (28 февр. 1520 — ранее 1525).

**Епископы Коломенские и Каширские:** Вассиан (Топорков; 2 апр. 1525 — май 1542, смещен с кафедры), Феодосий (2 июля 1542–1555), Варлаам II (1560 — 21 окт. 1564), Иосиф I (18 марта 1565 — 22 нояб. 1569), Савватий (1570–1571), Давид (1571–1580), св. Иов (16 апр. 1581 — 9 янв. 1586), Иосиф II (1586 — 27 янв. 1615), Рафаил (17 дек. 1618–1652), Павел (17 окт. 1652 — апр. 1654), Александр (3 июня 1655 — 5 дек. 1657), Мисаил (9 июня 1667 — 14 сент. 1671). **Архиепископы Коломенские и Каширские:** Иосиф III (1672–1676), Павел (Моравский; 2 апр. 1676 — 6 сент. 1681), Никита (Тотемский; 24 дек. 1681 — после июня 1704), Антоний (Одинович; 18 марта 1705 — 1 июня 1716), Иоанникий (1718 — 24 марта 1724). **Епископы Коломенские и Каширские:** Варлаам (Леницкий; 18 июня 1724 — 7 сент. 1727), Игнагий (Смола; 13 июня 1727 — 2 дек. 1730), Вениамин (Сахновский; 25 июля 1731 — 18 мая 1739), Киприан (Скрипицын; 18 мая 1739 — июнь 1740), Савва (Шпаковский; 30 июня 1740 — 29 июля 1749), Гавриил (Кременецкий; 17 сент. 1749 — 8 окт. 1755), Порфирий (Крайский; 9 окт. 1755 — 29 окт. 1763), Феодосий (Михайловский-Прокофьев; 28 дек. 1763 — 30 янв. 1787). **Епископы Коломенские и Тульские:** Феофилакт (Горский; 6 мая — 12 сент. 1788), Афанасий (Иванов; 12 нояб. 1788 — 10 апр. 1799), Мефодий (Смирнов; 10 апр. — 31 дек. 1799).

**Монастыри** (в границах К. е. перед закрытием). **Действующие:** *серпуховской Владычньий в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (в Серпухове, основан в 1360 как муж., с 1806 жен., закрыт в 1919, возрожден в 1995), Старо-Голутвин в честь Богоявления (в Коломне, основан до посл. четв. XIV в. (до 1389), закрыт в 1929, возобновлен в 1994), Высоцкий серпуховской в честь Зачатия Пресв. Богородицы (в Серпухове, основан в 1374, муж., закрыт в 1928, возрожден в 1991), Белопесоцкий Троицкий (в совр. г. Ступино Московской обл., основан в кон. XV в. как муж., закрыт в 1918, возобновлен как жен. в 1993), Брусенский Успенский (в Коломне, основан ок. 1552–1554, жен., закрыт в 1922,





возобновлен в 1997), Бобренёв Рождество-Богородичный (в совр. с. Ст. Бобренёво Коломенского р-на Московской обл., муж., впервые упом. в 1577/78, упразднен в 1764, возобновлен в 1865, закрыт в 20-х гг. XX в., вновь возобновлен в 1991), Ново-Голутвин во имя Св. Троицы мон-рь (в Коломне, основан в 1800 как муж., закрыт в 1919, возобновлен как женский в 1989). **Недействующие:** Преображенский Спас-Ядринский (в Коломне, упом. с 1377, муж., упразднен после 1790), белёвский в честь Преображения Господня (в Белёве (совр. Тульская обл.), муж., основан ок. 1525, закрыт в 1921), Иоанно-Предтеченский (в Туле, основан в 1552, муж., упразднен в 1799 г.), Петропавловский (в Коломне, муж., упом. как запустевший в 1577/78), св. Женмироносиц (в Коломне, упом. в 1577/78 как обветшавший, жен., окончательно упразднен в XVIII в.), Гнилушская Николаевская пуст. (близ Коломны, основана ранее 1662, муж., упразднена вскоре после 1764), в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в Туле, основан в 1587, жен., закрыт в 1921), Крестовоздвиженский (в Белёве, основан в 1625 г., жен., упразднен в 1764, восстановлен в 1768, закрыт в 20-х гг. XX в.).

Ист.: Писцовые книги г. Коломны и уезда 1577/78 гг. // ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1 С. 291–611; Жалованная грамота царя Михаила Федоровича Рафаилу, еп. Коломенскому и Каширскому, 1627 г. // РИБ. 1875. Т. 2. Стб. 437–445; ОДДС. 1879. Т. 2. Ч. 1. С. 516–520; *Троицкий Н. И.* Царские жалованные и патриаршие настоящие грамоты, данные епископам Коломенским и Каширским // ЧОЛДП. 1882. Кн. 9. С. 233–260; ПСРЛ. Т. 13. С. 189, 346, 348, 353, 359, 489; Т. 14. С. 80–81, 99; Т. 18. С. 23, 98; Т. 19. Стб. 111; Т. 27. С. 297; Т. 22. Ч. 1. С. 464; Т. 25. С. 326; *Кучкин В. А.* Жалованная грамота 1538 г. на две слободки в Коломне // АЕ за 1959 г. М., 1959. С. 340–343; *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 243–249; *Розанов Н. П.* История Московского епарх. управления со времени учреждения Свят. Синода (1721–1821). М., 1870. Ч. 2. Кн. 2; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 1029–1034; *Марков Н. М., свящ.* Коломенская епархия // ЧОЛДП. 1888. Кн. 8. С. 213–233 (отд. отт.: М., 1888. Коломна, 1991<sup>р</sup>); *Николаевский П. Ф.* Патриаршая область и рус. епархии в XVII в. СПб., 1888. С. 11–12; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Каз., 1897. Т. 1. С. 211–218; *Голубицкий.* История РЦ. Т. 2. 2-я пол.; *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орёл, 1899. С. 242–288; *Руднев М. Н.* К истории Коломенской епархии // ЧОИДР. 1903. Кн. 4. Отд. 3. С. 13–52; *Скворцов Н. А., прот.* Мат-лы по Москве и Московской епархии за XVIII в. М., 1911. Вып. 1; *Титов Л. А.* Иосиф, архиеп. Коломенский. М., 1911; *Лихачёв Д. С.* Повести о Николе Заразском // ТОДРЛ. 1949. Т. 7.

С. 343–349; *Смирнова Э. С.* Отражение лит. произведений о Борисе и Глебе в древнерус. станковой живописи // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 319; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 3 (по указ.); *Мазуров А. Б.* Когда была основана Коломенская епархия? // ВМУ: Ист. 1996. № 4. С. 44–53; *он же.* Епископы Коломны сер. XIV – нач. XV в. // Церк. археология. СПб., 1998. Вып. 4: Мат-лы 2-й Всерос. церк.-археол. конф. С. 185–189; *он же.* Средневеков. Коломна в XIV – 1-й трети XVI в.: Комплексное исслед. регион. аспектов становления единого Рус. гос-ва. М., 2001. С. 170–231, 294–295, 513–514; *Миллер Г. Ф.* Соч. по истории России: Избр. М., 1996. С. 226–240; *Макарий (Веретенников), архим.* Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 322–335; *Ломако Е. Л.* К вопросу о конфессиональном составе населения рус. провинциального города екатерининской эпохи: По мат-лам Коломны 2-й пол. XVIII в. // История и культура Подмосковья: Проблемы изучения и преподавания: Мат-лы 4-й обл. научно-практ. конф. Коломна, 2010; *Кулемзин С., свящ.* Коломенские епископы XVII в. // Моск. Ев. 2012. № 7/8. С. 148–159; *он же.* Коломенская епархия во 2-й пол. XVIII в. // Там же. 2013. № 5/6. С. 158–161; *Михайлов С. С.* История старообрядчества г. Коломна и его окрестностей. Коломна, 2013.

**М. В. Печников, В. Г. Пидгайко**

**КОЛОМЕНСКИЙ НОВО-ГОЛУТВИН ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Московской епархии), находится в г. Коломне Московской обл. Расположен в Коломенском кремле на берегу Москвы-реки.

Основан в 1799/1800 гг. как мужской на территории бывш. резиденции Коломенских архиереев. Указом имп. Павла I по докладу Святейшего Синода 27 сент. 1799 г. Коломенская епархия была упразднена, ее территория вошла в состав Московской епархии. 16 окт. 1799 г. решением имп. Павла I «в уважение древности» архиерейского дома и «для приличия самому сему древнему городу» предписывалось «в ведомство» К. Н. м. «отдать все находящиеся при том доме церкви и строения». В 1800–1801 гг. по инициативе митр. Московского и Коломенского *Платона (Левшина)* в К. Н. м. переселились иноки *коломенского Старо-Голутвина в честь Богоявления Господня мон-ря* во главе с архим. Варлаамом (Главацким; † 1802). К. Н. м. был присвоен 2-й класс, в обители могли находиться до 17 монашествующих, на содержание к-рых полагался денежный годовой оклад 1311 р. 90 к. Настоятели имели сан архимандритов.

От архиерейского подворья К. Н. м. досталось несколько зданий XVII–XVIII вв. – храм во имя Св. Троицы



Коломенский Ново-Голутвин мон-рь.  
Фотография. 2012 г.

(1705), архиерейский и семинарский корпуса (нач. 80-х гг. XVII в.). Первоначально к обители были приписаны также 2 соборные церкви Коломны, располагавшиеся за монастырской оградой: в честь Успения Пресв. Богородицы (1672–1682; возобновлена ок. 1772), в к-рой были погребены нек-рые коломенские архиереи, и в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1776). В бывш. семинарском корпусе разместилось Коломенское ДУ, в неск. помещениях оборудовали квартиры для преподавателей и клириков Успенского собора. Все здания нуждались в серьезном ремонте, к-рый из-за недостатка средств проводили только в случае крайней необходимости.

3 марта 1817 г. К. Н. м. возглавил архим. Ермоген (Сперанский; † 1845), бывш. настоятель *Высоцкого серпуховского в честь Зачатия Пресв. Богородицы мон-ря*, строгий аскет и молитвенник. «Подавай ему одной травы, будет с удовольствием кушать и ничего не скажет», – свидетельствовал об архимандрите его келейник. В 1818–1819 гг. настоятелем К. Н. м. был архим. *Никанор (Клементьевский)*; вполн. митрополит Новгородский и С.-Петербургский). Одновременно со служением в К. Н. м. архим. Никанор нес послушание ректора и профессора богословия Вифанской ДС, являлся членом Московской Духовной консистории.

С 1819 г. в К. Н. м. настоятельством архим. Арсений (Козиоров), при к-ром с 1823 г. велись масштабные строительные работы: возведены ц. во имя прп. Сергия Радонежского с приделом в честь Преобра-





жения Господня, сев. ворота и сев.-зап. башня ограды, служившая входом в храм со стороны Соборной пл., а также колокольня. Самый большой колокол украшали изображения Св. Троицы и прп. Сергия Радонежского. В мон-рь был пожертвован 126-пудовый колокол с изображением Св. Троицы и свт. Кирилла Иерусалимского.

В дек. 1846 г. из *дмитровского во имя святых Бориса и Глеба мон-ря* в К. Н. м. был переведен на должность настоятеля архим. Тихон (Угленский (Угрянский); † 7 февр. 1871). Считается, что архим. Тихон не относился с должным вниманием к своим адм. обязанностям по решению практических потребностей обители. Прежде всего настоятель интересовался историей возникновения расколов в Русской Церкви и не жалел монастырских средств на приобретение книг и рукописей по данной проблематике. Со временем часть редких книг из своего собрания он передал в Московскую епархиальную б-ку, остальные завещал продать, а вырученные средства передать в обитель. В 1871 г. после кончины архим. Тихона К. Н. м. оказался в упадке, в монастырской кассе оставалось ок. 15 р. серебром, храмы обветшали, братии в обители было всего 15 чел.

26 нояб. 1871 г. по инициативе и благословению митр. Московского и Коломенского свт. *Иннокентия (Вениаминова)* К. Н. м. был преобразован из штатного в «строгообщественный». При новом настоятеле (1871–1883) архим. Сергии (Свешникове) количество монашествующих возросло до 50 чел. Монастырю оказывал значительное содействие коломенский меценат Г. Ф. Ротин, который, в частности, в 1876 г. пожертвовал 2-этажный дом с земельным участком в 526 саж., приносящий годовой доход до 3 тыс. р. В окт. 1876 г. еп. Можайский Игнатий (Рождественский) освятил в К. Н. м. храм во имя прп. Сергия Радонежского. Для детей прихожан открылось народное училище на 40 чел. Годовой доход от богомольцев, часовни и хозяйственной деятельности мон-ря составлял не менее 10 тыс. р.

В 1876 г., во время русско-тур. войны, по инициативе архим. Сергия мон-рь собирал деньги на помощь восставшим славянам. За заслуги по духовному ведомству архим. Сер-

гий был награжден орденами св. Анны 3-й и 2-й степени, а за организацию госпиталя и помощь в уходе за ранеными в русско-тур. войне удостоен знака Российского об-ва Красного Креста. В 1881 г. епархиальное начальство назначило его благочинным общежительных монастырей Московской епархии. Через 2 года архим. Сергей был переведен настоятелем в *Иосифов Волоколамский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*. На его место был назначен архим. Иоанникий (Постников), бывш. ризничий *Троице-Сергиевой лавры*. Архим. Иоанникий стал одним из учредителей основанного в 1886 г. Братства прав. Филарета Милостивого, целью которого являлось оказание помощи бедным ученикам. Последующие настоятели сохраняли традиции, заведенные архим. Сергием, и приумножали благосостояние обители. В 1902 г. настоятелем игум. Феодосием при монастыре была открыта Ново-Голутвинская церковноприходская школа, в к-рой к 1909 г. обучалась 32 мальчика. 6 марта 1908 г. по ходатайству митр. Московского и Коломенского сщмч. *Владимира (Богоявленского)* К. Н. м. возглавил архим. *Варнава (Накропин)*, который упрочил как уставную жизнь братии, так и внешнее благолепие. В 1908 г. обитель владела 130 дес. земли, из казны получала 1249 р. 7 к.; на 1915–1916 г. монастырский капитал составлял 61 670 р.

На основании декрета СНК РСФСР 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» имущество К. Н. м., в т. ч. находившаяся в собственности 181 дес. земли, было национализировано. С нач. 1919 г. часть помещений К. Н. м. заняло управление уездной и городской милиции. Циркулярное предписание губ. отдела управления от 23 мая обязывало власти города немедленно приступить к устройству на территории обители лагеря принудительных работ. Вопрос о создании концентрационного лагеря в К. Н. м. 16 июня 1919 г. был вынесен на заседание коллегии отдела управления Коломенского уездного исполкома. Но этот проект не был реализован.

Ок. 1919 г. К. Н. м. был закрыт. К тому времени в нем насчитывалось 16 монашествующих и 14 послушников. По инициативе местных властей, сославшихся на инструкцию о чрез-

вычайном налоге, у настоятеля архим. Леонида отобрали даже личные вещи и награды из серебра и золота. Кельи были переданы местному населению под жилье, а монастырский Троицкий собор обращен в приходский храм.

8 апр. 1922 г. Коломенская комиссия по изъятию церковных ценностей в присутствии настоятеля Троицкой ц. игум. Варсонофия и неск. верующих конфисковала из храма 4 серебряных кадила, трехсвечник, помазок и елейницу, сосуд с прибором, 8 лампадок, дарохранильницу, крест и ризы общим весом 2 пуда 10 фунтов 24 золотника; с митры был снят жемчуг. В дек. 1927 г. Коломенский горсовет заключил договор с Троицкой Ново-Голутвинской общиной верующих (77 чел.) на аренду храма бывшей обители. В 1928 г. общиной руководил иером. Иоанн (Балагуров). Ок. 1930 г. Троицкий храм был закрыт, в посл. церковное здание сдавалось в аренду швейно-ремонтной артели. В Сергиевской ц. размещались мастерские «Мособлхудожфонда». В апр. 1934 г. городской финансовый отдел продал монастырскую колокольню Коломенскому патефонному заводу. При этом постройки обители входили в «Списки памятников архитектуры, подлежащих государственной охране в Московской области».

29 дек. 1988 г. решением Совета по делам религии при Совете министров СССР архитектурный комплекс К. Н. м. был возвращен РПЦ для устройства 1-й жен. общежительной обители в Московской епархии. 4 июля 1989 г. митр. Крутицкий и Коломенским Ювеналием (Поярковым) мон. Ксения (Зайцева Ирина Юрьевна) была возведена в сан игумении. К сент. 2014 г. в обители проживали ок. 80 насельниц.

15 февр. 1989 г., в день празднования Сретения Господня, в монастырском Троицком храме было совершено первое богослужение. В 1999 г. была расписана трапезная часть храма, в 2003 г. выложены мозаикой полы, в 2004 г. установлен новый иконостас. В 1990 г. по благословению митр. Ювеналия в подклете Троицкого храма была освящена ц. во имя блж. Ксении Петербургской. Своды храма расписаны усилиями сестер, в 1999 г. установлен керамический иконостас. Ежедневно в храме блж. Ксении совершаются требы —





молебны, панихиды. 14 окт. 1996 г. митр. Ювеналием при бывш. братском корпусе был освящен храм в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом во имя прп. Сергия Радонежского. В 2001 г. в обители была воздвигнута и 6 февр. 2002 г. еп. Видновским *Тихоном (Недосекиным)* освящена деревянная часовня во имя св. равноап. кн. Владимира и вмц. Анастасии Узорешительницы. Внутреннее убранство часовни (керамические лампы, мозаичная водосвятная чаша с крестом, вышитые иконы, резные киоты и наличники) выполнено сестрами мон-ря.

В К. Н. м. хранятся частицы мощей апостолов Петра и Павла, Андрея Первозванного, Луки, равноап. кн. Владимира, великомучеников Пантелеимона и Георгия Победоносца, первомученика архидиак. Стефана, святителей Григория Богослова, Григория Паламы, Спиридона Тримифунтского, Феофана Затворника, Луки (Войно-Ясенецкого), Евфимия Новгородского, сщмч. Дионисия Ареопажита, великомучениц Ирины и Варвары, благоверных князей Александра Невского, Петра и Февронии и др.

К обители приписано подворье с обширным хозяйством близ дер. М. Карасёво в 16 км от Коломны. Для прихожан организован «Клуб любителей-садоводов», проведение ежемесячных конференций освещается в газ. «Аграрный вестник», к-рую сестры готовят для бесплатной раздачи всем интересующимся культурой ведения сельского хозяйства.

В К. Н. м. организованы иконописная, швейная, керамическая и другие мастерские, издательский отдел. При обители действует воскресная школа, в к-рой преподаются церковные дисциплины, организованы различные кружки, проводятся познавательные экскурсии и паломнические поездки. Мон-рь одним из первых обратился к социальному служению: в 1996–2013 гг. сестры, имеющие педагогическое образование, занимались обучением и воспитанием детей в негосударственном образовательном учреждении «Школа-интернат для детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей» в дер. М. Карасёво Коломенского р-на. Более 100 детей стали выпускниками этого интерната. По благословению патриарха *Алексия II* инокини продолжили педагогическую



Свято-Троицкая церковь  
Ново-Голутвина мон-ря. 1705 г.  
Фотография. Нач. XXI в.

работу в школе-интернате им. прп. Сергия Радонежского при Троице-Сергиевой лавре.

6 окт. 1997 г. при К. Н. м. был открыт Православный медицинский центр им. блж. Ксении Петербургской для оказания бесплатной медицинской помощи прихожанам, горожанам, паломникам, насельникам. Прием ведут сестры мон-ря, имеющие медицинское образование и большой стаж работы в медицинских учреждениях. В окт. 2002 г. было создано Православное об-во врачей г. Коломны, к-рое совместно с медицинским центром проводит ежемесячные научные конференции.

К. Н. м. посетили: в 1992 г. митр. всея Америки и Канады *Феодосий (Лазор)*, в 1993, 1999, 2005 гг. — патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, в 2009 г. — патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*, в 2003 г. — Президент РФ *В. В. Путин*, в 2011 — Президент РФ *Д. А. Медведев*.

*Э. П. Р.*

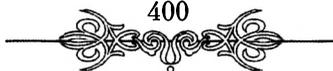
**Архитектурный ансамбль.** Архидиаконский двор в Коломенском кремле известен по описанию 1577/78 г. Центром его была каменная «полата» с погребом, вокруг находились «келья владычня» из бруса, включавшая комнату, и ок. 12 деревянных построек различного, прежде всего хозяйственного назначения (поварни, казнохранилища), мастерская и конюшенный двор. Оградой служил «замет», св. ворота были створчатыми (*Французова Е. Б., сост.* Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002. С. 23–24). В 1-й пол. — сер. XVII в. ансамбль был перестроен, о нем можно судить по

частично сохранившимся зданиям в основе поздних построек К. Н. м. и по описанию архидиак. Павла Алеппского, находившегося здесь осенью 1654 и зимой 1655 г. (*Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 226–227).

После назначения в дек. 1681 г. на Коломенскую кафедру еп. *Никиты (Тотемского)* были перестроены кафедральный Успенский собор с колокольней и архиерейский корпус (совр. братский). В XIX в. центром архиерейского двора была летняя ц. Св. Троицы (1705) — небольшое кирпичное здание на высоком сводчатом подклете, с трапезной, 2-этажным наосом с 1 главой и 5-гранным алтарем. Двусветный четверик церкви перекрыт сомкнутым сводом и окружен с 3 сторон внутренней галереей-гульбищем, большие арки которой создают эффект величественности внутри небольшого по размеру сооружения. Фасадная декорация выполнена в стиле «нарышкинского барокко» — с пучками пилястр на углах, фигурными наличниками; с запада пристроена лестница с 2 входами. Внутренняя декорация алтаря в стиле барокко выполнена позднее, чем в остальной части храма.

Братский (бывш. архиерейский) корпус построен к западу от Троицкой ц. симметрично первоначальному корпусу архиерейских покоев (ныне семинарскому). Сохранились прежняя вытянутая по оси «юг–север» структура плана, большая часть сводчатых перекрытий в нижнем этаже и лопаток на фасадах. После пожара 1777 г. корпус был отремонтирован под рук. *А. Ф. Мирнова*, судя по нек-рым деталям — в стиле раннего классицизма. Семинарский корпус к востоку от Троицкой ц. также имеет 2 этажа и подвалы (ранее на верхний этаж вели 4 наружные лестницы с рундуками; здание переделано в XIX в.).

В 1823 г. к сев. торцу братского корпуса была пристроена теплая ц. во имя прп. Сергия Радонежского (в наст. время в честь Покрова Пресв. Богородицы) — лучшее в художественном отношении сооружение в ансамбле. Двухэтажное здание поставлено на высокий подклет, объем перекрыт сомкнутым сводом с маленькой главкой, отделка фасадов характерна для эпохи романтизма (кон. XVIII — 1-й трети XIX в.) и обозначает средневек. характер





здания: ниши стрельчатой формы расположены между пилястрами, декоративные «пирамидки»-пинакли – над парадетом. С юга примыкал более низкий придел в честь Преображения Господня с полукруглой апсидой, трапезная заняла объем парадного крыльца прежнего архиерейского корпуса, под ней сохранилась одностолпная палата, некогда Житенная.

Тогда же в сев. ограде мон-ря был возведен 2-этажный кирпичный дом, включивший древнейшую церковь подворья – теплую Покровскую (1-я пол. XVII в.), помещения к-рой углубляются на плане, фрагменты прежней отделки сохранились внутри и на фасадах. Наос и трапезная в верхнем этаже не имели выявленной снаружи апсиды. Крыша и купол главки были отделаны муравленой черепицей, в трапезной стояла изразцовая печь, полы были кирпичными. Храм существовал до 70-х гг. XVIII в. и, видимо, пострадал от пожара.

В 20-х гг. XIX в. на месте прежней была построена новая ограда с 2 воротами и 3 угловыми башнями, декор к-рых имитирует средневековую крепость: граненые основания, карнизы-машикули, небольшие купола со шпильями. В башне, примыкавшей к теплой церкви, был устроен наружный вход.

В 1825 г. была возведена 3-ярусная колокольня со св. воротами – одна из самых высоких в городе, в стиле позднего классицизма (ампира). С назначением в 1871 г. архим. Сергия и благодаря пожертвованиям коломенского почетного гражданина Г. Ф. Ротина в мон-ре возобновили работы по ремонту и украшению зданий. В стиле академической живописи была расписана Троицкая ц.

С 1973 г. на территории К. Н. м. проходили восстановительные работы под рук. С. П. Орловского. На протяжении 70-х гг. XX в. были предприняты попытки реставрировать Троицкую ц., ограничившиеся незначительными противоаварийными работами. Неполностью была восстановлена северная часть стены, в 80-х гг. XX в. на внешнем фасаде братского корпуса частично реконструированы несложные наличники, очищено от побелок живописное убранство теплой Сергиевской (ныне Покровской) ц. В кон. 90-х гг. XX в. при восстановлении монастырской жизни была создана новая

роспись Троицкой ц., подражающая средневек. канонам. Деревянная часовня во имя св. кн. Владимира и вмц. Анастасии Узорешительницы представляет собой небольшой сруб с алтарем и крыльцом под общей крышей, в центре к-рой над наосом поднимается деревянная башенка-восьмерик с окнами; ее шатер и купол покрыты металлической кровлей, крест, детали шатра и купола вызолочены.

**М. А. Маханько**

Арх.: ГИМ ОПИ. Ф. 465. Д. 121. П. 23; РГАДА. Ф. 236. Оп. 1. Кн. 1. Л. 57 (1681 г.); Ф. 237. Оп. 1. Д. 58. Л. 57–100 (1701 г.); Ф. 248. Оп. 14. Кн. 794. Л. 417, 425–443 об. (1739); Ф. 280. Оп. 13. Д. 271 (1777–1779); РГИА. Ф. 796. Оп. 16. Д. 224 (1739); Ф. 1488. Оп. 2. Д. 952. Л. 1. (кон. XVIII – нач. XIX в.); ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 74. Л. 88–92 об. (метрика 1887 г.).

Ист.: Павел Алеппский. Путешествие. 2005. С. 226–227.

Лит.: Бакмейстер. Известия. 1771. Т. 1. Ч. 1. С. 53; ИРИ. Т. 3. С. 740–741; Т. 5. С. 339–340; Григорий (Воинов-Борзецовский), архим. Списки настоятелей Моск. Высокопетровского мон-ря и его же надгробные памятники. М., 1874; Пимен (Мясников), архим. Восп. // ЧОИДР 1877. Кн. 1. Отд. 2. С. 225–411; Строев. Списки иерархов. С. 186–188. № 14; Зверинский. Вып. 1. С. 267. № 510; Денисов. 1908. С. 480–481; Фехнер М. В. Коломна. М., 1966. С. 51–55; Св. Троицкий Ново-Голутвинский жен. мон-рь г. Коломна // Русские мон-ри. М., 1995. С. 288–299; Мазуров А. Б. Средневековая Коломна в XIV – 1-й трети XVI в. М., 2001; Памятники архитектуры Московской обл. / Сост.: Е. Н. Подъяпольская, А. А. Разумовская, Г. К. Смирнов. М., 2001. Вып. 3. С. 18–22; Бирюков С. Св. вода Коломны: В подмосковной Коломне восстает из руин одна из крупнейших православ. обителей // Труд. 2004. 19 окт.; Славацкий Р., Соловьёв В. Храмы и монастыри Коломенской земли: К 835-летию Коломны. Коломна, 2012.

**КОЛОМЕНСКИЙ СТАРО-ГОЛУТВИН В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕНИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Московской епархии), находится в г. Коломне Московской обл. Основан блгв. вел. кн. Московским



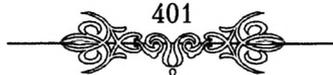
Димитрием Иоанновичем Донским в 4 верстах от принадлежащего ему г. Коломны, в юж. части Московского вел. княжества, рядом с местом слияния рек Москвы и Оки. Первым игуменом мон-ря был прп. Григорий Голутвинский († 1405?), постриженник Троице-Сергиева монастыря (см. Троице-Сергиева лавра), ученик прп. Сергия Радонежского.

Рассказ об основании мон-ря содержится в Житии прп. Сергия Радонежского 3-й, Пахомиевской редакции (по классификации Б. М. Клосса, который датирует эту редакцию приблизительно 1442). В главе «О Голутвинском монастыри» говорится, что вел. кн. Московский Димитрий Иоаннович пригласил прп. Сергия посетить Коломну для основания мон-ря. «Съ многим трудом прииде», Сергий благословил в Голутвине под Коломной место буд. обители (при этом не говорится, что его выбрал сам преподобный; судя по контексту, это было сделано вел. князем), «бе во зело красно и угодно место, на усть реки Москвы, иде же течет в... великую реку Оку». Троицкий игумен заложил основание каменной ц. в честь Богоявления и по просьбе вел. князя благословил на игуменство своего ученика иером. Григория, «мужа добродетелна... плодоносию строителя верна» (Клосс. 1998). Из житийного рассказа очевидно, что прп. Сергий основал К. С.-Г. м. в последние годы жизни, однако когда именно, Житие не сообщает. Видимо, датировать событие можно периодом между 1385 г., когда прп. Сергий вновь стал духовником кн. Димитрия Иоанновича, и 1389 г., когда вел. князь скончался.

По мнению Клосса, агиографический рассказ об основании мон-ря восходит к тексту первоначально-го Жития, написанного Епифанием Премудрым. По гипотезе исследователя, мон-рь был основан

Вид Старо-Голутвина в честь Богоявления мон-ря. 1845 г. Гравюра П. Морозова по оригиналу А. Афанасьева (ГИМ)

прп. Сергием Радонежским в 1385 г., когда он возвращался из Рязани, куда преподобный ездил по поручению вел. кн.





Московского Димитрия Донского на переговоры с вел. кн. Рязанским *Олегом Иоанновичем*, увенчавшиеся заключением мира между княжествами (Там же. С. 35, 59; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 151; Т. 18. С. 136; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 429). Это мнение было поддержано А. Б. Мазуровым, отнесшим основание обители к кон. 1385 — нач. 1386 г. (*Мазуров*. 2001. С. 237–239), но оспорено В. А. *Кучкиным*, указавшим на то, что в рассказе Пахомия (и притом в позднейшей, по мнению исследователя, переработке Жития) ничего не говорится о миссии прп. Сергия в Рязань. Исследователь считал, что приглашение посетить Коломну было отправлено скорее всего в Троицкий мон-рь (*Кучкин В. А.* *Сергий Радонежский* // ВИ. 1992. № 10. С. 88–89; *Он же.* *Антиклассицизм* // ДРВМ. 2002. № 3(9). С. 127).

Ктиторовство вел. князя подчеркнуто тем, что в житийном рассказе Коломенский епископ не упоминается. Если принять датировку основания мон-ря между 1385 и 1389 гг., то оно приходится на время управления Коломенской епархией еп. *Герасимом* (1374/75–1388), местоблюстителем митрополичьего престола в 1379–1381 гг., или, что менее вероятно, еп. Павлом (1389–1392) (оба архиеерея — сотрудники св. митр. *Алексия*; см.: *Мазуров*. 2001. С. 189–196).

О том, какое устройство получил новооснованный мон-рь — киновию (общежительный устав) или особенительство, в Житии прп. Сергия не сказано. Однако 1-й вариант более вероятен, поскольку в последние годы жизни прп. Сергий был безусловным сторонником общежительного устава и вряд ли благословил бы создание обители с иным внутренним устройством (кирпичная трапезная, пристроенная к ц. во имя прп. Сергия Радонежского, прямо указывающая на принятие общежительного устава, появилась в обители в кон. XV — 1-й трети XVI в., но вполне возможно, как это известно из истории др. мон-рей, что до этого существовала деревянная трапезная).

В 1392 г., видимо, именно 1-й голутвинский игум. Григорий был хиротонисан во епископа Коломенского (до 1405) св. митр. *Киприаном*. Согласно реконструированному тексту московской митрополичьей Троицкой летописи нач. XV в., Григорий в 1392 г. имел чин архимандрита

(*Приселков М. Д.* Троицкая летопись. 1950. С. 440). Не исключено, что уже при основании обитель получила статус Коломенской архимандритии, существовавшей по меньшей мере с 1379 г. (*Мазуров*. 2001. С. 197; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 129), т. е. настоятель К. С.-Г. м. считался главой всего монашества Коломны, в его ведении находились 4 коломенских мон-ря. Перенесена архимандрития была, несомненно, по воле вел. князя, вероятно, из Спасского мон-ря (*Мазуров*. 2001. С. 243–244; ср., однако, т. зр., согласно к-рой в К. С.-Г. м. архимандритии никогда не было: *Давиденко Д. Г.* *Монастыри-архимандритии в городах Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси в XIV–XV вв.* // Средне-век. Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 292–295). К 80-м гг. XV в. мон-рь теряет значение архимандритии; в качестве архимандрита коломенского в записях коломенской рукописи Пролога 1481 г. (РНБ. Ф. I. 311. Л. 290, 563) упоминается настоятель Спасского мон-ря Иннокентий, а в приписке 1473–1480 гг. в пергаменном «Лествице» Иоанна Синайского 1422 г. (РНБ. Погод. № 73. Л. 1–3) — голутвинский игумен (не архимандрит) Кассиан (Касьян) (*Мазуров*. 2001. С. 392, 396).

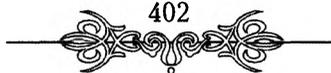
В кон. XIV — нач. XV в. на великокняжеские средства в К. С.-Г. м. был построен белокаменный Богоявленский собор, «церковь каменная в лепоту зрети всем» (*Клосс*. 1998. С. 412; *Алтышуллер*. 1977. С. 161–167); в юж. части его алтаря в 1405 г. был погребен еп. Григорий (место захоронения выявлено и обследовано при раскопках в 1969–1970). В 40–50-х гг. XV в. (принимая датировку Клосса — ок. 1442) Пахомий Логофет писал о процветании монастыря, в котором «множество братии чюдным изрядным житием... обитель славна в обиле мнозе» (*Клосс*. 1998. С. 412).

Постепенно К. С.-Г. м. получил земельные владения. Первое свидетельство относится, вероятно, к 1425 г., когда вдова сына боярского Толмача Феодосья дала вкладом с. Федосьинское (вклад упом. в правой грамоте 1497/98 г. — АСЭИ. Т. 2. № 414. С. 445; *Ивина Л. И.* Крупная вотчина Северо-Вост. Руси кон. XIV — 1-й пол. XVI в. Л., 1979. С. 54). В 1472 г. удельный дмитровский кн. Юрий Васильевич в духовной грамоте дал «Богоявлению на Голутвино» коломенские села Рожек и Маливку, «с луги и с лесы, и с перевесии, и с лови-

щи, со всем с тем, как было при моеи бабе великой княгине (вел. кнг. Софии Витовтовне. — Э. П. Р.). А что серебра в тех селцах на людех, ино того серебра половина Богоявлению, а другая половина тем христианом, на коих то серебро» (ДДГ. № 68. С. 223). Под тем же годом в Ермолинской летописи упоминается монастырский двор в Москве на посаде, сгоревший 20 июля (ПСРЛ. Т. 23. С. 160). Позднее здесь существовала Голутвинская или Голутвина слобода (в Замоскворечье, в районе ул. Якиманки, ныне 1-й, 2, 3, 4-й Голутвинские переулки). В 1504 г. по духовной грамоте вел. кн. *Иоанн III Васильевич* завещал младшему сыну Андрею Ивановичу «на Москве за рекою слободку Кольчевскую да монастырь Рождество Пречистые на Голутвине» (ДДГ. № 89. С. 358). В 1687–1692 г. на месте мон-ря была возведена ц. во имя свт. Николая Чудотворца «в Голутвине».

В 1577/78 г. К. С.-Г. м. принадлежали 49 селений, по вотчинным владениям это был крупнейший мон-рь Коломенского уезда. (*Кузнецов*. 1993. С. 54). К нач. XVII в. он являлся первым по значению и богатству коломенским мон-рем. После московского Земского собора 1613 г., избравшего на царство *Михаила Федоровича* Романова, от жителей Коломны («Коломны города в посадских и в уездных людей место») в мае того же года утвержденную грамоту подписал игум. Авраамий (СГГД. 1813. Ч. 1. № 203. С. 641). В 1697 г. за критику царя *Петра I Алексеевича* в К. С.-Г. м. был сослан настоятель московского Андреевского мон-ря Авраамий, «поновивший» в Голутвине на свои средства Богоявленский собор.

В 1707 г. в К. С.-Г. м. по указу царя Петра I была учреждена архимандрития. Настоятелями в XVIII в. были архимандриты Иоасаф (1708–1724), Виктор (1724–1728), к-рый в 1727 г. в Москве участвовал в коронационных торжествах имп. *Петра II*, Никита (1732–1733), Виктор (1735–1736), наместник иером. Гедеон (ок. 1738), Григорий (1740–1744), Софония (1745–1747), Феоктист (1754–1756), Вениамин (1756–1760), Товия (1761–1765), Вонифатий (Борейко) (1766–1771), Иакинф (Карпинский) (1723–1798), ректор Коломенской ДС, Арсений (Тодорский) (1771–1774), ректор Коломенской ДС в 1775–1784 гг., Тихон





(1784–1788), Наркисс (1788–1789), Иоани (Островский) (1789–1795), ректор ДС.

Согласно доношению архим. Иоасафа, направленному в Синод, к 1722 г. монастырь в Коломенском у. владел, в частности, с. Амиревым, пустошью Шалоховская с крестьянами, рыбными ловлями на озере близ дер. Пестрикова, мельницей на р. Коломенке; в Рузском у. — мельницей на р. Гряде (ОДДС. Т. 2. Ч. 2. С. 89–90); в Москве, за Яузскими воротами, имелось деревянное подворье. К 1727 г., согласно ведомости, обители принадлежали: в Коломенском у. села Парфентьево (23 двора), Сафроново (13 дворов), Бочманово (29 дворов), деревни Пестрикова (16 дворов) и Волково (7 дворов); в Рузском у. — село Свечевое (24 двора). Всего в монастырских владениях насчитывалось 1094 крестьянина (Там же. Т. 7. С. LXXII–LXXV), а к 1744 г. — 1234 чел. (Милютин. 1860. С. 143).

В 1764 г. К. С.-Г. м. был отнесен ко 2-му классу с сохранением архимандритии. На положенный монастырю ежегодный оклад в размере 1311 р. 90 к. могло проживать не более 17 чел. братии. 15 окт. 1775 г. обитель посетила имп. Екатерина II Алексеевна, гостившая в поместье гр. П. Б. Шереметева в с. Мещерине Коломенского у. Государыня, довольная радушным приемом архим. Арсения, подарила мон-рю участок земли, находившийся за юж. монастырской стеной (впосл. здесь был разбит фруктовый сад). Но к кон. XVIII в. К. С.-Г. м. пришел в упадок. С 1784 г., после перевода архим. Арсения во Владимирскую епархию, мон-рем стал управлять казначей. По ведомости 1788 г., в штате мон-ря числились 9 чел. из положенных 17.

В 1799 г. Коломенская епархия была упразднена, а ее архиерей переведен в Тулу на вдовствующую кафедру (указ имп. Павла I Петровича по докладу Синода 16 окт. 1799). Братию переселили в помещения бывш. архиерейского дома, что положило начало *коломенскому Ново-Голутвину во имя Св. Троицы мон-рю*. Покинутая обитель неск. лет пустовала, ветшала и разрушалась. В одном из его храмов богослужения совершал приходский священник. В 1800 г. митр. Московский и Коломенский Платон (Левшин) принял решение объединить К. С.-Г. м. с *Бобренёвым в честь Рождества Пресв.*

*Богородицы муж. монастырем*, с тем чтобы его содержание осуществлялось за счет угодий последнего. Новый мон-рь получил название Бобренёво-Голутвина, его возглавляли игумены (статус архимандритов получили настоятели Ново-Голутвина мон-ря). В сент. 1803 г. обитель посетил Н. М. Карамзин.

К 1803 г. на территории Бобренёва монастыря проживали лишь 6 насельников. На прошение строителя иером. Самуила (Колесницына; † 1829) был получен указ Синода об увеличении численности братии: «По уважению причин, представленным управляющим Московскою митрополиею и по отличному благочестию монашествующих, Высочайше повелено к настоящему числу оных прибавить столько, чтобы впредь было 30 человек». При игум. Самуиле в Бобренёво-Голутвиной обители вели строительные и ремонтные работы: Богоявленский собор был перекрыт, укреплены и расписаны его стены, вызолочен иконостас; достроена колокольня, на 2-м ярусе к-рой освятили надвратную ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы; начали строительство келейных корпусов, гостиницы, монастырский сад обнесли каменной оградой с 4 башнями в романском стиле. Игум. Самуил, почитавшийся как аскет и молитвенник (одевался и столовался как простой монах, спал на полу на войлочной подстилке, не имел постоянного келейника), был похоронен под алтарем Богоявленского храма.

Продолжил работы по благоустройству обители его ученик и преемник (1829–1857) игум. Назарий (Барданосов). 2 сент. 1833 г. митр. Московский и Коломенский свт. Филарет (Дроздов) освятил вновь построенный зимний храм во имя прп. Сергия Радонежского. Управление игум. Назария примечательно щедрой благотворительностью (в праздничные дни монастырь кормил до 1 тыс. паломников и нищих), а также чудесным событием: по преданию, 28 июня 1851 г. братия увидела плывший по р. Москве плот, на к-ром находился колокол весом 500 пудов. Сначала решили, что это был дар обители от благотворителя, пожелавшего остаться неизвестным, но местные жители утверждали, что не видели плывущего на плоту колокола. На 5-м ярусе монастырской колокольни для чудесно явленного ко-

локола была устроена дополнительная звонница. Игум. Назарий был похоронен в склепе Богоявленского собора.

Среди почитаемых насельников известен затворник схим. Иоанникий (1784 — 10 марта 1851), подвизавшийся в Восточной башне обители и погребенный близ Богоявленского собора. По преданию, схим. Иоанникий спас Коломну от холеры. В 1848 г. в городе разразилась эпидемия, горожане обратились к схимнику за советом. Старец благословил крестный ход из мон-ря по всему городу и избрал днем «всенародного моления с крестным хождением» четверг перед праздником Пятидесятницы (т. н. Семик) — день, к-рый мн. жители Коломны обыкновенно проводили на шумных гульбищах и в питейных домах. «И не в настоящую только годину бедствия, — добавил схимник, — но всякий год торжественно молитесь Богу в этот день, для того испросите разрешение установить крестный ход на вечные времена». По молитвам подвижника и горожан пошел сильнейший дождь с грозой, и эпидемия прекратилась. В знак благодарности граждане Коломны украсили драгоценным окладом (700 р.) икону Успения Пресв. Богородицы в монастырском Богоявленском соборе. Впервые крестный ход был совершен в 1849 г. по благословению митр. Филарета (Дроздова). Святитель составил последование для его проведения.

29 июля 1865 г. по ходатайству почетного гражданина Коломны Д. И. Хлудова самостоятельность Бобренёвой обители была восстановлена. Хлудов пожертвовал ей новые угодья, а земли, принадлежавшие Бобренёву мон-рю до 1764 г., были оставлены за К. С.-Г. м., к-рый отнесли к 3-му классу.

Большая заслуга в благоустройстве К. С.-Г. м. принадлежит также игум. Сергию (Свешникову; 1867–1871), бывш. казначею *Урешского во имя свт. Николая Чудотворца мужского мон-ря* (впосл. архимандрит Ново-Голутвина мон-ря). С 60-х гг. XIX в. при К. С.-Г. м. действовало уч-ще для мальчиков из окрестных сел, рассчитанное на 90 учеников. В 1871 г. братия избрала настоятелем иером. Варлаама (Худобина; с 1879 игумен; † 25 июля 1883). Игум. Варлаам устроил одну из лучших в Коломенском у. богадельню для престарелых





иноков. Мон-рь содержал и странноприимный дом. В 1879 г. за обителью были закреплены 50 дес. земли при с. Пирочи Зарайского у. Рязанской губ., пожертвованные купеческой женой Е. Шукиной; мон-рь увеличил угодья и приобрел 2 рощи. К 1908 г. он владел 256 дес. земли, к 1916 г. капитал обители составлял 257463 р. На рубеже XIX и XX вв. К. С.-Г. м. возглавил игум. Иоасаф, к-рый основал при мон-ре церковноприходскую школу. Школа размещалась в специально выстроенном здании и содержалась на средства монастыря; заведующим и попечителем был настоятель, законоучителем — свящ. Василий (Горский), учителем — А. П. Скворцов, помощником — С. В. Зернов.

В нач. XX в. в К. С.-Г. м. была вновь восстановлена архимандрития. В 1900 г. в мон-ре числилось 6 иеромонахов, 4 иеродиакона, 8 монашествующих, 7 послушников, 25 чел. «на испытании», в 1908 г. — 25 монашествующих, 8 послушников и 47 чел. «на испытании». В 1909—1911 гг. мон-рем управлял архим. *Варнава (Накротин)*, с апр. 1912 г. — почитаемый оптинский старец схиархим. *Варсонофий (Плиханков)*, затем — архимандриты *Алексий (Кузнецов)*; 29 мая 1913 — дек. 1916, с перерывом в марте—сент. 1916), Амвросий (1917 — март 1918), Леонид (март 1918 — ?), Синезий (Зарубин) (?), прмч. *Никон (Беляев)*; авг. 1925—1929).

С сер. 20-х гг. XX в. монахов стали выселять из келий. По воспоминаниям В. С. Шароновой, оставшаяся братия некоторое время проживала в подвалах под зимним храмом, обогревалась печами-временками. В 1929 г. обитель была окончательно закрыта, архим. Никон и монахи отправлены в ссылку. В монастырских помещениях разместили артиллерийские склады, а ок. 1930 г. устроили общежитие для рабочих Коломзавода. В 1947 г. было разрушено гульбище Богоявленского собора, пострадала и монастырская ограда. В 1948 г. отдел по делам архитектуры при исполкоме Мосообрсовета не позволил сломать часть башен и монастырской ограды, что способствовало сохранению исторической территории обители. В 60-х гг. XX в. руководство Коломенского тепловозостроительного завода предлагало городским властям отреставрировать монастырские постройки за



*Здание семинарии  
в Старо-Голутвине мон-ре.  
Фотография. 2000 г.*

счет предприятия и разместить в них музей, но эта инициатива поддержки не получила. В 1986 г. комплекс зданий обители был передан центру социальных инициатив (ЦСИ) «Отечество», занимавшемуся работой с подростками. В зданиях конюшенного двора разместились столярный цех, в каретном сарае — кузница, в соборе — склад, в Сергиевской ц. — спортзал.

В 1993 г. Коломну и бывш. мон-рь посетил патриарх *Алексий II*; начались восстановительные работы в обители, территория к-рой была передана Московской епархии. 18 дек. 1994 г. состоялось офиц. открытие К. С.-Г. м. Первую литургию отслужил митр. Крутицкий и Коломенский *Ювеналий (Поярков)*. С дек. 1994 г. в мон-ре возобновлены регулярные богослужения. В 1994—2001 гг. игуменом был Кирилл (Федотов), в 2001—2007 гг. — Григорий (Щелкунов). С 2007 г. мон-рь возглавляет Варлаам (Горбунов).

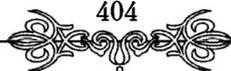
В 1995 г. в К. С.-Г. м. переведено Московское епархиальное ДУ, в 1996 г. преобразованное в Коломенскую ДС. В 1998 г. с территории обители были выведены мастерские ЦСИ «Отечество», а в освободившихся помещениях разместились кельи для послушников, склады, столярная мастерская и гараж. В 1996 г. в Сергиевский храм было проведено отопление, что позволило начать богослужения. В том же году митр. Ювеналием была освящена надвратная ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. К 2007 г., к празднованию Дня славянской письменности и культуры, завершились основные

работы по восстановлению мон-ря: выполнены реставрационные работы в Богоявленском соборе, к-рый 15 мая был освящен митр. Ювеналием, а также в Сергиевской ц., в колокольне с Введенской ц., в настоятельском и др. корпусах. Зап. и вост. братские корпуса также были отреставрированы и использовались для нужд Коломенской ДС. В окт. 2012 г. здания вост. братского, зап. гостиничного корпусов и ряд др. построек переданы Коломенской семинарией в ведение обители. Учебное здание было переведено в новый комплекс зданий Коломенской ДС с домовой ц. во имя Трех святителей, располагающийся на территории бывш. монастырского сада. Монастырь имеет подворья: Троицкий и Сергиевский храмы — в с. Саввине Егорьевского р-на Московской обл.; Троицкий и св. Иоанна Предтечи — в пос. Удельная Раменского р-на Московской обл.

В Богоявленском соборе находятся мощи священоисп. Феодосия (Ганицкого), еп. Коломенского († 3 мая 1937), которые 6 мая 2006 г. были обретенны и перенесены в К. С.-Г. м. В храме прп. Сергия Радонежского находятся 4 ковчега с частицами мощей св. Иоанна Предтечи, апостолов Андрея Первозванного, Матфея и Иакова, святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца, вмч. Георгия Победоносца и др. Во Введенском надвратном храме хранятся частицы мощей святителей Филарета (Дроздова), Игнатия (Брянчанинова), Луки (Войно-Ясенецкого) и др., а также частицы от гробов преподобномучениц вел. кн. Елисаветы и инокини Варвары, блж. Матроны Московской.

*Э. П. Р.*

**Архитектурный ансамбль и церковное убранство.** В окрестностях мон-ря, близ устья р. Москвы, совр. археологические изыскания выявили следы человеческой деятельности различных эпох, начиная с мезолита (*Мазуров, Высоцкий. 2002*). Архитектурные сооружения появились с момента основания мон-ря, в определении даты к-рого есть расхождения. Нек-рые исследователи считают важным посвящение основного престола мон-ря празднику Богоявления (6 янв. ст. ст.) и рассматривают это как дополнительный аргумент для отнесения основания обители и закладки Богоявленского со-





бора к кон. 1385 — нач. 1386 г. (*Мазуров*. 2001. С. 238; *Аверьянов К. А. Сергей Радонежский: Личность и эпоха*. М., 2006. С. 370–372). Уже по документам и письменным источникам XV–XVI вв. известно, что собор был каменным; свидетельства его строительства имеются в рукописях Жития прп. Сергия (т. н. Пахомиевской рукописи и житийной рукописи XV в., хранящейся в Троице-Сергиевой лавре). Н. Н. Воронин на основании анализа этих записей считал, что 1-й собор был деревянным, но в камне был построен при прп. Григории (до 1389, см.: *Воронин Н. Н. Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв.* М., 1962. Т. 2. С. 205). Наиболее важные сведения о начальном периоде строительства собора были получены в ходе архитектурно-археологических работ 1969–1970 гг. под рук. Б. Л. Альтшуллера и М. Х. Алешковского. Они обследовали небольшой 4-угольный обвод из камней в виде фундамента в подвале собора, к-рый Н. Д. Иванчин-Писарев упоминал как место заложения камня прп. Сергием Радонежским (*Иванчин-Писарев*. 1844. С. 154–155). Его изучение показало, что церковь принадлежала к типу небольших белокаменных храмов с 4 пристенными опорами и была подобна ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Го-



Собор в честь Богоявления  
Старо-Голутвина мон-ря.  
Фотография.  
Нач. XXI в.

родня Тверской земли (1391) и храму в Бобренёвом мон-ре, а более всего — Никольской ц. в с. Каменском (2-я пол. XIV в., ныне Наро-Фоминский р-н).

Основания пристенных опор (пилонов) в углах четверика собора лежат на 2 уровнях. Более ранние, прямоугольные, вытянутые по оси «восток—запад», имеют перевязку с кладкой прилегающих стен. Над ними выложены квадратные в плане опоры, не связанные с кладкой. Эта особенность, считают иссле-

дователи, появилась после случившейся на завершающем этапе строительства (вероятно, при возведении сводов) катастрофы. Разрушение потребовало быстрой переделки. Видимо, поэтому была изменена форма опор, поставленных на месте прежних, но более широких в направлении «север—юг». Алешковский предположил, что именно к собору мон-ря относится летописное известие под 1378 г. о падении сводов в неназванной, почти достроенной коломенской церкви, к-рая была основана вел. кн. Дмитрием Донским (ПСРЛ. Т. 8. С. 34; это известие помещено перед сообщением об освящении Троицкой ц. в Серпухове 15 июня; сразу после сведений о храмоздательстве близ юж. границ помещен рассказ о побоище на Дону с войском темника Мамай). Зап. грани вост. столпов были перекрыты каменной стенкой алтарной преграды, следы контура которой сохранились на сев. стене четверика; ее ширина была равна ширине храма. В вост. части собора вместо 3 апсид лишь 2. Тип 2-апсидного храма неизвестен в рус. архитектуре до кон. XV в. Необычным было и изначальное устройство главной апсиды. Фундамент юго-вост. пилона заходит далеко в пространство алтаря, рядом с ним сохранились остатки древней кладки — возможно, аркосолия или гробницы др. формы. О декорации собора известно только,

что на внешних фасадах отсутствовал профилированный цоколь, характерный для раннемосковского зодчества. Сохрани-

лись также основания галереи, окружавшей собор (*Альтшуллер*. 1972; *Он же*. 1977. С. 161–167; *Он же*. 1978. С. 54–60).

Здание собора скупо упоминается в писцовых описаниях 1577/78 г. как каменное (*Города России*. 2002. С. 63). Гораздо больше сведений об утвари и интерьере. Богоявленская ц. имела убранство, сравнимое с интерьером городского Успенского собора. К местной иконе Богоявления было приложено 14 золотых, из которых 2 последних были подарены

царем Иоанном IV Васильевичем и еп. Коломенским Савватием; среди др. украшений — шелковая пелена с крестом и 17 серебряными чеканными дробницами с изображениями праздников. Мн. иконы в иконостасе были написаны на золоте, имели серебряные венцы. Еп. Феодосий, возглавлявший Коломенскую кафедру в сер. XVI в., вложил деревянные резные золоченые царские врата со сценой «Благовещение» и с образами 4 евангелистов. В иконостасе храма помимо икон местного ряда было 3 ряда с иконами на золоте. Здесь находилось более дюжины пядниц с изображениями Пресв. Богородицы. Это могли быть некогда семейные иконы, о чем свидетельствуют многочисленные полудрагоценные камни, жемчуг и жен. украшения (серьжки), серебряные и медные золоченые оклады, тканевые приклады (пелены, покровцы). Среди икон примечательна пядница с образами св. воинов Феодора Стратилата и Феодора Тирона, видимо мозаичная, к ней была приложена золотая цепочка и пелена. К числу личных святынь, вложенных в мон-рь, принадлежали также «воротные иконы» (нательные), резанные из древесины юж. пород («синолоя» и кипариса), кресты и панагии. Одна из панагий была золотая, другая — «синолойная», в гладком серебряном золоченом окладе — вклад еп. Кассиана («владыки Косьяновская»); голутвинский игум. Кассиан упоминается в приписке 1473–1480 гг. в пергаменной «Лествице» Иоанна Синайского (1422, РНБ. Погод. 73. Л. 1–3; *Вздорнов*. 1980. Кат. 90; *Мазуров*. 2001. С. 240, 241, 317, 392–394, 513), но, возможно, это Рязанский еп. *Кассиан*, управлявший в 1551–1554 гг. епархией, соседней с Коломной (*Макарий (Веретенников)*, архим. Еп. Рязанский Кассиан (1551–1554) // *Иконографические новации и традиция в рус. искусстве XVI в.*: Сб. ст. памяти В. М. Сорокатого. М., 2008. С. 306–314). К числу личных вкладов в мон-рь относится и нательная («воротная») коственная икона «Юрьевская» с резными изображениями Воплощения Пресв. Богородицы и праздников на створках-затворах.

В К. С.-Г. м. хранились святыни, относящиеся к начальной истории обители. В алтаре собора находился крест «Сергия чудотворца положенья», видимо оставленный преподобным как благословение обители;





он был «синолойный» (Города России. 2002. С. 66). В ризнице, устроенной в теплой ц. прп. Сергия Радонежского, в помещении рядом с трапезной, на 1-м месте среди облачений хранились «ризны Сергия чудотворца» ветхие, из белой камки-куфтерь, с оплечьями, вышитыми золотыми и серебряными нитями по атласу (Там же. С. 71; Мазуров. 2001. С. 239, 297). Вероятно, к средневеку древностям могла принадлежать упоминаемая в лит-ре XIX в. икона прп. Сергия, написанная на доске от его гроба. Мазуров считает, что такая икона могла появиться вскоре после обретения останков преподобного (1421–1422) и перенесения их в новую раку (Мазуров. 2001. С. 297), но, вероятнее всего, такая икона могла появиться в кон. XVI в. Составители писцовых книг Коломны 1577/78 г. обязательно отмечали реликвии в храмах мон-ря, связанные с именем прп. Сергия (служебный крест и ризы), а указаний на икону, которая имела бы характер «двойной» святости (по изображению и материалу), у них нет. Известны иконы на досках от гроба прп. Сергия, написанные в нач. 90-х гг. XVI в. Служебные сосуды в соборе были серебряными (потир, дискос, звезда, а также лжица, блюда дорные и для «хлебца» Пресв. Богородицы) и медными, в их числе — 2 ветхих кадиль. В храме имелось большое паникадило, в трапезе — ветхое и медное. Для сосудов предназначались 4 атласных и шелковых сударя; лицевая плащаница (воздух) была шита по красному атласу шелками.

В соборе находились книги, в т. ч. 5 напестольных Евангелий в тканевых окладах (бархат или шелк) с металлическими изображениями Св. Троицы, Распятия Господня либо Деисусом с образами евангелистов по углам. Одно из Евангелий было «дано в монастырское село Федосьино» (вложено в мон-рь в сер. XV в. Феодосией, дочерью сына боярского Толмача). Монастырское книжное собрание (137 рукописей) включало не только служебные и певч. книги, Псалтири, но и такие сборники текстов, как Лествица, Криница, Зерцало, Маргарит, Паринесис, Ефрем, Исаак Сириянин, Пчела, «Постригальник и Погребален», а также Прологи и кн. «Преподобных жен житие» (Мазуров. 2001. С. 240; Города России. 2002. С. 69). «Кануник Мишюрский» был подарен мон-рю

братьями Исаией и Варсонофием Мишуриными, кн. «Соборник» вложивший некий Антоний (о б-ке мон-ря см. также: Мазуров. 2001. С. 315).

В описании 1577/78 г. упомянуты вкладчики 1-й пол.—сер. XVI в., напр. московская семья, из к-рой происходили государевы дьяки братья Игнатий Дурак и Василий Обрюта Михайловы Мишурины (в монашестве



старцы Исаия и Варсонофий) (Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 343–344). Видимо, вклады икон в К. С.-Г. м. связаны с тем, что здесь они приняли постриг. Ими были подарены обители более 10 икон. Личной святиней, пожертвованной, возможно, старцем Исаией, был мощевик из 2 кипарисных крестов, содержавший мощи свт. Игнатия Богоносца. Среди икон, вложенных братьями-иноками, были и образы рус. чудотворцев — преподобных Сергия Радонежского (в т. ч. в паре с прп. Никоном), Кирилла Белозерского, Димитрия Прилуцкого, свт. Леонтия Ростовского, Московских митрополитов Петра и Алексия. Большое число икон с парными образами святых позволяет предположить, что они также являлись семейными святынями (Города России. 2002. С. 66–67, 73).

Известным вкладчиком мон-ря была старица Евпраксия (в миру Иулиания, вдова Григория Юрьевича Захарьина-Юрьева, брата царицы Анастасии Романовны, тетка 1-го царя), насельница *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери мон-ря*. Она вложила серебряную золоченую панагию с эмалевыми изображениями Спасителя и 4 евангелистов, покров из красного бархата с жемчугом и цитами (Там же. С. 72–73). Среди др. вкладчиков — пономарь Иосиф,

Иона, старец Туран, Аксинья, «вдова Остафия», украсившие монастырскую Сергиевскую ц.

Каменное здание собора К. С.-Г. м. архидиак. Павел Алеппский описал в сер. XVII в. как весьма древнее, с высоким входом с 3 сторон и галереей с 3 дверями. В нач. XVIII в. собор был перестроен. Кирпичное здание превосходило раннемосковское сооружение по размеру, имело традиц. 3-частный алтарь, к 1701 г. было достроено до уровня сводов, возобновлено после

Коломенский  
Старо-Голутвин  
в честь Богоявления мон-ря.  
Фотография. 2006 г.

пожара 1718 г. По плану и объемной композиции архитектура здания следует древнерусской традиции: 4-столпный одноглавый храм с 3 одинакового размера алтарными апсидами. Возможно, ради воспроизведения древнего облика здание возвели на высоком подклете, окружили его галереей. Как проявление новых идей в архитектуре рассматриваются расстановка столпов с разделением пространства на равные ячейки, коробовые своды, большой размер одинаковых прямоугольных окон. Лаконизм декоративных приемов указывает на особую, монастырскую, линию развития храмовой архитектуры кон. XVII в. В нач. XIX в. была проведена частичная реконструкция здания: переданы окна, своды в подклете заменены кирпичными; тогда же был вызолочен иконостас и сделана роспись в стиле эпохи классицизма: сюжетные композиции сочетались с живописными ордерными элементами (не сохр.).

Теплая ц. во имя прп. Сергия Радонежского известна как каменная уже по писцовым описаниям 1577/78 г.; трапезная упомянута как ветхая (Там же. С. 64). В 1969–1970 гг. выявить белокаменные блоки раннего времени не удалось; необходимые земельные работы оказались трудоемки и опасны. Весной 1975 г. был обнаружен фрагмент старой стены под полом в сев. части подклета, но точно датировать его не удалось (Алтышуллер. 1978. С. 66. Примеч. 34). Мазуров датирует здание трапезной церкви 3-й четв. XV в., кирпичную





трапезную — кон. XV — 1-й третью XVI в. (Мазуров. 2001. С. 64). Как весьма древнее и красивое его упоминает архидиак. Павел Алеппский. Перестройки могли быть связаны в т. ч. с устройением придельных церквей: согласно хранившемуся здесь антиминсу, с 1592 г. существовал придел во имя свт. Николая Чудотворца. В 1829–1833 гг. храм был перестроен в кирпиче, расширен, причем частично была использована древняя кладка. Одностолпная палата в основании древней трапезной сохранилась внутри высокого сводчатого подклета, фасады к-рого украшены небольшими окнами с наличниками, характерными для XVII в. В 4-столпном храме зального типа с 3 апсидами по бокам алтаря находились придельные церкви в честь Тихвинской иконы Божией Матери и во имя свт. Николая Чудотворца. Храм возведен в стиле позднего классицизма: ленточный фриз с карнизом, треугольные фронтоны поверх раскрепованной стены, окна соединены в 3-частные аркады, барабан отделан наподобие ротонды пилястрами, арочными окнами и карнизом и увенчан изящной главкой.

Иконостас Сергиевской ц. во 2-й пол. XVI в. включал ряд местных икон и Деисус (Города России. 2002. С. 70–71). Местные иконы были написаны на золотом фоне, храмовый образ преподобного с житием был украшен венцом, гривнами, цатой и золотым, к-рый приложил Коломенский еп. Савватий. К этой иконе, как и к храмовому образу Богородицы, была сделана «запона» из тафты. Ко 2-й пол. XVI в. в мон-ре было достаточно много прикладов, украшенных лицевым шитьем. Это прежде всего пелены к иконам, напр. к местной иконе Божией Матери Одигитрии в Богоявленском соборе, с крестом и шитыми образами преподобных Сергия Радонежского и Пафнутия Боровского, с херувимами, а также служебные одежды: епитрахиль, поручи красного атласа с композициями «Богоявление» (на правой), «Благовещение» и фигурами 4 диаконов (на левой) (Там же. С. 64, 72).

Нижний, белокаменный этаж здания настоятельского корпуса с поварней датируется XVII в. В 1811 г. поварня была надстроена из кирпича и использовалась как трапезная и кухня. В 1818 г. из кирпича был возведен 2-й этаж для жилых помещений. В 70-х гг. XX в. сохра-

нялось лишь крыльцо с портиком на 2 колоннах.

Колокольня, к-рую упоминает архидиак. Павел в сер. XVII в., находилась между собором и трапезной церковью. В нач. XIX в. была возведена 3-ярусная колокольня над св. воротами. Двухэтажное основание — с проездом; надвратная ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы — с портиком в виде пилястр большого ордера и треугольного фронтона. В сер. XVIII в. в К. С.-Г. м. была построена кирпичная ограда с 4 наугольными башнями и надкладезной часовой в сев. прясле (работы завершены к 1763, сохр. 2 линии стен с юго-зап. башней в виде поставленных друг над другом уменьшающихся цилиндров с круглыми нишами в верхнем ярусе, карнизами и круглым куполом с завершением в виде фигурного постамента). На сев. линии нижняя часть ограды была включена в состав 2 братских корпусов (1-я четв. XIX в.), при расширении западного (в 30-х гг. XIX в.) в него вошла и угловая сев.-зап. башня. Расширившаяся территория была обнесена новой оградой, в одном стиле с ней переделана старая, появились 6 цилиндрических башен, узкие пирамидки которых покрыты сеткой белокаменных узоров и завершены острыми шпильями в духе романтического (или псевдоготического) направления рус. архитектуры.

*М. А. Маханько*

Арх.: РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1710 [Лицевой синодик, 1708 г.]; Ф. 237. Оп. 1. Д. 58. Л. 279–321 об. (1701 г.); Ф. 280. Оп. 3. Д. 43 (1763 г.); Оп. 7. Д. 223 (1770 г.); Ф. 1191. Оп. 1. Д. 988. Л. 117–119 (XIX в.).

Ист.: Писцовые книги г. Коломны и уезда 1577/78 гг. // ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1. С. 325, 389, 430, 443, 481, 534; *Плмен (Мясников), архим.* Воспоминания // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. Отд. 2. С. 241–244; *Павел Алеппский.* Путешествие. 2005. С. 220–221; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 411–412; *Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни* / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 2. С. 290, 375, 434, 440, 441, 449, 462.

Лит.: ИРИ. Т. 3. С. 738–741; *Иванчин-Писарев Н.* Прогулка по древнему Коломенскому у. М., 1844; *Милютин В.* О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. 1. С. 119–272; *Токмаков И. Ф.* Описание Богоявленского Старо-Голутвинского мон-ря. М., 1887; Правосл. рус. обители. СПб., 1910, 1994<sup>р</sup>. С. 333–334; *Фехнер М. В.* Коломна. М., 1966<sup>р</sup>. С. 108–113; *Альциглер Б. Л.* Новые исслед. о Никольской ц. с Каменского // Архит. наследство. М., 1972. № 20. С. 17–25; *он же.* Бесстолпные храмы XIV в. в Коломне // Сов. Арх. 1977. № 4. С. 156–173; *он же.* Памятники зодчества Московской Руси 2-й пол. XIV — нач. XV в.: (Новые исслед.):

АКД. М., 1978; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV в. М., 1980; *Кузнецов В. И.* Из истории феодального землевладения России: По мат-лам Коломенского у. XVI–XVII вв. М., 1993; РГАДА: Путев. М., 1997. Т. 3. Ч. 2. С. 737, 738, 897; Памятники архитектуры Московской обл. / Сост.: Е. Н. Подьяпольская, А. А. Разумовская, Г. К. Смирнов. М., 1999. Вып. 3. С. 22–26; *Мазуров А. Б.* Средневековая Коломна в XIV — 1-й трети XVI в. М., 2001. С. 196–197, 237–240, 241, 317, 392–394, 513; Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний / Сост.: Е. Б. Французова. М., 2002. С. 63–73; *Мазуров А. Б., Высоцкий А. Л.* Исследования в Старо-Голутвинском мон-ре Коломны // Археол. открытия 2001 г. М., 2002. С. 172–173; Богоявленский Старо-Голутвин мон-рь. М., 2009. (Правосл. мон-ри; 20); *Славацкий Р. В., Соловьев В.* Храмы и мон-ри Коломенской земли: К 835-летию Коломны. Коломна, 2012; Коломенский Старо-Голутвин мон-рь: К истории обители // Монастырский вестн. М., 2014. № 5/7. С. 88–100.

**КОЛОМЕНСКОЕ**, пригородное дворцовое село, загородная резиденция московских князей и рус. царей, тесно связанная с развитием Российского гос-ва и Русской Православной Церкви; исторически сложившаяся зона на юго-востоке совр. Москвы. Район К. с 1-й пол. I тыс. до Р. Х. был заселен земледельческими племенами; их укрепленный поселок, известный как Дьяково городище, просуществовал ок. тысячелетия — до VI–VII вв.; слав. селища появились в XI–XIII вв. Точное время оформления великокняжеского села К. с его приселком Дьяково не установлено. В духовных грамотах (1336, 1339) московского кн. Иоанна Даниловича Калиты К. названо селом; в актах XIV–XV вв. устойчиво упоминается как часть великокняжеского хозяйства. До нач. XVI в. К. не выделялось среди др. великокняжеских дворов. 8 сент. 1527 г. вел. кн. Василий III впервые останавливался в К. во время похода против войск царевича Ислам-Гирея I. Кроме того, источники сообщают о приезде в К. вел. кн. Василия III 3 сент. 1532 г. в связи с освящением *Вознесения Господня церкви в Коломенском*. С этого момента Московские вел. князья начинают проводить в К. много времени.

С превращением К. в XVI в. в офиц. царскую резиденцию связана постройка 2 каменных церквей: храма-колокольни во имя вмч. Георгия Победоносца (предположительно изначально посвящена арх. Гавриилу) при ц. в честь Вознесения Господня, на месте древнего сельского кладбища, и ц. в честь Усекновения





Панорама с. Коломенского.  
1930 г. Акварель Д. П. Сухова по рис. Дж. Кваренги

главы св. Иоанна Предтечи в с. Дьякове (60–70-е гг. XVI в.). Строительство 3 каменных храмов в течение XVI в. в дворцовом селе, даже с учетом формирования в нем царской резиденции, крайне редкое явление. Загородный двор Московских вел. князей окончательно превратился в их парадную резиденцию и оставался ей до нач. XIX в. и даже позднее.

Царь Иоанн IV Грозный охотно бывал в К.: справлял именины, проводил летние месяцы, иногда принимал послов и купцов. Из К. он отправился в поход на Казань (1552) и в «поход» с казной и вооруженной свитой (3 дек. 1564), останавливался здесь на 2 недели перед началом опричнины; сюда послал царицу Анастасию во время пожара Москвы (1560); здесь назначал воевод,

ва в дек. 1606 г. укрепили К., окружив его острогом из обделенных воев. Сюда летом 1610 г. подступал Лжедмитрий II.

После Смутного времени К. почти на 2 десятилетия исчезло из политической истории и служило хозяйственным владением. Однако с кон. 30-х гг. XVII в. цари династии Романовых возобновили посещения К. К осени 1640 г. в К. на новом месте строятся царские хоромы, каменная ограда, службы Государева двора (Кормовой двор), деревянный дворец (в основном 70–80-е гг. XVII в.). Для частных богослужений царской семьи ставят домашнюю ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. Для этой церкви в 1651 г. патриарх Иосиф дал 3 антиминса: на престолы в честь Казанской иконы Божией Матери, свт. Аверкия Иерапольского и вмч. Димитрия Солунского. В 1653 г. ц. в честь Казанской иконы Божией Ма-



Дворец  
царя Алексея Михайловича.  
Гравюра. XVIII в.

отбывавших к «берегу» (1570), сюда приехал из Москвы, подоженный крымским ханом Девлет-Гирем (1572).

К. постоянно упоминается также как ставка, пункт сбора войск и обороны: здесь стояли армия крымского хана Казы-Гирея и вышедшие против него рус. полки (1591). Летом 1601 г. Лжедмитрий I, подойдя к Москве, построил в К. небольшое укрепление. Казаки И. И. Болотнико-

тери и ц. в честь Вознесения Господня уравнили в статусе. С 30-х гг. XVII в. источники упоминают имена клира (поп

Никита, попы Михайло Афанасьев, Гаврило Михайлов, Артемий и Давыд Мартыновы, диак. Демид Мартынов, пономари Федоско Алексеев и Гришко Фёдоров, просвирница Анна Петрова), говорится об их земельных владениях, где стояли дворы прижившихся бобылей. С причта в патриаршую казну до 1650 г. брали дань по числу приходских дворов (к сер. XVII в. в К. считалось «крестьян и бобылей 52 двора»),

четям церковной земли и сенных покосов, но после 30-летней переписки, к 1680 г., выяснилось, что земля Церкви «взята в государеву десятинную пашню, а попы с причетники живут на руге». Т. о., в XVIII в. приходская жизнь сосредоточилась вокруг церкви с. Дьякова, а церкви К. сохраняли исключительно дворцовый статус.

Цари Алексей Михайлович и Феодор Алексеевич особенно любили К., ценили художественное оформление двора. В К. постоянно работали строители, художники и др. мастера. Царь Феодор Алексеевич посещал К. чаще др. сел, любил праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня, когда на Москве-реке готовили «Иорданную сень». Царские «коломенские походы» следовали церковному календарю и порядку церковных служб. Жизнь в К. была скромнее и свободнее, чем в Кремле, царь был доступнее для семьи и ближнего круга.

Со 2-й пол. XVII в. К. не только место летнего отдыха, но и своего рода «летний Кремль». Здесь царь принимал послов, представлял ко двору высших офицеров (особенно иностранцев), проводил воинские смотры. Дворцовая усадьба также выполняла функции царской приемной: местное духовенство и земские дьячки, имевшие доступ во дворец, помогали составлять, писать и подавать челобитные, давали приют ходокам. «Походы» царя в К. в сопровождении думных и ближних людей были особой процедурой, в которой участвовали «походные» стольники и стряпчие, допущенные к руке государя московские чины подавали челобитные; следовали назначения и награждения. Именно поэтому в XVII в. К. не раз становилось ареной социальной борьбы. В июне 1648 г., во время Соляного бунта, в церквях К. солдаты хранили деньги и оружие, в дни Медного бунта (1662) в К. явились москвичи требовать от царя изменений в денежной политике, но были рассеяны войсками.

К. играло важную роль в начале правления царя Петра Алексеевича: он рос и подолгу жил в К. На окрестных полях разворачивались его потешные полки, проводились маневры, на реке появились первые корабли. Даже после начала строительства С.-Петербурга царь Петр Алексеевич не оставил забот о родительском дворце. В 1722 г. он отдал распоря-





жение укрепить его, в 1724 г. обновили дворцовый фундамент. Преемницы Петра также посещали К. Особенно полюбила К. имп. Екатерина II. После разборки старого дворца (по распоряжению 1767) она приказала возвести новый, в духе классицизма. Он находился над рекой с сев. стороны от ц. в честь Вознесения Господня. В эпоху имп. Александра I дворец отстроили заново на прежнем месте (в 1825 по проекту архит. Е. Д. Тюрин; сохр. Дворцовый павильон).

В XIX в. К. постепенно превратилось в район сельскохозяйственного производства для быстро растущей Москвы (фрукты, ягоды и овощи поставляли в город в промышленном масштабе).

В XVIII в. зародилось, а в XIX в. быстро развивалось представление о К. как о колыбели Московского царства и Российской империи, складывались легенды, свойственные эпохе романтизма: рассказы о дубовой роще кн. Димитрия Донского, о троне царя Василия III, о «столбе для челобитных» царя Алексея Михайловича, о рождении в К. Петра I, о составлении имп. Екатериной II



*Церковь  
в честь Вознесения Господня.  
1532 г.  
Фотография. 2012 г.*

Архитектурные постройки начали реставрировать, последний большой проект перестройки дворцов составлен в эпоху имп. Николая I. С реставрацией и исследованием церквей и дворцовых построек К. связаны имена рус. ученых и архитекторов И. Е. Забелина, Тюрин, Б. Н. Засыпкина, П. Д. Барановского, Г. П. Гольца, Н. Н. Свешникова, М. А. Ильина.

Новый этап в истории К. наступил после 1917 г. В 1923 г. Барановский организовал в К. музей, превратившийся в архитектурный заповедник. Здесь сохранялись еще

*Вид коломенского дворца.  
Худож. А. Н. Бакарев.  
Кон. XVIII. Фрагмент  
(ГМЗК)*

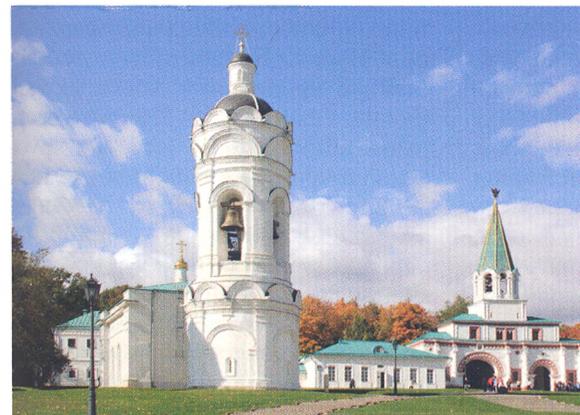
стоявшие памятники, в К. свозили детали из разрушенных храмов Москвы и др. городов: напр., белокаменные рельефы ц. свт. Николая «Большой Крест», Сухаревой башни, Львиных ворот в Кремле, каменные и целые деревянные постройки (Медоварня, XVII в., из бывш. с. Преображенского, Моховая башня Сумского острога,



«Наказа» для комиссии об Уложении, о дереве имп. Александра I, о «библиотеке Ивана Грозного» и др.

Николая «Большой Крест», Сухаревой башни, Львиных ворот в Кремле, каменные и целые деревянные постройки (Медоварня, XVII в., из бывш. с. Преображенского, Моховая башня Сумского острога,

*Колокольня  
и ц. вмч. Георгия Победоносца,  
Передние ворота.  
Фотография.  
2012 г.*



XVII в., «Домик» Петра I, XVIII в., из-под Архангельска). Барановский заложил основу коллекции

икон с изображениями рус. городов, храмов и мон-рей. В К. сложилось большое, сопоставимое с коллекцией ГИМ собрание церковных древностей, элементов архитектурных строительных конструкций и церковного декора. В XX в. в К. работали художник-фотограф, историк древнерус. искусства и культуры И. Ф. Баршевский, коллекционер и главный хранитель музея В. Е. Суздаев.

С кон. 80-х гг. XX в. и особенно с организацией на базе К. общегородского музейного объединения в 2005 г. (Московский гос. объединенный музей-заповедник) возможности музейной, реставрационной и проч. деятельности возросли. В нач. XXI в. прошла реставрация памятников К.: церкви Вознесения Господня, комплекса Передних ворот, Дворцового павильона, колокольни и ц. вмч. Георгия Победоносца. С 80-х гг. XX в. на территории К. ведутся археологические исследования. В зоне с. Дьякова в 2010 г. проведена историко-художественная реконструкция деревянного дворца царя Алексея Михайловича вместе с интерьерами. С 80-х гг. XX в. в музее издается неперIODический научный сб. «Коломенское: Материалы и исследования», разнообразная просветительская и научно-популярная лит-ра.

В К. восстановлена церковная жизнь. В обоих храмах XVI в. (ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в с. Дьякове и ц. в честь Вознесения Господня), закрытых в 20-х гг. XX в., но сохранившихся в качестве памятников старины, возобновилось богослужение. РПЦ возвращена трапезная ц. вмч. Георгия Победоносца, в к-рой освящен алтарь (древнейшая часть сохр. музейные функции). Церковь в честь Вознесения Господня (с 1994 памятник архитектуры ЮНЕСКО) получила статус Патриаршего подворья. Богослужение в ц. Казанской иконы Божией Матери (1649–1653) в советское время не прекращалось.

Колокольня была построена ок. сер. XVI в., возможно на месте звонницы перед юж. крыльцом ц. Вознесения Господня. В 1640 г. на нее был повешен благовестный колокол, отлитый мастером Даниилом Матвеевым. Ее переоборудование и освящение в ней престола во имя вмч. Георгия Победоносца произошли в 1678 г., в нач. 40-х гг. XIX в. нек-рые каменные и деревянные стены разобрали частично с фундаментами, с запада





пристроили кирпичную трапезную, внутри нижнего яруса столпа был устроен свод. Под рук. Барановского с 20-х гг. XX в. были разобраны поздние пристройки, после реставрации 1966–1967 гг. храм приобрел древний облик. В плане колокольня представляет собой круглую 2-ярусную башню, перекрытую купольным сводом и увенчанную малой главкой, в декоре варьируются большой и малый ордеры, круглые формы кокошников разного размера.

**Дворцовая церковь в честь Казанской иконы Божией Матери** с приделами во имя вмч. Димитрия Солунского и свт. Аверкия Иерапольского была выстроена на месте обветшавшей деревянной церкви того же посвящения и соединялась с дворцовыми покоями переходом, разоб-



Церковь в честь  
Казанской иконы Божией Матери.  
1666 г.  
Фотография. 2012 г.

ранным, как и дворец, в 1767 г. Двухсветный четверик храма увенчан пятиглавием, световым является лишь барабан центральной главы. Приделы, примыкающие к северу и югу, имеют вид четвериков, перекрытых декоративными главками; они включены в пространство 2-го этажа галереи вокруг четверика, в зап. части к-рой устроены лестницы со входами, юж. крыльцо украшено рундуком, северное — колокольней. Кирпичная декорация фасадов выполнена в стиле московского узорочья сер. XVII в. с использованием многопрофильных элементов. Интересна пространственная композиция внутри храма: его алтарь, наос и трапезная почти равны по площади, что усиливает эффект центричности, а обилие света в пространстве наоса составляет контраст с затемненной трапезной. В 2 столпах, поддерживающих арки и своды церкви, были устроены ниши для размещения тро-

нов царя и царицы, деревянных царских мест, к-рые в 1870 г. стояли у зап. стены храма. От иконостаса посл. четв. XVII в. уцелели царские врата и большая часть икон; верхние ярусы — XVIII в.; иконостас в сев. приделе — 1-й четв. XIX в., в юж. приделе — кон. XIX в. Храм был расписан, видимо, после постройки; в 1684 г. по указу царевны Софии Алексеевны для осмотра и поновления «стенного письма» сюда был послан царский изограф Ф. Зубов (см. в ст. *Зубовы*). В храме сохранилась первоначальная вымостка полов квадратными железными плитами производства тульских заводов.

**Церковь в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Дьякове** впервые была отнесена к XVI в. И. М. Снегирёвым. Уточнить датировку помогло сопоставление памятника, его пространственно-планировочной структуры и стилистических особенностей с произведениями архитектуры сер.— 2-й пол. XVI в., предпринятое А. Л. *Баталовым*, к-рый показал, что храм был построен в 60–70-х гг. и представляет собой произведение рус. мастеров «по мотивам» собора Покрова Пресв. Богородицы на Рву (св. Василия Блаженного). До постройки каменного храма на его месте существовала деревянная церковь, что подтверждается использованием в кладке основания храма и его пола могильных плит 30-х гг. XVI в. Церковь принадлежит к типу столпообразных. К центральному 8-гранному столпу высотой 34,5 м примыкают объемы 4 приделов, также 8-гранные, но они вдвое меньше по габаритам (высота каждого 17 м). Приделы соединены крытой обходной галереей, которая на зап. фасаде имеет 2 яруса и несет по центру открытую звонницу. Вост. приделы примыкают к центральному одной из граней и слегка сдвинуты на восток т. о., что оказываются на одной линии с апсидой главного придела. Благодаря этому с востока храм выглядит 3-апсидным, с пониженной центральной апсидой и гранеными высокими боковыми. Зап. приделы в отличие от восточных оторваны от основного объема: между ними и угловыми гранями центрального столпа образованы узкие проходы. Необычно для рус. архитектуры оформлена верхняя часть храма. Огромный барабан окружают 8 коротких  $\frac{3}{4}$ -ных колонн, между ними помещены узкие окна; колон-

ны напоминают апсидиолы. Переход от основания к завершению столпов оформлен неск. рядами кокошников-фронтонов (в приделах) и более сложным сочетанием полукруглых и треугольных кокошников (в центральном столпе). Основными элементами композиции фасадов церкви являются мотивы, типичные для русского зодчества XVI в., однако они отличаются упрощенностью деталей: копьеобразных наличников окон, порталов из 2 пилястр, поддерживающих карниз с треугольными фронтонами. Порталы центрального столпа более сложны и лучше проработаны. Зап. фасад, на к-рый выходят 3 портала (уникальный для древнерус. храмов случай) с ломаными линиями вимпергов над ними, отдаленно напоминает главные фасады европ. соборов. Хотя использованные в архитектуре церкви элементы по отдельности распространены, художественный образ храма в целом не имеет прямых аналогов и отличается крайним геометризмом, доходящей до вычурности усложненностью композиции и обилием архитектурных деталей, не оставляющих места для плоскости стены и напоминающих в этом отношении позднеготические здания.

Храм имеет сложный состав престолов. Ранние упоминания о 6 престолах и посвящении главного из них «Усекновению Чесныя Главы Ивана Предтечи» содержатся в Ладанных книгах 7093 (1585) г. Посвящения придельных престолов известны по упоминаниям в Ладанных книгах 1-й трети XVII в., фиксирующих выдачу ладана на их освящение, видимо, после большого обновления всех приделов при Михаиле Федоровиче и в начале царствования Алексея Михайловича. Кроме основного, центрального объема храм имел изначально 2 придельных восточных (Зачатия св. Иоанна Предтечи — южный; Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы — северный), 2 придельных западных (ап. Фомы — южный; свт. Петра — северный); один придел — на 2-м ярусе зап. галереи — равноапостольных Константина и Елены. К 1722 г. престолы некоторых приделов были переосвящены: вместо придела ап. Фомы появился придел 12 апостолов, вместо придела свт. Петра — престол 3 святителей Московских (вероятная дата переосвящения — 23 марта 1695, когда по указу патри-





арха в церковь было дано 2 антиминса).

Храм подвергся значительным переделкам в XIX в. В 1820 г. в сев.-вост. приделе и сев. галерее был устроен теплый храм, галерея расширена в сев. направлении; вероятно, были растесаны окна и обрублена большая часть наличников, устроен деревянный оштукатуренный потолок. Эти работы привели к тому, что древний цоколь по всей вост. части был заменен кирпичной кладкой,



Церковь в честь  
Усекновения главы св. Иоанна Предтечи  
в Дьяково. 60–70-е гг. XVI в.

значительная часть древнего фасада оказалась закрыта; уничтожены закомары, соответствовавшие сводам палаток на хорах (в одной из них находился придел равноапостольных Константина и Елены), переделаны окна в столпах. Научная реставрация храма началась в 20-х гг. XX в. и продолжалась до 1964 г.

В архитектурный ансамбль К. также входят: Водовзводная башня 2-й пол. XVII в., кирпичное 2-ярусное сооружение на южной границе дворцовой усадьбы; Передние ворота (1672–1673), 3-ярусное сооружение с арочным проездом, галереями-гульбищами и шатром, перед ними были поставлены фигуры «рыкающих» львов, судя по сведениям о работах внутреннего механизма, он был изготовлен иноземцем часовых дел мастером Оружейной палаты П. Высоцким (работал до 1761); Приказные палаты, одноэтажное сооружение на одной линии с Передними воротами, расширенное в 1-й пол. XVIII в. пристройкой со стороны Москвы-реки и отреставрированное после 1925–1930 гг.; Сытный дворец и Полковничьи палаты — с юго-востока, некогда на углу Государева двора; Задние (Спаские) во-

рота 70-х гг. XVII в.; Дворцовый павильон от деревянного на каменном основании дворца имп. Александра I (1825, архит. Тюрин, снесен в 1873, отреставрирован в 1970–1971).

Ист.: РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 198. Л. 88 об., 91–91 об.; Д. 416. Л. 12; Д. 419. Л. 114 об., 123 об.—124; Д. 426. Л. 126; Д. 427. Л. 152 об., 155; РГАЛИ. Ф. 2428. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 81; РГИА. Ф. 528. Оп. 1. Ед. хр. 70. Л. 21 об.; ЦМАМ. Ф. Р-1. Оп. 1. Ед. хр. 363. Л. 7–8; *Холмогоровы В. и Г.* Ист. мат-лы о церквах и селах XVI–XVIII ст. М., 1892. С. 1–4, 12–14, 177; *Ачаркан Д.-М. И.* Дворцовое с. Коломенское: История его памятников зодчества по архивным данным. М., 1918. Ркп. // ГМЗК. Ф. редких кн. А-1596, К-13404.

Лит.: *Свиньин П. П.* Село Коломенское // *Он же.* Картины России и быт разноплеменных ее народов. М., 1839. Ч. 1. С. 75–76; *Корсаков А. А.* Село Коломенское: Ист. очерк. М., 1870; *Лихачёв Н. В., свящ., Ершов А. А.* Село Коломенское, что под Москвою, любимое местопребывание царя Алексея Михайловича: Ист. очерк. М., 1913; *Эгура В. В.* Коломенское: Очерк худож. истории и памятников. М., 1928. С. 9; *Подключников В. Н.* Коломенское. М., 1944; *Новиков И. И.* Выдающееся произведение рус. архитектуры — ц. в с. Дьяково // *Ежег. ГИМ*, 1960 г. М., 1962. С. 162–188; *Гра М. А., Жиромский Б. Б.* Коломенское. М., 1971. С. 115; *Баталов А. Л.* О датировке ц. Усекновения главы Иоанна Предтечи в с. Дьяково // *Рус. худож. культура XV–XVII вв.* М., 1998. С. 220–239. (ГММК: Мат-лы и исслед.; 11); *Желудков Д. Г.* Новые данные о дьяковском храме // *ПКНО*, 1999. М., 2000. С. 532–536; *Печников М. В.* Подмосковное Коломенское в XIV–XV вв. — вотчина князей моск. дома // «Коломенское»: Мат-лы и исслед. М., 2004. Вып. 8. С. 11–36; *он же.* Коломенское в эпоху Василия III: Обретение нового статуса // Там же. М., 2007. Вып. 9. С. 65–89; *Суздальев В. В.* Очерки истории Коломенского. М., 2006; Памятники архитектуры Москвы: Окрестности старой Москвы (юго-вост. и юж. части территории от Камер-Коллежского вала до нынешней границы города). М., 2007. С. 194–226; *Беляев Л. А.* Церковь Усекновения Главы Иоанна Предтечи в Дьякове: Загадки истории и архитектуры. М., 2009; *он же.* Церковь Вознесения Господня в Коломенском — шедевр мировой архитектуры, памятник ЮНЕСКО. М., 2009; *Топычканов А. В.* Повседневная жизнь Коломенского дворца 2-й пол. XVII в. М., 2010; *он же.* Политическое пространство подмосковных царских резиденций во 2-й пол. XVII в. (в печати); *Баталов А. Л., Беляев Л. А.* Церковь Вознесения в Коломенском: Архитектура, археология, история. М., 2013.

Л. А. Беляев

**КОЛОМЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Московской епархии, существовало в 1918–1934 гг. Епископская кафедра в Коломне (совр. Московская обл.) была восстановлена в результате реорганизации управления Московской епархией после восстановления в Русской Церкви Патриаршества (21 нояб. 1917 митр. Московский и Коломенский св. *Тихон (Беллавин)* был поставлен патриар-

хом Московским и всея России, правящим архиереем Московской епархии). 8 дек. 1917 г. было принято постановление Поместного Собора Русской Церкви «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России». В нем отмечалось, что «Патриаршей областью управляет по указаниям патриарха патриарший наместник с титулом архиепископа Коломенского и Можайского»; в случае кончины патриарха его обязанности по руководству Московской епархией должен был временно взять на себя архиепископ Коломенский и Можайский (Собор, 1918. Документы. Т. 2. С. 357). На Соборе было отмечено, что архиепископ Коломенский — помощник (старший викарий) патриарха в управлении только Московской епархией, а не всей Церковью; был подчеркнут особый статус К. в. как титулярной архиепископии, архиерею определено находиться в Коломне. Оговаривалось, что Коломенский викарий имел кафедральные храмы в Москве (*Христа Спасителя храм*) и в Коломне.

В соответствии с определением Свящ. Синода от 16 янв. 1918 г., которое было закреплено решением Собора от 4 февр. 1918 г., викарий Московской епархии *Дмитровский еп. Иоасаф (Каллистов)* был утвержден в должности патриаршего наместника с титулом «архиепископ Коломенский и Можайский». Архиеп. Иоасаф управлял приходами Москвы и Московской обл. из Коломны. Трудями по устройству в Коломне епископской кафедры в февр.—марте 1918 г. занимался настоятель *Бобренёва в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* архим. Анатолий (Иванин), удостоенный за это 18 марта 1918 г. похвальной грамоты с благодарностью от Московского епархиального совета (позднее архим. Анатолий был переведен на должность настоятеля *коломенского Старо-Голутвина в честь Богоявления муж. мон-ря*) (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 257. Л. 4). С 11 окт. 1919 г. Иоасаф имел титул «архиепископ Крутицкий», за ним были оставлены полномочия патриаршего наместника в Московской епархии.

В 1919–1920 гг. преемник архиеп. Иоасафа на Коломенской кафедре *Сильвестр (Братановский)*, «епископ Верейский и Коломенский», жил в Коломне; 3 мая 1920 г. его перевели на Пермскую кафедру (РГИА. Ф. 831.





Оп. 1. Д. 26. Л. 69; в указе патриарха назван «бывшим епископом Коломенским»). 18 мая того же года К. в. возглавил священноисп. *Феодосий (Ганицкий)*, имевший титул «епископ Коломенский и Бронницкий»; он обладал архиерейской властью в пределах Коломенского и Бронницкого уездов. В июне 1921 г. против духовенства Коломны было открыто дело по обвинению в антисоветской агитации. По нему проходили еп. *Феодосий*, диакон коломенского Успенского собора *Иосиф Сенкевич* и диакон Петропавловской ц. в Коломне *Андрей Самарин*. 4 окт. 1921 г. клирики были освобождены (ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–57345). В 1922–1924 гг. еп. *Феодосий* находился под арестом в Москве, обязанности по управлению приходами и монархами Коломенского окр. выполнял Подольский еп. сщмч. *Петр (Полянский)*; с 1923 архиепископ Подонский и Подольский; в дек. 1923 г. он подписал распоряжение о преобразовании собора Старо-Голутвина монарха в приходскую церковь, как того требовали местные власти, стремившиеся изгнать из Коломны монашествующих (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 215). Хиротонисанный 24 дек. 1923 г. *Иоанн (Василевский)* имел титул «епископ Бронницкий и Коломенский», рукополагал в 1923–1924 гг. клириков на приходы Коломенского у. (Там же. Д. 234). В 1924 г. на Коломенскую кафедру вернулся еп. *Феодосий (Ганицкий)*. В связи с отказом поминать за богослужением советскую власть 25 сент. 1929 г. он был уволен на покой Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси), 25 нояб. арестован и заключен в коломенскую тюрьму. Вместе с епископом были арестованы 18 чел. — большей частью монахи Старо-Голутвина монастыря, а также близкие к архиерею священники и миряне.

В 1929–1933 гг. К. в. возглавлял еп. *Петр (Руднев)*, в 1933–1934 гг. — еп. *Сергий (Воскресенский)*. В 1937 г. еп. *Дмитровский Сергей*, викарий Московской епархии, был обвинен в «контрреволюционной деятельности» в бытность епископом Коломенским, в частности в контактах с «Коломенской церковно-монархической организацией». По делу об этой «организации» в 1937 г. проходили 14 представителей духовенства Коломны во главе с район-

ным благочинным прот. *Александром Флериным*, приговоренным к смертной казни. В авг. 1937 г. еп. *Сергий (Воскресенский)* оказался под угрозой ареста, но вскоре был оправдан (ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–50945).

В 1934 г. в связи с упразднением К. в. митр. *Сергий (Страгородский)* получил титул «Московский и Коломенский». В 1947 г. к титулу Крутицкого митр. *Николая (Ярушевича)* были добавлены слова «и Коломенский», поскольку он получил права патриаршего наместника по управлению приходами Москвы и Московской обл.

Известны раскольнические «Коломенские епископы». Коломенское викариатство существовало в обновленчестве, его возглавляли «епископы»: *Сергий Озерецковский* (7 июня — 27 июля 1924), *Серапион Сперанцев* (27 июля — 31 дек. 1924), *Софроний Иванцов* (1934–1935), *Евстафий Сафран* (1936–1937), *Анатолий Филимонов* (1941–1942). В раскольнической Истинноправославной церкви («Межрегиональное духовное управление ИПЦ» под рук. «архиепископа» *Лазаря Васильева*) в 1990–1998 гг. действовал «Коломенский епископ» *Тихон (Филиппов)* — руководитель «Московского епархиального управления ИПЦ», в 1998 г. он перешел в «Российскую ИПЦ» (под рук. *А. Ф. Сергеева-Зарнадзе (Михальченко)*).

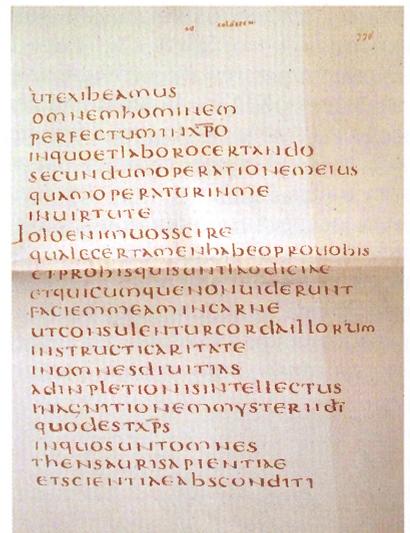
Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 81. Д. 330. Л. 120–127; Ф. 831. Оп. 1. Д. 215.

Ист.: Собор, 1918. Деяния. Кн. 5. С. 195, 357. Лит.: *Цытин В.*, прот. Курс церковного права: Учеб. пособие. М., 2002. С. 344, 369; ЖНИР. 2006. Т. 4. С. 213–223.

*В. Г. Пидгайко*

**КОЛОССЯНАМ ПОСЛАНИЕ** (Послание к Колоссянам), одно из Посланий ап. *Павла*, входящее в канон НЗ.

**Социально-исторический контекст.** *Города Колоссы, Иераполь и Лаодикия.* Город Колоссы находился в М. Азии во Фригии, в юж. части долины р. Ликос (приток р. Меандр), вблизи расположенных на др. берегу реки городов Лаодикии (ок. 13 км от Колосса) и Иераполя (ок. 22 км от Колосса). В греко-рим. период через долину Ликоса проходил основной путь, связывающий внутренние области М. Азии с ее зап. побережьем и расположенными на нем Эфесом и Милетом (*Ramsay. The Teaching. 1913. P. 4–5*), что было одной из основ благосо-



Страница из лат. текста  
Послания к колоссянам (Кол 1. 28 – 2. 3)  
из клермонтского кодекса  
(Paris. gr. 107. D. Fol. 336;  
нач. VI в. — Novum Testamentum graece.  
University of Michigan, 1854)

стояния городов долины. Согласно Геродоту, Колоссы были одним из важнейших городов Фригии (*Herod. Hist. VII 30*). Ксенофонт называет его «густонаселенным, богатым и большим» городом (*Xen. Anab. I 2. 6*). Экономика Колосса была основана на торговле и производстве шерсти, окраске пряжи и ткачестве (ср.: *Strabo. Geogr. XII 5. 16; Plin. Sen. Natur. hist. XXI 51*). В рим. время значение города несколько снизилось, что, вероятно, было связано с пришедшим на этот период расцветом Лаодикии, но не настолько, чтобы город пришел в упадок (*Dunn. 1996. P. 20; Armstrong. 1998. P. 45–48*).

Последнее упоминание о Колоссах в письменных источниках связано с землетрясением, происшедшим во Фригии в 1-й пол. 60-х гг. I в. по Р. X. (60, 61 или 64 — *Dunn. 1996. P. 23. Not. 10*). Тацит сообщает в связи с этими событиями, что разрушенная землетрясением Лаодикия была восстановлена на средства ее жителей (*Tac. Ann. XIV 27. 1*; ср.: *Sib. 4. 107–108*). Евсевий Кесарийский в IV в. сообщал о землетрясении, к-рое он, видимо, относил ко времени имп. Нерона, коснувшемся также Колосса и Иераполя (*Euseb. Chron. I 21–22*; ср.: *Oros. Hist. adv. pag. VII 7. 12*).

Из письменных источников известно, что в посл. Лаодикия была восстановлена и процветала; упоминания о Колоссах сохранились только на монетах времени имп. Антонина Пия (138–161) и до 217 г.





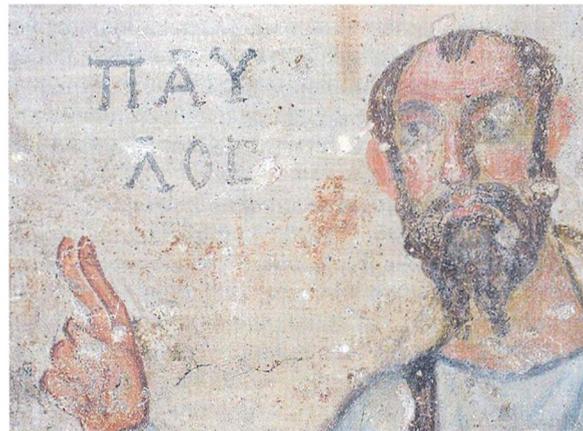
Иераполь, согласно Страбону, в до-христ. эпоху был известен своим целебным источником, а также как центр фригийских мистерий (*Strabo. Geogr. XIII 4. 14*), однако ко времени написания Послания поклонение Великой матери богов *Кубеле* уже уступило место культу Аполлона Архегета (*Magie. 1950. Vol. 2. P. 987–988*).

Во всех 3 городах существовала многочисленная иудейская диаспора (*Philo. Leg. all. 245*; см.: *Bruce. 1984. P. 4–8; Schürer. 1987. Vol. 3. P. 17–36; Trebilco. 1991; DeMaris. 1994. P. 123–125*). Еще в кон. III в. до Р. Х., как сообщает Иосиф Флавий, Антиох III Великий расселил 2 тыс. иудейских семей в Лидии и во Фригии (*Ios. Flau. Antiq. XII 3. 4 (147–153)*). В сер. II в. до Р. Х. рим. сенат отправил ряд посланий в М. Азию, содержание к-рых свидетельствует о росте иудейского населения этой области (*Ibid. XIV 10. 1–26 (185–267); XVI 6. 1–8 (160–178)*). Сохранились даже эпиграфические свидетельства существования иудейской общины (*κατοικία*) в Иераполе (СИУ. 2. 775), относящиеся к нач. II в. до Р. Х. (*Herm. 1986. P. 183*). О том же свидетельствует попытка римских властей конфисковать золото, собранное иудеями М. Азии в качестве храмового налога в 62 г. до Р. Х. В связи с этими событиями Цицерон в судебной речи 59 г. до Р. Х. в защиту Луция Валерия Флакка сообщает о более чем 8 кг золота, собранного иудеями в качестве налога на храм и задержанного римскими властями в Лаодикии (*Cicero. Flac. 28*). По разным оценкам, это предполагает, что по 2 драхмы (полшекеля) заплатили от 7,5 до 14 тыс. мужчин (ср.: *Исх 30. 13–16; Неем 10. 32–33*; см.: *Lightfoot. 1879. P. 20–21; Bruce. The Epistles. 1984. P. 10; Lohse. 1968. S. 37; Trebilco. 1991. P. 13–14; Dunn. 1996. P. 21*). Поскольку в это время Лаодикия была наиболее важным городом долины Ликоса, то число указывает на иудейское население не только этого города, но и Колосс с Иераполем. Также возможно, что налог собирался за неск. лет (*Trebilco. 1991. P. 14*), но даже в этом случае иудейское население Колосс в ранний период должно было составлять 2–3 тыс. чел. Паломники из Азии и Фригии, пришедшие в Иерусалим на праздник Пятидесятницы, упомянуты в Деян 2. 9–10. По свидетельству Ев-

севия Кесарийского, в Иераполе поселился ап. от 70 Филипп с дочерьми (*Euseb. Hist. eccl. III 31. 2–5*; см.: *Bruce. The Epistles. 1984. P. 16*).

**Христианская община в Колоссах. Адресаты К. П.** Свидетельства о христ. общине Колосс сохранились только в К. П. Сам ап. Павел ни в Колоссах, ни в Лаодикии не проповедовал (Кол 2. 1; ср.: Деян 16. 6; 18. 23), хотя, возможно, и останавливался там по пути в Эфес. По всей вероятности, христианские проповедники впервые были посланы в эти города ап. Павлом во время его 2-летнего пребывания в Эфесе, когда «все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так и Еллины» (Деян 19. 10; ср.: 19. 26). Согласно К. П., община в Колоссах была основана *Епафрасом* (Кол 1. 6–7; 4. 12–13; Флм 23), уроженцем этого города и в прошлом язычником (Кол 4. 11–12), проповедовавшим также в Лаодикии и Иераполе (Кол 4. 13).

**«Колосская философия».** Доминирующей темой К. П. является предостережение колосских христиан от принятия идей и следования прак-



Автор К. П. называет это учение «философией» (*φιλοσοφία* — единственный случай употребления этого термина в НЗ; при этом в «Апологиях» Иустина Философа термин встречается 8 раз и нигде — в уничижительном смысле) и «пустым обольщением» (*κενή ἀπάτη*, также «обман», «хитрость», «ложь», «коварство»). Оно основано на «предании человеческом» (*παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* — Кол 2. 8; ср.: 2. 22) и на «стихиях мира» (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* — Кол 2. 8), а не на подвиге Христа (Кол 2. 8). Некогда колосские христиане были подвластны «стихиям», но, приняв Христа, «умерли» для них и обрели свободу (Кол 2. 20). Поэтому подчинение ограничениям и запретам (Кол 2. 21), которые это учение накладывает на своих последователей, вновь возвращает христиан в рабство. Кроме того, автор упоминает в связи с «философией» о «смиреномудрии» (*ταπεινοφροσύνη*, к-рое в др. ранних христ. источниках тесно связано с постом — ср.: *Herm. Pastor. I. III 18. 6; Ibid. III. V 3. 7*; см.: *Dibelius. 1927. S. 26*) и о «служении ангелов» (*θρησκευεῖα τῶν ἀγγέλων*, что может быть понято и как поклонение ангельским силам, и как служение ангельских сил Богу), о неких обрядах, вероятно

Ап. Павел.  
Роспись базилики в Эфесе.  
IV в.  
(Музей в г. Сельчук)

связанных с видениями (Кол 2. 18), а также о соблюдении особых праздничных дат и *субботы* (Кол 2. 16). Нек-рые ис-

тикам некоего религиозно-мистического учения. Поэтому вопросы происхождения этого учения, его содержания, а также характера его влияния на колосских христиан относятся к числу наиболее важных для понимания Послания в целом (*Dunn. 1996. P. 23–26*).

**Данные.** Основой реконструкции критикуемого в К. П. учения служат слова и выражения, использованные для его характеристики самим автором Послания. Дополнительную информацию комментаторы извлекают также из не имеющих прямого отношения к этому учению текстов К. П., предполагая наличие в них скрытой полемики.

следователи относят к свидетельствам существования «колосской философии» также упоминание об *обрезании* (Кол 2. 11) и факты использования автором К. П. терминов, имеющих в гностических текстах техническое значение, таких как «плицрома» (*πλίστρομα* — в синодальном переводе «полнота»), «софия», «гносис» (*σοφία καὶ γνῶσις* — Кол 2. 3, в синодальном переводе «премудрость и ведение»), и производных от них.

**Теории.** Полемика вокруг интерпретации этих свидетельств в исследовательской лит-ре продолжается уже много десятилетий. За это время знания о религиозно-философских представлениях и обрядовых





практиках эпохи возникновения первых христ. общин постоянно расширялись и усложнялись. Соответственно менялись условия, принимаемые комментаторами за основу при реконструкции «колосской философии»; было сформулировано неск. общих подходов к проблеме, и в рамках каждого из них выдвинуты десятки гипотез (список из 44 формулировок, предложенных до 1973, см. в: *Gunther*. 1973. P. 3–4).

I. Прегностическая система. Одной из таких моделей стала концепция эллинистического, или прегностического, синкретизма. В рамках этого подхода возникновение и существование «колосской философии», как и самой христ. общины Колосс, рассматривались в широком социально-религ. контексте. В свою очередь он представлялся исследователям тем смешением мистериальных культов, философских идей, религ. верований и мистических практик различного происхождения, к-рое ввел. дало начало гностицистической системе, известной по более поздним письменным источникам.

Сторонники этого направления (напр.: *Bornkamm*. 1948; *Lohse*. 1968. S. 186–191) опираются на использование в К. П. терминов и выражений, имеющих в гностицистических текстах техническое значение. Это σοφία (Кол 1. 9, 28; 2. 3, 23; 3. 16; 4. 5 — в синодальном переводе: «мудрость», «премудрость», «благоразумие»), σύνεσις (Кол 1. 9; 2. 2 — в синодальном переводе: «разумение») и γνῶσις, ἐπιγνῶσις, ἐπέγνω (Кол 1. 6, 9–10; 2. 2–3; 3. 10 — в синодальном переводе: «видение», «познание», «познать»), а также выражение «стихии мира» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου — Кол 2. 8, 20; см.: *Lohse*. 1968. S. 146–15); эти стихи ставятся в соответствие с «ангелами» (Кол 2. 18), «начальствами» и «властями» (Кол 2. 10, 15). Согласно предлагаемой ими реконструкции, условием доступа к «знанию» и «полноте» в «колосской философии» было установление и поддержание правильных взаимоотношений с охраняющими доступ к этим небесным благам персонифицированными «стихиями» посредством особых обрядов и аскетических практик.

Однако исследования известных и вновь открытых в сер. XX в. текстов значительно усложнили представления ученых о гностицизме, что привело к пониманию проблематичности такого подхода и к по-

искам новой культурно-исторической основы для интерпретации К. П. Одним из наиболее слабых мест этой теории было признано то, что гностицизм как система взглядов, на основе которых предлагается реконструировать «колосскую философию», неизвестен по текстам более ранним, чем К. П., или даже современным ему.

Также критики этого подхода отмечают, что синкретический характер реконструируемого т. о. учения является результатом произвольных манипуляций с терминами, а не выведением из особенностей их употребления в тексте К. П., где тема мудрости и знания связана с темой таинства Божественного Промысла (что может быть интерпретировано как обычный для ап. Павла смысловой ход, без привлечения особого полемика контекста), а не с темами стихий мира или поклонения ангелам.

Др. существенными недостатками «гностицистической» теории, по мнению ее противников, являются трудности объяснения с ее помощью тех очевидных элементов «колосской философии», к-рые связывают ее с иудейской традицией (обрезание и суббота), а также отсутствие в К. П. к.-л. указаний на дуализм этого учения, что и вовсе ставит под сомнение его связь с гностицизмом (*Dunn*. 1996. P. 28).

II. Философские школы. Еще одним подходом к идентификации опровергаемого в К. П. учения является соотнесение его с одной из греч. философских школ, засвидетельствованных в документах того времени. В частности, по мнению некоторых исследователей, большинство упоминаемых в К. П. элементов «колосской философии» содержатся также в неопифагорейских текстах I в. до Р. Х. При этом возможное наличие в ней иудейских мотивов и практик объясняется тем, что неопифагорейцы, подвергаемые критике в К. П., были членами местной иудейской общины (*Schweizer*. 1970). К этому же направлению в толковании К. П. относятся попытки ассоциировать «колосскую философию» со средним платонизмом (*DeMaris*. 1994) и с кинизмом (см. *Кунлику*) (*Martin T. W.* 1996).

III. Мистериальные культы. Одним из самых сложных для понимания текстов К. П. является выражение, к-рое в синодальном перево-

де передано как «вторгаясь в то, чего не видел» (ἄ μὴ ἐβρατεύω ἐμβρατεύων — Кол 2. 18). По мнению совр. исследователей, это место вызывало затруднения уже в древности, о чем свидетельствует его неоднозначная рукописная традиция, сохранившая противоположное по смыслу чтение: ἐβρατεύω ἐμβρατεύων, букв. — «входя в то, что видел» или «то, что видел, входя» — см.: *Nestle—Aland*. NTG. P. 527). Одни комментаторы (принимая глагол ἐμβρατεύω в значении «искать», «исследовать», «размышлять», «рассуждать») видят в этом выражении указание на размышление о содержании мистического видения (*Preisler H.* ἐμβρατεύω // ThWNT. Bd. 2. S. 535–536; ср.: 2 Макк 2. 30; *Philo*. De plant. 80) или, напротив, рассуждения, приводящие к озарениям, к-рые обладали особым авторитетом среди последователей «колосской философии» (*DeMaris*. 1994. P. 64–66), другие опираются на значение «вступать во владение», полагая, что речь идет о мистическом приобщении к некоей небесной реальности (*Francis*. The Background. 1973. P. 199).

Еще одна возможность для интерпретации этого оборота появилась в нач. XX в., после обнаружения надписей в храме Аполлона в Кларосе, расположенном в 30 км к северу от Эфеса, и их публикации. В этом корпусе глагол ἐμβρατεύω трижды употребляется в техническом смысле — для обозначения завершающей стадии обряда посвящения в мистерии местного культа Аполлона. Впервые эти данные были использованы для интерпретации Кол 2. 18 в работах У. Рамсея (*Ramsay*. Ancient Mysteries. 1913; *Idem*. The Teaching. 1913. P. 286–304) и М. Дибелиуса (*Dibelius*. 1917). Исследователи пришли к выводу, что упоминаемый в надписях обряд, в котором они видели локальный вариант элевсинских мистерий, состоял из 2 этапов: начального, собственно посвящения (μύησις), и заключительного, который назывался «входом» (ἐμβρατεύω). На этом основании они предлагали понимать полемику автора К. П. как реакцию на попытку отдельных членов колосской общины использовать в церковной жизни свой опыт участия в обрядах местного мистериального культа. Такое толкование термина ἐμβρατεύων в Кол 2. 18 поддерживается множеством исследователей





(Scott. 1930. P. 55; Eitrem. 1947. S. 73; Idem. 1948. P. 90–94; Beare. 1955. P. 202–204; Maurer. 1955. S. 80–81; Lohmeyer. 1964. S. 176–177; Kraabel. 1968. P. 147; Lohse. 1968. S. 176–178; Houlden. 1970. P. 198; Lähnemann. 1971. S. 86, 138; Martin R. P. 1981. P. 94–95; Lona. 1984. S. 210–211; Argall. 1987. P. 14–15; Pokorný. 1987; Arnold. 1996. P. 105–107, 155–157). При этом, однако, они значительно расходятся в оценке того положения, к-рое мистериальный опыт занимал в «колосской философии» в целом. Наибольшим радикализмом отличается т. зр. Дибелиуса, сводившего к мистериальному культу все без исключения особенности этого учения.

IV. Анатолийский синкретизм. Еще одна тенденция в объяснении «колосской философии» связана с привлечением свидетельств (прежде всего эпиграфики) существования обрядовых практиках и религиозно-мистических представлениях населения М. Азии в целом и Фригии в частности. Анализ широкого круга таких свидетельств показывает, что разнообразие идей и практик, к-рые стоят за высказываниями автора К. П. о «колосской философии», в основном соответствует ситуации взаимопроникновения и смешения религ. традиций, характерной для малоазиатских городов эпохи эллинизма. Нек-рые исследователи указывают на сходство осуждаемого в К. П. учения с рядом характерных черт того смешения обычаев, популярных мнений, предрассудков и суеверий, к-рое было свойственно населению Лидии и Фригии того времени, не исключая и проживавших там иудеев (Kraabel. 1968. P. 139–154). В лит-ре это явление получило наименование анатолийского синкретизма (Lähnemann. 1971), и ряд исследователей рассматривают его в качестве основы для реконструкции «колосской философии» (Arnold. 1996). Наиболее радикально этот подход выразился в предложении отказаться от объяснения «колосской философии» как конкретной формы религиозности или единого учения и считать, что автор К. П. подвергает критике отдельные идеи и практики, никак не связанные друг с другом или связанные лишь отчасти. Такой подход, по мнению предлагавшей его исследовательницы, позволил бы объяснить относительно спокойный (ср.: Галатам Послание) тон полемики в К. П., а также снял бы проблему

сочетания иудейских и языческих элементов в единой «колосской философии» (Hooker. 1973).

V. Иудейский мистицизм. Др. исследователи опровергаемую в К. П. «философию» ассоциировали с некоторыми формами иудейской традиции. Это направление в интерпретации К. П. возникло и стало популярным среди исследователей во многом в результате изучения новых данных об иудаизме межзаветного периода, полученных благодаря обнаружению и публикации неизвестных ранее документов.

Еще в XIX в. нек-рые исследователи отмечали сходство «колосской философии» с особенностями мировоззрения и обрядовой практики ессеев (Lightfoot. 1879. P. 347–419). Позже, во 2-й пол. XX в., открытие, публикация и исследование кумран. рукописей и ряда др. источников во многом позволили уточнить представления о ессеях и в целом об иудаизме эпохи Второго храма. В новооткрытых текстах были обнаружены множественные параллели с книгами НЗ. Но найти к.-л. связь между постулируемой на основе кумран. документов общиной и иудеями Фригии не удалось. Более того, стало понятно, что следование всем бытовым и обрядовым предписаниям, к-рых придерживались члены предполагаемой кумран. общины, иудею, жившему в малоазиатском городе в окружении язычников, было бы невозможно (Bruce. The Epistles. 1984. P. 200–201).

В то же время мн. исследования в XX в. продемонстрировали, что иудаизм Второго храма был менее монолитным явлением, чем представлялся на основе доступных ранее источников (Black. 1961. P. 75–88, 164–172; Yamauchi. 1964). Это дало дополнительные возможности для поисков аналогий «колосской философии» среди вновь открытых форм иудейской религиозности того времени.

Так, ряд исследователей усматривают в «колосской философии» особенности, связывающие ее с одним из направлений иудейского мистицизма, называемого в научной лит-ре «мистицизмом колесницы» (англ. merkabah mysticism), в соответствии с тем значением, к-рое в нем придавалось образу Божественного престола в виде небесной колесницы (ср.: Иез 1. 15–28; см.: Rowland. 1982; Bruce. The Epistles. 1984. P. 21–26).

В «мистицизме колесницы» достижение подобных видений требовало не только тщательного соблюдения всех предписаний закона Моисея, но и следования особым аскетическим практикам, включая временное воздержание от нек-рых видов пищи. Кроме того, созерцание небесных откровений предполагало мистическое восхождение на небо через 7 небесных дворцов («хехалот»), что требовало помощи ангелов, поскольку было сопряжено с опасностями (ср.: Тосефта. Хагига. 2. 3–4; Вавилонский Талмуд. Хагига. 14b; Мидраш Шир ха-Ширим Рабба. 1. 4).

В ранних исследованиях эта традиция рассматривалась как следствие восприятия иудаизмом гностических представлений о преодолении душой умершего небесных сфер, контролируемых враждебными ей силами, в ее восхождении к своему божественному источнику (Scholem. 1955. P. 39–78).

Позже благодаря публикации лит. свидетельств этой традиции (Schäfer. 1981) возможности для ее исследования были значительно расширены. В частности, было показано, что эта форма иудейского мистицизма возникла и развивалась независимо от гностицизма (Gruenwald. 1973. P. 91; Idem. 1980. P. 110–111; Idem. 1981. P. 176–177). Также было установлено, что апокалиптические видения имели второстепенное значение в этой традиции. Прежде всего ее приверженцы стремились к участию в небесном богослужении как к возможности непосредственного общения с Богом и к обладанию не достижимым др. способами уровнем знания и понимания Торы, а сама традиция имела ярко выраженный магический характер. Но главное, исследования показали, что сформировалась она значительно позже, чем предполагалось ранее, и потому не может быть использована для реконструкции явлений, упоминаемых в НЗ (Schäfer. The Aim and Purpose. 1988).

В то же время в ходе этих и других работ последних десятилетий были изучены разнообразные свидетельства наличия в иудаизме эпохи Второго храма течений, тяготеющих к восприятию народных языческих верований и магических практик. В частности, такие практики использовались для призывания ангельских сил, от которых ожидали помощи и защиты в мирских делах





и в духовной жизни (Arnold. 1996. P. 59–60).

Особое внимание в исследованиях сторонников такой т. зр. на природу «колосской философии» уделено реконструкции социальных условий, в которых распространены среди иудеев верования и практики могли быть восприняты членами христ. общин. Основой для нее служат следующие положения. Известно, что в одно время с христ. общиной в Колоссах существовала также обширная и влиятельная иудейская. При этом и в быту, и в религ. жизни иудеи и христиане не были разделены так же строго, как в более поздний период: иудеи, прозелиты и «боящиеся Бога» из язычников, принимая крещение и становясь христианами, нередко продолжали соблюдать предписания ветхозаветного законодательства и посещать синагогальное богослужение. Множество свидетельств этому содержится в христ. источниках. Так, автор «Послания Варнавы» призывает христиан не обращаться, «подобно прозелитам, к закону иудейскому» (Barnaba. Ep. 3. 6). Сщмч. Игнатий Антиохийский в «Послании Магнейцам» также говорит о недопустимости для христиан жить «по закону иудейскому» (Ign. Ep. ad Magn. 8. 1) и подчеркивает, что «нелепо призывать имя Иисуса Христа, а жить по-иудейски» (Ibid. 10. 3). В «Диалоге с Трифоном Иудеем» мч. Иустин допускает возможность соблюдения христианами постановлений закона Моисея (Iust. Martyr. Dial. 47). В христ. источниках содержатся указания, что подобные практики имели место и значительно позднее (напр.: Orig. In Lev. 5. 8; Ioan. Chrysost. Adv. Jud. 1 // PG. 48. Col. 844–845; 16, 27, 37 и 38-е правила Лаодикийского Собора; см.: Trebilco. 1991. P. 101). Т. о., по мнению сторонников этой т. зр., иудеи и христиане в Колоссах, Лаодикии и Иераполе должны были быть хорошо осведомлены о взглядах и обычаях друг друга.

Кроме того, для иудейских общин диаспоры в той же или даже в большей степени, чем в Палестине, было характерно разнообразие (но не иудейско-эллинистический синкретизм или гностический иудаизм, что предполагало бы утрату идентичности) в вероучении и галахической практике. И потому терминологию и категории «колосской философии» следует соотносить с современными

К. П. иудейскими текстами, а не более поздними гностическими (Dunn. 1991. P. 12–13, 18; Idem. 1996. P. 30–31).

Также сторонники этой теории, опираясь на археологические и эпиграфические данные, утверждают, что иудейские общины диаспоры не были изолированными, замкнутыми сообществами, но, напротив, принимали активное участие в общественной и гражданской жизни городов. Это предполагало значительную степень их открытости внешнему миру (Dunn. 1996. P. 31; об иудейских общинах в городах М. Азии см.: Reynolds, Tannenbaum. 1987; Cohen. 1989; Sanders E. P. 1990; Trebilco. 1991. P. 37–103). Как показывают иудейские эпитафии из Иераполя, по крайней мере некоторые представители иудейской общины принимали активное участие в деловой и общественной жизни этого города (Schürer. 1987. Vol. 3. P. 27–28). Известно, что традиционно иудейские общины не вели активную деятельность по привлечению новых членов, но не отказывали язычникам, желавшим принять иудаизм (Trebilco. 1991. P. 145–166; McKnight. 1991; Goodman. 1992). Поэтому в рамках такого подхода миссионерство принявших Христа иудеев рассматривается как одна из важнейших черт, внешне отличавших их от др. представителей иудейской диаспоры (Dunn. 1996. P. 32). В то же время иудеи не отказывались от апологетики, обращаясь к образованным носителям эллинистической культуры с разъяснениями своих верований и обычаев, примерами чему являются не только сочинения Иосифа Флавия и Филона Александрийского, но и др. тексты (OTP. Vol. 2. P. 477–606, 775–919; Holladay C. R. Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Atlanta, 1983–1996. 4 vol.; Collins J. J. Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. N. Y., 1983; Wilken R. L. Judaism and the Early Christian Mind. New Haven; L., 1971. P. 28–30, 35–38, 41–43, 50–53).

Воссозданный т. о. социальный контекст позволяет сторонникам этого подхода интерпретировать упоминаемые в К. П. особенности «колосской философии» как свидетельства ее иудейского происхождения. Это касается не только высказываний, явно апеллирующих к знанию иудейских традиций и текстов (ср.: Кол 1. 12, 21–22; 2. 13; 3. 11–12), но и тех мест Послания, к-рые др.

исследователи рассматривали в качестве указаний на связь «колосской философии» с гностицизмом (напр.: Кол 2. 8–10, 15, 18, 20, 23), включая упоминания о «мудрости» (Кол 1. 9, 28; 2. 3; 3. 16; 4. 5) и «полноте» (Кол 1. 9, 19, 25; 4. 12; ср.: 2. 2).

По мнению сторонников этой теории, ее преимуществом является то, что в рамках такого подхода нет необходимости реконструировать неизвестное по др. источникам синкретическое религ. движение или философскую школу, использующую отдельные элементы иудейской практики и риторики, поскольку все засвидетельствованные в К. П. особенности «колосской философии» могут быть истолкованы как закономерные следствия религиозно-философской полемики внутри иудейского сообщества, частью к-рого все еще оставались новообращенные последователи Христа (Wright. 1986. P. 24–27; Schenk. 1987. S. 3351–3353; Sanders J. T. 1993. P. 190; Dunn. 1996. P. 33–35).

Автор К. П. То, что автором К. П. является ап. Павел, следует из самого текста Послания. Историческая ситуация, восстанавливаемая на основании завершающих рекомендаций и приветствий (Кол 4. 7–17), и в целом, и в деталях соответствует содержанию Послания к Филимону, принадлежность к-рого ап. Павлу не вызывает сомнений. Фрагменты Послания, где автор от первого лица говорит о своем апостольском служении (Кол 1. 24 – 2. 5; 4. 3–4), соответствуют также содержанию подобных мест в бесспорных Посланиях апостола (напр.: Гал 1; 2 Кор 3. 10–13).

В то же время, как Послание ап. Павла, К. П. впервые упоминается только у сщмч. Ириния Лионского (Iren. Adv. haer. II 22. 4; III 14. 1), хотя возможные цитаты из него, аллюзии на текст или упоминание характерных для К. П. идей исследователи с разной степенью убедительности обнаруживают и у более ранних авторов этого периода (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 49. 2; Barnaba. Ep. 12. 7; Ign. Ep. ad Eph. 10. 2–3; Idem. Ep. ad Smyrn. 6. 1; Idem. Ep. ad Trall. 5. 2; Idem. Ep. ad Rom. 5. 3; Polycarp. Ad Phil. 10. 1; 11. 2; Iust. Martyr. Dial. 84. 2; 85. 2; 100. 2; 125. 3; 138. 2; Odae Solomon. 16. 18). К. П. принимали как Послание ап. Павла Маркион и гностики. Маркион приводит цитаты из всех глав К. П. (пропуская только Кол 1. 15–17; 2. 17 и фразу





Ап. Павел.

Фрагмент политиха. 1426 г.

Худож. Мазаччо

(музей Сан-Маттео в Пизе)

«врач возлюбленный» в Кол 4. 14 — см.: *Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Lpz., 1924<sup>2</sup>. S. 51, 121–124, 129*). Из всех гностических школ наиболее часто к К. П. обращались последователи Валентина (*Barth. 1974. Vol. 1. P. 12–18, 171–172, 200–203; Weiss. 1969. S. 121–126; Pagels. 1975. P. 137–140*). Канон Муратори и более поздние списки канонических книг упоминают и цитируют К. П. как подлинное Павлово Послание.

Множественные эксплицитные ссылки на К. П. как на Послание ап. Павла появляются только у авторов более позднего периода — Климента Александрийского (напр.: *Clem. Alex. Strom. I 7*), Тертуллиана (напр.: *Tertull. Adv. Marcion. 1. 16; 5. 16, 19; Idem. De exhort. castit. 10. 4*) и Оригена (напр.: *Orig. Contr. Cels. 5. 8; Idem. Comm. ad Joh. 1. 17* — см.: *Biblia Patristica. Vol. 13. P. 502–507*). Недостаток — в сравнении с др. Посланиями ап. Павла — прямых цитат из К. П. и упоминаний о нем в раннехрист. лит-ре пока не нашел исчерпывающего объяснения. Одним из вариантов является выдвинутое еще в XIX в. предположение, что учение К. П. было недостаточно актуально для II в. в силу специфичности того учения, в полемике с которым оно было сформулировано (*Abbott. 1897. P. L*).

Несмотря на это, подлинность К. П. не подвергалась сомнению вплоть до

XIX в., когда вопрос об авторе этого Послания впервые стал предметом научной полемики. Ее началом была работа Э. Майерхофа (*Mayerhoff. 1838*). Он обнаружил в лексическом составе, стиле и способе аргументации К. П. большое количество особенностей, отличающих его от ранних Посланий ап. Павла (Рим, Гал, 1 Кор, 2 Кор, Флп, 1 Фес), и в то же время отметил отсутствие в К. П. типичных для языка апостола слов, выражений и стилистических приемов. Опираясь на эти и другие данные, исследователь заключил, что ап. Павел не мог быть автором К. П. Позже ряд его современников — как на основании его идей, так и независимо от них — пришли к тем же выводам (см., напр.: *Baur. 1845; Hilgenfeld. 1873; Pflleiderer. 1890* и др.). Реакцией на это стали попытки объяснить указанные Майерхофом особенности К. П., не отказываясь от авторства ап. Павла. Так, Г. Эвальд (*Ewald. 1857*) и за ним Э. Ж. Ренан выдвинули предположение, что Послание было написано Тимофеем по заданию и под руководством апостола. Другую гипотезу предложил Г. Ю. Гольцманн, полагавший, что К. П. представляет собой существенно дополненный неким редактором первоначально краткий текст ап. Павла (*Holtzmann. 1872*). Еще одним аргументом, предложенным сторонниками авторства ап. Павла, стало указание на возможность естественных изменений в языке и богословии апостола и на особен-

должающейся до настоящего времени полемике.

**Особенности К. П. и их интерпретация.** Спустя почти полтора столетия после публикации исследования Майерхофа дискуссия об авторстве К. П. получила новый импульс. Произошло это благодаря выходу книги В. Бюжара, где результаты, полученные Майерхофом, были уточнены и значительно дополнены (частично они рассматривались и ранее, см.: *Wopen. 1924. P. 196, 198*). Масштабный анализ языка, стиля и особенностей логики автора К. П., предпринятый Бюжаром, привел ученого к тем же выводам относительно авторства К. П., что и его предшественника (*Bujard. 1973. S. 220–221*). Поскольку это исследование было осуществлено на принципиально новом методологическом уровне, потребовалось обновление и уже сформировавшейся аргументации оппонентов. Практическим результатом исследования Бюжара стало всестороннее описание языка, стиля и способов аргументации автора К. П. в сравнении с др. Посланиями ап. Павла. Согласно его описанию, К. П. отличаются следующие черты.

В К. П. не используются обращения к читателю и вопросительные предложения при обосновании своих утверждений (*Ibid. S. 234–235*), обычные для ап. Павла подчинительные союзы (если они употребляются, то в др. значении) (*Ibid. S. 27–36*). Противительная связь предложений встречается в К. П. значительно реже и оформляется иначе, чем в др. Посланиях ап. Павла, для которых, напротив, характерно предпочтение противительных союзов (*Ibid. S. 111, 216–217*). То же относится и к инфинитивам, к-рые в целом используются значительно реже, чем у ап. Павла, и совсем не встречаются в свойственных его языку сочетаниях и функциях (*Ibid. S. 53–58*). Причастия нередко не согласуются в падеже с определяемым словом, что крайне нехарактерно для языка ап. Павла (*Ibid. S. 59–63*). Относительные придаточные предложения употребляются в целом чаще (42 раза), чем в ранних Посланиях ап. Павла (в Послании к Филиппийцам — 25), и, по наблюдениям Бюжара, в большинстве случаев не являются необходимыми с т. зр. общей логики рассуждения (напр.: Кол 1. 22–23, 26–28 — *Bujard. 1973. S. 67*). Кроме того, в К. П., с одной стороны, используется для



Первая страница

Послания к Колоссянам. XII в.

(Lond. Brit. Lib. Harl. 5557. Fol. 234)

ности ситуации, реакцией на к-рую явилось К. П. (*Abbott. 1897*). Идеи, сформулированные в тот период, в целом остаются основой аргументации обеих сторон в этой про-



их связи с главным предложением значительно менее богатый репертуар союзных слов и частиц (ср.: *Mayerhoff*. 1838. S. 28–29; *Percy*. 1946. S. 19; *Bujard*. 1973. S. 63–64), а с другой — применяются такие нехарактерные для языка ап. Павла средства, как относительные местоимения с καί (Кол 1. 29; 2. 11, 12; 3. 7, 15; 4. 3) не используемое в др. Посланиях ап. Павла выражение ὅ ἐστιν (Кол 1. 24 и 3.14, где местоимение не согласуется со своим антецедентом по роду; ср. также хорошо засвидетельствованные в рукописях чтения Кол 1. 27; 2. 10, 17 — *Bujard*. 1973. S. 150; *Percy*. 1946. S. 33–34; *Lohse*. 1968. S. 137). Только в одном случае (Кол 3. 23) придаточное относительное предложение предшествует главному как средство акцентуации, в то время как для текстов ап. Павла в целом этот прием крайне характерен (напр.: Рим 2. 1, 12, 23; 3. 19; 4. 17, 21; 6. 2, 3, 10, 16, 17 и др.; 1 Кор 7. 36, 37; 10. 20; 11. 27 и др.; Гал 1. 20; 2. 20 и др.— см.: *Bujard*. 1973. S. 66).

В употреблении предлогов К. П. отличается более частым, чем в ранних Посланиях ап. Павла, использованием предлогов ἐνί в сочетании с существительным в род. падеже, σύν и ἐν, а также рядом особенностей в употреблении этих предлогов (ср.: *Holtzmann*. 1872. S. 118–119; *Soden*. 1885. Н. 4. S. 688; *Percy*. 1946. S. 27–32; *Lohse*. 1968. S. 137; *Bujard*. 1973. S. 121–128, 154–155; *Gnilka*. 1980. S. 17–18). Последовательности из 2 имен в род. падеже встречаются в К. П. чаще, чем в др. Посланиях ап. Павла, и отличаются семантической избыточностью (Кол 1. 5, 13, 27; 2. 2, 11 — *Mayerhoff*. 1838. S. 37; *Percy*. 1946. S. 20–21, 26–27; *Lohse*. 1968. S. 136; *Bujard*. 1973. S. 156–157). В К. П. больше, чем в др. Посланиях ап. Павла, паратаксических и бессоюзных сочетаний синонимов (напр.: Кол 1. 2 ср.: 1. 22; 3. 12 — *Mayerhoff*. 1838. S. 35–36; *Percy*. 1946. S. 20–21; *Lohse*. 1968. S. 136; *Bujard*. 1973. S. 147–150; *Gnilka*. 1980. S. 17). К. П. отличает более частое, чем в ранних Посланиях, использование сочетаний со словом πᾶς («весь» — *Bujard*. 1973. S. 159–160; ср.: *Mayerhoff*. 1838. S. 15; *Holtzmann*. 1872. S. 116–118; *Lohse*. 1968. S. 30. Not. 1; *Gnilka*. 1980. S. 18) и предпочтение слов с корнем πλпρ- в ущерб характерным для ап. Павла ὑπερ-, περισσ- и πλεον- (только περισσεύω в Кол 2. 7 и πλεονεξία в Кол 3. 5 — *Bujard*. 1973. S. 160–164;

*Mayerhoff*. 1838. S. 23; *Holtzmann*. 1872. S. 116–117), немотивированное употребление тропа figura etymologica (Кол 1. 11, 29; 2. 11, 19 — *Bujard*. 1973. S. 96, 157–159; *Lohse*. 1968. S. 136), многократное повторение однокоренных слов, словосочетаний или служебных слов и предлогов в одном или двух соседних предложениях (напр., ἀδελφός — в Кол 1. 1, 2; θεός πατήρ — в Кол 1. 2, 3; ἀκούω — в Кол 1. 4, 6, 9; καθὼς καὶ ἐν — дважды в Кол 1. 6), а также использование некоторых нехарактерных для ап. Павла выражений (напр., πῶτός и ἀγαπῶτός в одной фразе для характеристики соратника в Кол 1. 7; 4. 7, 9 как более нигде у ап. Павла — см.: *Bujard*. 1973. S. 86–100). В К. П. (так же как в Послании к Ефессянам и в Пастырских Посланиях) в отличие от ранних Посланий не используется слово «братья» в качестве обращения к читателям; употребление др. обращений также имеет свои особенности (*Bujard*. 1973. S. 15–16, 208–210, 214; ср.: *Lohse*. 1968. S. 135; *Vielhauer*. 1978. S. 196; *Marxsen*. 1978. S. 185; *Lindemann*. 1983. S. 10).

От ранних Посланий ап. Павла К. П. отличают и способы аргументации. Так, вместо обсуждения и систематического опровержения неприемлемых для адресатов учений автор ограничивается предостережениями и призывами не следовать за «философией», не вдаваясь в ее анализ (*Bujard*. 1973. S. 118–119, 229; ср.: *Mayerhoff*. 1838. S. 43–44; *Percy*. 1946. S. 44–45). В целом Бюжар приходит к выводу, что совокупность характерных черт К. П. не может объясняться временными или ситуативными девиациями в языке и стиле одного человека, но указывает на отличный от мышления ап. Павла способ изложения (*Bujard*. 1973. S. 129).

Помимо перечисленных языковых и стилистических особенностей К. П. исследователи, отстаивающие его псевдоэпиграфический характер, указывают на ряд особенностей в его богословии (*Vielhauer*. 1978. S. 197–200). В частности, это касается, по их мнению, понимания апостольского служения. Так, согласно Посланию к Римлянам, апостол является лишь посредником, через к-рого действует Сам Христос, а проповедь о спасении представляет собой новую интерпретацию древних пророчеств (Рим 15. 15–21). Согласно же К. П., апостол сам выбирает и совершает свое служение, о чем говорится от

первого лица (особенно ἐγὼ Παῦλος в Кол 1. 23; ср.: 1. 24–25), а учение, которое он проповедует язычникам, никому не было открыто до явления Христа (Кол 1. 24–29; см., напр.: *Lohse*. 1968. S. 251–252; *Vielhauer*. 1978. S. 199). И хотя ап. Павел говорит о себе от первого лица и в др. Посланиях (Флм 19; 2 Кор 10. 1; Гал 5. 2; 1 Фес 2. 18; Рим 15. 14), а учение о тайне благовестия, скрытой ранее, но явленной во Христе, содержится также в таком бесспорно Павловом тексте, как 1-е Послание к Коринфянам (1 Кор 15. 2–16), некоторые исследователи подчеркивают исключительность этих особенностей богословия К. П. (*Schweizer*. 1997. S. 87–88).

Трудность для интерпретации К. П. как Послания ап. Павла представляет также учение этого Послания о законе Моисея. Автор К. П. называет его «тенью будущего» (Кол 2. 17). Подобные формулировки в Посланиях ап. Павла помимо К. П. встречаются только в Послании к Евреям (Евр 8. 5; 10. 1). Положительные суждения о законе есть и в др. Посланиях (напр.: Рим 7. 12; Гал 3. 24), но они, как правило, связаны с размышлениями о причинах порабощения человека греху (Рим 7. 22–24; 8. 2; Гал 4. 1–3). При этом в К. П. это единственное упоминание о законе. Также в нем ни разу не встречаются слова «заповедь», «праведность» и «оправдание», что не является достаточным основанием для сомнений в авторстве ап. Павла (во 2-м Послании к Коринфянам нет слова νόμος). Тем не менее отсутствие этих тем в К. П., где главный объект полемики — чрезмерная приверженность адресатов религ. предписаниям (Кол 2. 16; ср.: Гал 4. 8–11), упраздненным Крестной жертвой (ср.: Кол 2. 14), обращает на себя внимание исследователей. Не менее необычным для Посланий ап. Павла является и отсутствие в К. П. упоминаний о Св. Духе. Эта черта была бы объяснима в контексте полемики, для к-рой был бы характерен излишний энтузиазм (ср.: 1 Кор), но не ригоризм, как в К. П. (*Schweizer*. 1997. S. 22, 38–39).

В то же время сторонники аутентичности К. П. (*Caird*. 1956. P. 11–29, 155–157; *Schlier*. 1957. S. 23–28, 280; *Staab*. 1959. S. 72, 115–119; *Bruce*. 1957. P. 172–173; *Klijn*. 1967. P. 105, 117; *Robinson*. 1976. P. 61–65; *Barth, Blanke*. 1994. P. 114–126; *Heil*. 2010. P. 5–7) отмечают черты, связывающие его с др. Посланиями ап. Павла. Так,





подобно 2-му Посланию к Коринфянам (2 Кор 1. 1) и Посланию к Филимону (Флм 1. 1; ср. также: 1 Фес 1. 1), К. П. составлено от лица ап. Павла и Тимофея (Кол 1. 1), пусть даже в дальнейшем утверждения сделаны от лица только апостола (Кол 1. 23; ср.: 2 Кор 10. 1). В К. П. прямо указано, что подписано оно лично ап. Павлом (Кол 4. 18), так же как и в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 16. 21), в Послании к Галатам (Гал 6. 11) и в Послании к Филимону (Флм 19).

Как и в бесспорных Посланиях ап. Павла, вероучительная часть в К. П. логически выстроена и сформулирована в связи с конкретными обстоятельствами, в к-рых находится община-адресат, и является ответом на них с т. зр. евангельского провозвестия. Призыв стремиться к этическому идеалу Евангелия обосновывается уже свершившимся фактом спасения (Кол 2. 6; 3. 1–4), что также характерно для богословия апостола. Структура К. П. во многом повторяет структуру Послания к Римлянам. Вслед за вероучительной частью (Кол 1. 9 – 2. 23), посвященной актуальной для адресатов проблеме («философии» для колоссян, исторической судьбе Израиля для римлян), следует этическая (Кол 3. 1 – 4. 6), логически связанная с предыдущей как ее следствие (Кол 3. 1–4; ср.: Рим 12. 1–2). Обе части обрамлены введением (Кол 1. 1–8) и заключительным разделом с персональными указаниями и приветствиями (Кол 4. 7–18).

Особенности лексики К. П. сторонники его аутентичности связывают с тем, что характерные только для этого Послания слова и выражения относятся либо к цитируемому гимну (Кол 1. 15–20), либо к терминологии той философии, о к-рой идет речь в Послании, т. е. не принадлежат языку автора (Lohse. 1968. S. 133–135). Черты богословия К. П., отличающие его от др. Посланий ап. Павла, исследователи объясняют особенностями ситуации, сложившейся в колосской общине. Так, явное преобладание в Послании концепции спасения как уже свершившегося события (Кол 1. 12–14, 22; 2. 12–15; 3. 1) над представлением о нем как о грядущем (Кол 3. 2–4) объясняется необходимостью преодолеть неуверенность колоссян в возможности его достижения. Ведь, согласно тому, что известно о «колосской философии», адресатам К. П. угрожал

скорее чрезмерный аскетизм, нежели либертинистская распущенность, что и привело к таким существенным различиям в учении в К. П. и в обоих Посланиях к Коринфянам (Schweizer. 1997. S. 21, 104).

Учение о Христе как о Главе Церкви, впервые появляющееся в К. П., исследователи интерпретируют с равной степенью убедительности как учение самого ап. Павла или одного из его последователей (Ibid. S. 21, 69–70). Однако отсутствие к.-л. упоминаний о церковной иерархии (Lohse. 1968. S. 251–252; Lahnemann. 1971. S. 58; Schulz. 1976. S. 89;) в сочетании с указаниями на активное участие всех членов общины в проповеди и богослужении (Кол 3. 16) скорее соответствует реалиям первых десятилетий истории христианства, чем более позднему времени.

В целом вопрос об авторе К. П. в наст. время не имеет убедительного решения. Однако мн. исследователи отмечают, что по совокупности особенностей К. П. в равной степени отличается как от ранних или бесспорных Посланий ап. Павла, так и от т. н. Пастырских Посланий. При этом, как замечают отдельные комментаторы, по способу изложения основных богословских идей К. П. занимает промежуточное положение между этими группами новозаветных текстов, т. о. являясь либо позднейшим из сохранившихся сочинений самого апостола, либо наиболее ранним из новозаветных текстов, созданных его последователями (Lohse. 1968. S. 166. Anm. 18; Pokorný. 1987. S. 4; Dunn. 1996. P. 19).

**Место создания К. П. и его датировка.** Вопрос о месте и времени написания К. П. – в том случае, если считать его автором ап. Павла, – решается на основе сведений, которые содержатся в его Посланиях и в Деяниях св. апостолов. Основой реконструкции являются упомянутые в К. П. обстоятельства, сопутствовавшие его написанию. Так, автор неоднократно замечает, что находится в заключении (Кол 4. 3, 10, 18; ср.: 1. 24). О положении дел в колосской общине он узнал от пришедшего из Колосс Епафраса (Кол 1. 7–8). Доставить Послание в Колоссы должны Тихик и Онисим (Кол 4. 7–9). В числе сотрудников апостола упоминаются также Аристарх, Иисус, «прозываемый Иустом», Лука, «врач возлюбленный», Димас и Марк, «племянник Вар-

навы» (Кол 4. 7–14). Особым образом, как соавтор Послания, упомянут Тимофей (Кол 1. 1).

В большей или меньшей степени эти же обстоятельства характеризуют ситуацию написания ряда др. Посланий ап. Павла. Наиболее близко в этом отношении к К. П. Послание к Филимону (Флм 10, 23–24). Оно написано из заключения от лица ап. Павла и Тимофея, в нем упоминается большинство из известных по К. П. сподвижников апостола, в тексте содержатся подробные сведения об Онисиме – беглом рабе, которого ап. Павел отправляет к Филимону, его хозяину и адресату Послания, с просьбой простить его и прислать обратно для служения апостола (Флм 10–18). Из заключения написаны еще Послание к Филиппийцам (также от лица ап. Павла и Тимофея) и Послание к Ефессянам (из всех Посланий ап. Павла оно структурно и содержательно наиболее близко к К. П. – см. в ст. *Ефессянам Послание*). Кроме того, ряд упомянутых в К. П. имен связывает его со 2-м Посланием к Тимофею.

Комментаторами К. П. и исследователями раннехрист. лит-ры было предложено 3 варианта ответа на вопрос о месте и времени написания Послания: Эфес (52–54), Кесария (58–60) и Рим (по разным оценкам – 60, 61–63, 62). Каждый из них предполагает особую комбинацию известных и реконструкцию недостающих фактов биографии и лит. деятельности апостола.

Так, в Деяниях св. апостолов общается о продолжительном содержании ап. Павла под стражей в Кесарии (Деян 23. 23–26) и в Риме (Деян 28. 14–31). В главах, посвященных пребыванию апостола в Эфесе, нет ничего о заключении (Деян 19. 1 – 20. 1, 31). Однако в своих Посланиях апостол говорит, что неоднократно был заточен и подвергался смертельной опасности (2 Кор 6. 4–5; 11. 23; 2 Тим 3. 11), в т. ч. «в Эфесе» (1 Кор 15. 32) и «в Азии» (2 Кор 1. 8–11).

В пользу Эфеса высказываются следующие соображения. Расстояние между Римом и Колоссами настолько велико, что беглый раб Онисим едва ли мог проделать этот путь, а сам апостол вряд ли стал бы говорить о визите Марка и о своем посещении Колосс как о возможных событиях ближайшего будущего





(Кол 4. 9–10; Флм 10–11, 22). Этих трудностей не возникает, если предположить, что К. П. было написано в Эфесе, расположенном значительно ближе к Колоссам, чем Рим. В то же время ни в Посланиях апостола, ни в Деяниях св. апостолов нет однозначных указаний на продолжительное заключение ап. Павла в этом городе. Согласно К. П., когда Послание еще не было отправлено, в числе окружавших апостола учеников и последователей был некто «Лука, врач возлюбленный» (Кол 4. 14), о том же свидетельствует и Послание к Филимону (Флм 24; ср.: 2 Тим 4. 10). Однако в Деяниях св. апостолов о пребывании ап. Павла в Эфесе упоминается не в тех разделах, которые изложены от первого лица. Поэтому предположение, что К. П. было написано в Эфесе, может исключать возможность отождествления упомянутого в К. П. врача Луки с автором Деяний св. апостолов. Также в этом случае придется допустить, что К. П. было написано либо ранее 1-го и 2-го Посланий к Коринфянам и Послания к Римлянам, либо после обоих Посланий к Коринфянам и ранее Послания к Римлянам (см.: Jewett. 1979. Р. 100–104). Это влечет за собой дополнительные трудности при объяснении эволюции взглядов апостола от 1-го и 2-го Посланий к Фессалоникийцам через К. П. к Посланию к Римлянам. Данные противоречия могут быть устранены только при условии, что ап. Павел оказался в заключении в Эфесе уже после того, как однажды побывал в Риме. Но это потребует допустить существенные дополнения к тому,



*Встреча апостолов Петра и Павла в Риме. Проповедь апостолов иудеям. Миниатюра из рукописи «Vita et passio apostolorum». XII в. (Баварская национальная б-ка. Clm 13074. Fol. 39)*

городе засвидетельствовано в Деяниях св. апостолов. Продолжительность этого периода и не слишком большая удаленность Кесарии от городов долины Ликоса в целом допускают все упоминаемые в К. П. и в др. связанных с ним Посланиях передвижения соратников ап. Павла. Предполагаемое этой версией более позднее, чем в случае с Эфесом, время написания К. П. лучше объясняет его отличия от ранних Посланий апостола. Также Кесария более, чем Эфес, подходит как место для написания Послания к Ефесянам.

В то же время, как отмечают исследователи, в случае принятия этой версии попытка согласования всех обстоятельств, упомянутых в К. П. и свя-



*Ап. Павел в Кесарии объясняет догматы веры в присутствии царя Агриппы, его сестры Береники и проконсула Феста. 1875 г. Худож. В. И. Суриков (ИГГ)*

что известно о биографии апостола по его Посланиям и из Деяний св. апостолов.

Версия о Кесарии как о месте написания К. П. обладает рядом своих преимуществ. Прежде всего пребывание ап. Павла в заключении в этом

занных с ним Посланиях, вызывает серьезные затруднения (Robinson. 1976. Р. 71–72). К недостаткам этой версии относят также необходимость объяснить написание в сходных обстоятельствах и в одно время таких разных по стилю, тематике, структуре и особенностям богословия Посланий, как Послание

к Филиппийцам, тяготеющее к ранним Посланиям апостола, К. П. и Послание к Ефесянам, составляющие особую группу, и 2-е Послание к Тимофею, более сходное с 1-м Посланием к Тимофею и Посланием к Титу (Barth, Blanke. 1994. Р. 130–133).

Помимо недостатков указанных версий в пользу Рима как места написания К. П. свидетельствует рукописная традиция Послания. В нескольких древних рукописях к тексту К. П. имеется приписка, сообщающая, что оно было отправлено из Рима (напр., в Александрийском кодексе). Согласно Деяниям св. апостолов (Деян 28. 28–31), в Риме ап. Павел пользовался большей свободой, чем в Кесарии. Описание широких возможностей, к-рые он имел там, «проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян 28. 31), созвучно тому, как он сам характеризует свою деятельность в К. П. (Кол 1. 6, 23). Эта версия отчасти снимает проблему различий между К. П. и Посланием к Ефесянам, с одной стороны, и Посланием к Филиппийцам — с другой, написание к-рого в этом случае можно отнести ко времени пребывания апостола в Кесарии. При этом значительно сокращаются возможности для интерпретации условий написания 2-го Послания к Тимофею и др. Пастырских Посланий. Важным временным ограничением этой версии является также дата землетрясения, разрушившего город долины Ликоса, позже к-рой ап. Павел не мог бы написать К. П.

*А. В. Пономарёв*

**Богословие. Основные темы богословия К. П.** Значительная часть К. П. (2. 8–23) представляет собой критику некоего религ. учения, к-рое в лит-ре на основании свидетельства самого К. П. (Кол 2. 8) принято называть «колосской философией». Исходя из К. П., это учение трудно охарактеризовать сколько-нибудь подробно. Тем не менее именно необходимость полемики с этим учением определяет структуру К. П. и набор представленных в нем богословских идей.

Важнейшие богословские тезисы, связанные с критикой колосского учения, автор выносит во вводную часть Послания (Кол 1. 9–2. 3). Тем самым формулируется положительное, не связанное напрямую с полемикой богословское учение, ко-





торое достигает своего высшего выражения в т. н. христологическом гимне (Кол 1. 15–20) — одном из ключевых текстов в НЗ.

Аргументация автора против «колосской философии» изложена в полемическом разделе Послания (Кол 2. 4–23). Она основана на следующем главном утверждении: во Христе пребывает всякая полнота, поэтому все учения и практики, основанные на чем-либо, кроме Христа, бессмысленны.

Помимо критики колосского учения, к-рая, как считается, была главной целью написания К. П., автор дает своим адресатам наставления нравственного характера, охватывающие разные сферы частной и общественной жизни (Кол 3. 1–4. 6). Несмотря на то что эти наставления образуют отдельный блок в К. П., они основаны на тех же богословских предпосылках, что и критика «колосской философии».

Соответственно при описании богословия К. П. здесь принимается 3-частное деление К. П. (приветствие и заключение в таком случае не учитываются): вводный раздел (Кол 1. 9–2. 3), полемический раздел (Кол 2. 4–23), этический раздел (Кол 3. 1–4. 6).

**Полемика с «колосской философией».** В Кол 2. 4–23 автор исходит из того, что он хорошо осведомлен о положении дел у своих адресатов и не нуждается в том, чтобы формулировать основные тезисы доктрины, к-рую он считает опасной для христ. общины и от к-рой намерен предостеречь. Особенности колосского учения, вызвавшего опасения автора, приходится реконструировать по косвенным упоминаниям (см. выше).

Комментаторами традиционно отмечается то обстоятельство, что К. П. не содержит подробной и развернутой аргументации, направленной против враждебного учения, и носит скорее увещательный, не полемический характер (Bujard. 1973; Furnish. 1992; Dunn. 1996). По мнению В. П. Ферниша, сказанное в Кол 1. 28 может служить содержательной характеристикой Послания: «...Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости». Проповедь, вразумление (обличение), наставление — главный способ противодействовать доктрине, представляющей, по мнению автора, опасность для верую-

щих. Неслучайно разбор «колосской философии» занимает относительно небольшую часть Послания (Кол 2. 4–28), в то время как основное внимание в К. П. уделено нравственному наставлению, для к-рого доктринальная проблема оказывается только поводом.

В связи с этим представляются натянутыми попытки некоторых библеистов выявить в терминологии К. П. намеки на философские и философирующие построения сторонников колосского учения. Так, Э. Лозе сводит воедино различные термины и понятия — как те, что напрямую соотносятся автором К. П. с разбираемым (лже)учением, так и те, что, судя по частоте упоминания в тексте Послания, могут иметь к этому (лже)учению отношение. Это «премудрость» (σοφία, Кол 1. 9, 28; 2. 3, 23; 3. 16; 4. 5), «разумение» (σύνεσις, Кол 1. 9; 2. 2), «знание» (ἐπίγνωσις, Кол 1. 9–10; 2. 2–3; 3. 10) (все эти понятия употребляются только в положительном значении, как выражение идеала христ. жизни, однако Лозе обращает внимание на частотность их употребления в таком небольшом тексте как К. П.), «стихии мира» (можно перевести как «элементы мироздания», Кол 2. 8, 20). Тот факт, что понятия «премудрость», «разумение» и «знание» регулярно употребляются в Посланиях ап. Павла, сам по себе не позволяет соотнести их с к.-л. учением, с которым апостолу пришлось иметь дело в той или иной конкретной ситуации.

**Христология** — центральная богословская тема в К. П. Ее значение соответствует полемическому замыслу автора — противопоставить мистическому учению, основанному на почитании «служения ангелов», провозвестие о Христе, Творце и Искупителе мира. Говоря о христологии К. П., можно выделить неск. блоков, имеющих разную композиционную и смысловую нагрузку.

Во вводном разделе это Кол 1. 13–14, 21–22 — рамочный текст для христологического гимна, имеющий законченную структуру (может быть прочитан без гимна Кол 1. 15–20) и связанный одним центральным мотивом: учением о Христе как об Искупителе; Кол 1. 15–20 — «христологический гимн», представляющий собой самостоятельный текст в К. П. (вопрос о том, написан ли он самим автором или был в упо-

треблении в ранней Церкви и в качестве литургического гимна им процитирован, остается открытым). Две основные идеи гимна определяют его композиционную структуру: Христос есть единственный Творец и единственный Искупитель мира.

Важнейшие богословские тезисы в полемическом разделе Послания следующие: а) во Христе обитает всякая полнота (2. 3, 9–10); б) Своей смертью Христос искупил человеческие грехи, Своим воскресением Он дал жизнь людям, пребывавшим в состоянии духовной смерти из-за греха (Кол 2. 12–14); в) совершив искупление, Христос восторжествовал над духовными (ангельскими) силами (2. 15, ср.: 2. 10); г) Христос есть Глава тела (т. е. Церкви) (2. 19). Все эти положения имеют ясные па-



«Се, Агнец Божий, вземляй грехи мира». Икона. XVIII в. (ТСЛ)

раллели в христологическом гимне (Кол 1. 15–20). В этическом разделе К. П. выделяются 2 основных богословских тезиса: а) Христос воссел одесную Бога (3. 1); б) Христос явится во славе (3. 4).

I. Христологический гимн и его рамочный текст. Кол 1. 15–20 — один из центральных богословских текстов в НЗ. Он прославляет Христа как Владыку и Примирителя творения с Богом. Эти 2 идеи — творение и искупление — выражены в разных частях гимна, к-рые нередко рассматривают как параллельные строфы: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. Он есть глава тела Церкви» (1-я ч.); «Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство,





ибо благоудно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (2-я ч.).

Дж. Данн перечисляет ряд формальных и содержательных особенностей текста Кол 1. 15–20, свидетельствующих о нем как о самостоятельном поэтическом произведении с 2 параллельными строфами (1. 15–18а и 1. 18б – 20), в которых в одной и той же последовательности повторяются сходные мотивы. Это следующие особенности: а) богословский тезис о том, что Христос предшествует и первому, и новому творению («рожденный прежде всякой твари» (1. 15); «Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство» (1. 18б)); б) похожие синтаксические конструкции («Ибо Им...» (1. 16)/«Ибо... в Нем...» (1. 19)); в) утверждение, что во Христе и через Христа творение обретает полноту бытия («Ибо Им создано все, что на небесах и на земле, видимое и невидимое... все Им и для Него создано» (1. 16), «...чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него... и земное и небесное» (1. 20)). Идея полноты, всеохватности неоднократно повторяется в обеих строфах: мир во всей своей полноте был создан Христом, и в Нем же он достигает полноты бытия, в Нем получает всецелое примирение с Богом (Dunn. 1996. P. 83–84).

Деление на 2 строфы в общем принимается большинством исследователей. Альтернативное деление предложил Э. Швайцер: 2 главные строфы (1. 15–16 и 1. 18б – 20) разделяются 2 промежуточными стихами (1. 17–18а), имеющими одинаковое начало («И Он есть прежде всего...», 1. 17; «И Он есть глава тела Церкви...», 1. 18а). Эти промежуточные стихи могут выделяться по др. признаку — на основании параллелизма выражения «и всё»: (1-й ст.) «Всё Им и для Него создано, и Он есть прежде всего»; (2-й ст.) «И все Им стоит, и Он есть глава тела Церкви» (Кол 1. 16–18; пунктуация синодального перевода изменена) (Burger. 1975. S. 12–15; Balchin. 1985. P. 78–79; Dunn. 1996. P. 83–84; Schweizer. 1997. S. 295).

Помимо 2 центральных идей — творения и искупления — гимн излагает учение об отношении Хрис-



Сцена творения.  
Мозаика собора Санта-Мария-Нуова  
в Монреале, Сицилия.  
80–90-е гг. XII в.

та к Отцу. В Кол 1. 15 тезис «Христос есть «образ Бога невидимого»» приводит к 2 имплицитным утверждениям, требующим раскрытия и конкретизации: Христос обладает божественным достоинством и открытие Отца о Себе совершается через Христа. Оба утверждения не развиваются и не комментируются в Послании: задача автора — подчеркнуть исключительное положение Христа по сравнению с творением и такое же Его значение для этого творения, на что никто и ничто более не может претендовать. В этом смысле Христос противопоставлен творению, как противопоставлен ему и Отец, однако вопрос об отношении Христа к Отцу остается за пределами богословского учения К. П. Указание на то, что Христос «рожден», имеет смысл прежде всего в контексте утверждения о том, что Он рожден «прежде всякой твари» и что подобным образом Он стал и «первенцем из мертвых» (с учетом этой параллели богословские коннотации слова «рожден» отступают на 2-й план).

К проблемам, затронутым в Кол 1. 15, автор возвращается только в Кол 2. 9: «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» — и в Кол 3. 1: «Христос сидит одесную Бога». Утверждение Кол 2. 9 связано с учением о Христе как об образе Божиим: в обоих случаях речь идет о полноте богопознания, открываемой во Христе. Вопрос о божественном достоинстве Христа по-прежнему остается нераскрытым, слова о «полноте Божества» во Христе сказаны колосским христианам как доказательст-

во того, что они не нуждаются в к.-л. учении, которое приблизило бы их к Богу. Данн ссылается на параллели в раввинистической лит-ре, свидетельствующие о том, что образ «сидящего одесную» понимался не как возвышенная метафора, а как указание (или претензия) на божественное достоинство (так, в гемаре Вавилонского Талмуда сохр. упоминание о споре рабби Акивы с современными ему таннаями по вопросу о том, допустимо ли говорить, что престол Мессии стоит рядом с престолом Бога (Вавилонский Талмуд. Хагига 14а)). Христологическое утверждение в Кол 3. 1 также связано с практическими целями автора — на этот раз не полемическими, а нравоучительными: мысль о Христе, сидящем «одесную Бога», побуждает христиан «искать горнего», «о горнем помышлять, а не о земном», стремиться к единению с Богом, для Которого они умерли и воскресли со Христом.

Др. важный термин, связанный с вопросом об отношении Христа к Отцу и к творению, — *πρωτότοκος*, букв. — перворожденный, первенец. Этот термин в выражении *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* — «Первенец всего творения» (в синодальном переводе: «рожденный прежде всякой твари») не только противопоставляет Христа всему творению, но и противопоставляет Его вместе с творением Отцу. Нет оснований полагать, что в К. П. (независимо от происхождения христологического гимна) Христос считается сотворенным существом: автор неоднократно подчеркивает, что все творение без исключения было создано Христом. Тем не менее выражению «первенец всего творения» поставлено в соответствие параллельное выражение из 2-й строфы гимна *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* — «Первенец из мертвых». Этот параллелизм свидетельствует о том, что автору было важно показать положение Христа среди творения. Если понимать выражение «первенец всего творения» только в смысле указания на превосходство Христа над творением, то возникают трудности с интерпретацией параллельного выражения «первенец из мертвых» (Кол 1. 18). Очевидно, во 2-м случае речь идет о Христе как о первом воскресшем среди людей и подразумевается, что остальные люди призваны к участию в этом воскресении. Апостол прямо





говорит, что верные уже воскресли со Христом (отдельно стоит вопрос о том, в каком смысле понимать это воскресение и понимается ли воскресение в эсхатологической перспективе, когда говорится о явлении верных со Христом в Кол 3. 4). В этом случае либо нарушается смысловой параллелизм Кол 1. 15 и 1. 18, либо термин *πρωτόκοσ* в Кол 1. 15 требует уточнения: автор не только ставит акцент на превосходстве Христа над творением, но и уподобляет творению воскресение со Христом. Христос как Творец предшествовал всему творению, подобным образом Христос как Искупитель совершил и обрел воскресение прежде всех остальных людей. «Первенец всего творения» (предшествующий творению) приводит весь мир в бытие, «Первенец из мертвых» приводит все человечество к воскресению.

Фрагмент Кол 1. 15–20 часто рассматривают как отдельное лит. произведение (Barth, Blanke. 1994. P. 149), не принадлежащее автору К. П., вопреки тому что синтаксически этот текст нельзя отделить от Кол 1. 13–14. Важнейшие аргументы в пользу этого положения следующие. Содержательно гимн не зависит ни от предшествующего, ни от последующего контекста. Кол 1. 12–14 и Кол 1. 21–23 можно соединить в один текст, единство которого гимн нарушает тем, что вводит в обращение автора к читателям (с маркерами как авторской, так и читательской позиции — «я», «вы») пространное рассуждение, в к-ром оттеняются и авторская, и читательская индивидуальность. Ряд понятий и выражений, представленных в гимне («видимое», «престолы», «все Им стоит», «начаток», «первенство», «Кровию креста Его»), не встречаются нигде более у ап. Павла (о корпусе тех Посланий, к-рые большинством совр. исследователей считаются принадлежащими ап. Павлу, см. в ст. Павел) (Deichgräber. 1967. S. 153; Dunn. 1996. P. 84;).

Важнейший аргумент в пользу единого авторства для христологического гимна и К. П. состоит в том, что вырванный из контекста фрагмент Кол 1. 15–20 не составляет законченного литературно-богословского произведения. Так, в тексте гимна не приведено имя Христа. Богословское содержание 2-й строфы гимна подразумевает, что тво-

рение было повреждено и отчуждено от Бога, но в гимне ничего не сказано о том, почему творение (за которое в 1-й строфе прославляется Христос) нуждалось в примирении с Богом. Эта причина названа в Кол 1. 14 и Кол 1. 21–22 (человечество отчуждено от Бога по причине греха и расположения к злым делам), и только вместе с этим комментарием мысль, высказанная в гимне, становится понятной и законченной. Что касается терминологии христологического гимна в сравнении с характерной лексикой Посланий ап. Павла, то это сравнение имеет смысл только в том случае, если исследователь признаёт авторство апостола для К. П. Анализ христологического гимна на фоне паулинистического корпуса, т. о., не может дать аргументы, независимые от «точки отсчета».

Христологический гимн занимает такое важное место в структуре К. П., что само Послание нередко рассматривают как пространный комментарий к нему. Автор неоднократно обращается к темам, поднятым в гимне. Признание Кол 1. 15–20 самостоятельным произведением, существовавшим до написания К. П., «размывает» индивидуальность автора, создает трудности для понимания его богословия. В то же время эта концепция подчеркивает роль Предания ранней Церкви в НЗ: первохрист. богословие не творится ап. Павлом или одним из его учеников, а органично вырастает из той христологии, которая получила выражение в литургическом творчестве ранней Церкви.

II. Poleмическая часть. Богословская аргументация в этой части К. П. концентрируется вокруг одного утверждения: во Христе пребывает всякая полнота (πλήρωμα). Это понятие — одно из центральных в К. П. Не исключено, что, часто употребляя слово πλήρωμα, автор использует один из популярных гностических терминов, однако для новозаветной эпохи терминология гностицизма или предшествующих ему учений не поддается достоверной реконструкции (см. в ст. Гностицизм). Понятие полноты/исполнения выражено как во вводном (включая христологический гимн), так и в полемическом разделе К. П. и характеризует как Христа, так и Его последователей: «...чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол 1. 19); «...в Нем обитает вся полнота Боже-

ства телесно» (Кол 2. 9); «...исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его» (Кол 1. 25–26); «...вы имеете полноту в Нем» (Кол 2. 10); «...чтобы вы исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном» (Кол 1. 9). Учение К. П. о полноте бытия во Христе подразумевает, что человек не нуждается ни в каком другом источнике жизни, спасения или знания. С одной стороны, Христос, в Котором Бог явил Себя в совершенстве, превосходит ангелов, с почитанием которых было связано колосское учение; с другой — христиане, имеющие полноту во Христе, не нуждаются ни в каком учении, претендующем на то, что оно дает особую связь с Богом.

Концепция искупления в полемиическом разделе, дублируя положения христологического гимна и его рамочного текста, выражает эти положения языком юридических понятий. В Кол 2. 14 автор вводит термин «рукописание» (долговая расписка). Это рукописание было «истреблено учением» и «пригвождено ко кресту». Показательно, что для автора К. П. искупительное значение имеет не только смерть, но и учение Христа. Это обстоятельство становится особенно важным в свете общей полемиической направленности К. П., противопоставившего колосскому учению не только «Иисуса веры», постигаемого в мистическом опыте, но и новозаветное провозвестие как доктрину. Точно так же, говоря о духовном преображении тех, кто были мертвы «в необрезании плоти» (Кол 2. 13) (и соответственно тех, кто обрели это преобразование без посредства обрезания и др. ветхозаветных обрядов), автор не просто указывает на бессмысленность закона Моисеева после искупительного подвига Христа, но и апеллирует к церковному литургическому преданию: «В Нем вы обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли» (Кол 2. 11–12). Возможно, здесь в К. П. цитируется крещальное исповедание. Искупление как вселенское событие, отрицание ветхозаветного закона и богослужебное предание Церкви оказываются с необходимостью взаимосвязанными.





В полемическом разделе учение об искуплении приобретает и герменевтическое измерение. Противопоставив ветхозаветное обрезание духовному обрезанию в Крещении, автор переходит к проблеме понимания ВЗ как такового и утверждает, что закон есть «тень будущего». «Тело», отбросившее эту «тень», — «во Христе»: др. словами, ВЗ должен привести ко Христу, а иначе он теряет свой смысл, подобно тому как тень не имеет самостоятельного существования и зависит от предмета, дающего ее. В таком подходе к пониманию ВЗ К. П. полностью согласуется с Посланиями, авторство к-рых не вызывает сомнения.

III. Нравственное учение. От критики колосского учения автор переходит к положительному нравственному учению, исходящему из тех же положений, на которых была основана полемическая аргументация в Кол 2. 4–23. К содержанию колосского учения он более не возвращается: т. о., большая часть Послания напрямую не связана со своим основным предметом, вернее, с той темой, к-рая больше всего привлекала внимание исследователей. Полемика оказывается лишь частью авторского замысла, дающей повод для формулирования и раскрытия богословских идей К. П.

В этическом разделе христология становится основанием нравственного учения. Излагая это учение, автор использует несколько схем, выстроенных им в полемическом разделе.

1) Христиане мертвы для мира. В полемическом разделе это положение должно было показать, что христиане не имеют нужды в учении, концентрирующемся на материальной стороне жизни, для них уже не имеют значения категории ритуальной «чистоты/нечистоты», на к-рых строится значительная часть ветхозаветных постановлений. В этическом разделе это положение раскрыто в более характерной для ап. Павла манере: христиане должны оставить дела мира сего и умертвить свои «члены, которые на земле», т. е. прекратить действие плотских страстей. При этом оппозиция «умирание/воскресение» усложняется: говоря о жизни со Христом, автор вводит противопоставление «явное/неявное». Христос, Который есть жизнь христиан (Кол 3. 4), сейчас сокрыт от мира, подобным образом

и жизнь христиан «сокрыта со Христом в Боге». Так автор переходит ко 2-му богословскому топосу, раскрытому в полемическом разделе.

2) Христиане воскресли со Христом. Данн проводит параллель между тем, как в К. П. раскрывается идея умирания и воскресения со Христом, и тем, как происходит переход от полемической части Послания к этической. В Кол 2. 20, по его выражению, получила развитие «нижняя сторона» (англ. lower side) Кол 2. 12 (т. е. если в Кол 2. 12 речь идет об умирании и о воскресении со Христом, то в Кол 2. 20 — только об идее умирания со Христом). Эта «сторона» непосредственно связана с критикой «колосской философии» (христиане умерли именно для тех реалий, к которым их приводило ложное учение). Этический раздел К. П. открывается экспликацией «верхней стороны» Кол 2. 12 — призывом искать «горнего» и помышлять о «горнем». Подобно тому как проповедь о Кресте без проповеди о воскресении еще не будет Евангелием, отказ от ложного учения не будет иметь смысла без понимания того, как подобает жить христианину. И если отказ от «колосской философии» соотносится автором с умиранием для стихий мира, то с воскресением он соотносит нравственно совершенную жизнь (Dunn. 1996. P. 202–203).

Упоминание воскресения, по мысли Данна, здесь не буквальное, а метафорическое. «Воскресение со Христом в воскресении, подобном Христову» остается событием будущего. Именно с этим событием связано упоминание «надежды» (в синодальном переводе «упования») в Кол 1. 5, 23, 27. Провозвестие о воскресении имеет конкретные следствия в повседневной жизни — в этом главное содержание Кол 3. 1, объясняющее расстановку причинно-следственных связей в этой фразе: «...если вы воскресли со Христом, то ищите горнего (τὰ ἄνω)». Возможно, выражение τὰ ἄνω имеет здесь не только отвлеченное (указание на духовные ценности, противопоставленные реалиям мира сего), но и конкретное значение, выступая синонимом слова «небо», как в Гал 4. 26 (ἢ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ как синоним «небесного Иерусалима»), ср. также: Ин 8. 23, Флп 3. 14. Такое понимание открывает новую перспективу в интерпретации Кол 3. 1–4: если Христос вос-

шел на небеса и сел «одесную Бога», то и жизнь христианина должна проходить в постоянном памятовании о том величии, к к-рому призваны последователи Христа, подражающие Его смерти и воскресению. Глагол ζητέω в Кол 3. 1 может указывать не столько на желание достичь этого состояния (автор использовал выражение «одесную Бога», чтобы показать исключительное положение Христа), сколько на постоянное преобразование повседневности через обращение мысли ко Христу. Соприкоснуться с подлинной реальностью τὰ ἄνω люди смогут в эсхатологической перспективе (о существовании которой косвенно свидетельствует Кол 3. 4), но сначала в повседневной жизни они должны обрести духовный опыт жизни во Христе. Отказавшись детерминировать свою жизнь подробными «земными» предписаниями закона, христиане должны подчинить свою жизнь «горнему». Автор повторяет и уточняет свою мысль, призывая «о горнем помышлять (φρονεῖτε), а не о земном» (Кол 3. 2). (Следует отметить, что глагол φρονεῖω может иметь значение «принимать чью-либо позицию, соглашаться с чьей-либо точкой зрения»; очевидно, призыв апостола помышлять о горнем, а не о земном относится к вере христиан и ее проявлению в повседневной жизни, нежели предполагает апокалиптические ожидания.)

Идея воскресения со Христом связана с понятием т. н. осуществленной эсхатологии. Это понятие получает принципиальное значение как для полемики, так и для нравственного учения К. П. и тем самым выступает связующим звеном между христологией Послания и его этикой.

**Осуществленная эсхатология.** При обсуждении ложного учения, распространенного в Колоссах, апостол выстраивает свою аргументацию вокруг идеи осуществленной эсхатологии (Кол 2. 12; 3. 1–4). Согласно характеристике П. Т. О'Брайена, «в рамках богословской антиномии уже есть/еще нет, между двумя составляющими которой существует изрядная напряженность, ударение делается на первом элементе» (O'Brien. 2010. С. 396), и это вызвано интересами миссии. Противопоставляя подчинение закону свободе во Христе, внимание к «стихиям мира» и переходящим вещам — вечности со Христом, автор доказывает, что хрис-





тиане уже причастны этому состоянию и поэтому закон потерял для них силу. Учение об осуществленной эсхатологии — органичная и необходимая часть аргументации в К. П. Это учение вводится в середине обличительной части (2. 4–23): «...быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол 2. 12). Далее отдельно раскрываются обе части этого утверждения: если христиане умерли со Христом, то никакие вещи тленного мира и никакие предписания, связанные с ними, не могут иметь к ним отношение; если христиане воскресли со Христом, то они не нуждаются ни в каком ином источнике духовной жизни.

Первая часть получает развитие в том же полемическом разделе: «Итак, если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся» — что все истекает от употребления, — по заповедям и учению человеческого?» (Кол 2. 20–22). Материальная сторона закона обесценивается в глазах автора, а духовный смысл достигает полноты во Христе. Впрочем, он вообще не уделяет внимания закону как Свящ. Писанию. Неочевидно, что полемика здесь направлена только против соблюдения ветхозаветных постановлений. Упоминание «служения ангелов» и «философии» ясно указывает на то, что учение, с к-рым ведется полемика, нельзя свести к требованию соблюдать ритуальные предписания и запреты закона Моисеева. Тем не менее постановления «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся», против соблюдения к-рых предостерегает автор, несомненно, отсылают к ветхозаветным запрещающим заповедям, и отсюда очевидно, что для него они лишь «заповеди и учение человеческое». Такое пренебрежение законом настолько поразительно даже на фоне Послания к Галатам, что блж. Феодорит был вынужден специально пояснить, что, по его мнению, речь идет не о самом законе, а о его неправильном понимании (*Theodoret. In Col. 2. 8*). В то же время в К. П. присутствуют традиционные для ап. Павла рассуждения о законе как о «тени» и прообразе новой реальности, принесенной Христом: «Это есть тень будущего, а тело — во Христе» (Кол 2. 17). То, что речь

в этом случае идет о законе, однозначно доказывается упоминанием праздников, новомесячий и суббот (Кол 2. 16).

Вторая часть получает продолжение после завершения полемического раздела, когда, переходя к наставлениям нравственного характера и одновременно подводя итог критическому разбору колосского учения, апостол пишет: «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3. 1–4).

Утверждение, что верные уже «воскресли со Христом» (Кол 3. 1; 2. 12–13), вызывало немало вопросов, ибо мысль об уже состоявшемся воскресении верных была воспринята как противоречащая Павловой эсхатологии. Даже блж. Феодорит делал оговорку, что воскресение, описанное в Кол 3. 1, пока незримо, однако состоится и зримое всеобщее воскресение из мертвых, указание на к-рое экзегет видел в Кол 3. 4 («Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе») (*Theodoret. In Col. 3. 4*). Хотя слова о явлении со Христом во славе, строго говоря, нельзя понимать ни как указание на воскресение (так, в 1-м Послании к Фессалоникийцам явление со Христом во славе противопоставлено воскресению: первое будет достоянием верных, при жизни которых состоится парусия (и к-рыми, по мнению автора, должны были оказаться его современники)), очевидно, что они говорят об эсхатологическом событии, пусть и не описанном подробно. И в этом смысле тезис О'Брайена о том, что «ни одна из типично Павловых идей — парусия, воскресение мертвых и суд над миром... не встречаются» в К. П. (*O'Brien. 2010. С. 397*), должен быть скорректирован в том отношении, что в Кол 3. 4 речь может идти о парусии. Кроме того, в К. П. есть еще одно высказывание, к-рое может быть интерпретировано в эсхатологическом смысле: гнев Божий, грядущий «на сынов противления» (Кол 3. 6), вероятно, следует понимать как воздаяние в конце времен (во всяком случае К. П. не дает оснований для др. прочтения этой фразы, напр. в смысле бедствия, политической

катастрофы или воздаяния при жизни). Менее вероятно, но допустимо эсхатологическое прочтение Кол 1. 22, 28 («[чтобы] представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою... чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе»). О'Брайен стремится опровергнуть «эсхатологический» довод против авторства ап. Павла тем обстоятельством, что в общепризнанных Посланиях ап. Павла «эсхатологическая мотивация» не имеет «доминирующего характера», равно как и в К. П. она присутствует, но ей не отведена центральная роль. В полемике со сторонниками колосского учения придается значение только той духовной реальности, которая открылась уверовавшим.

**Экклезиология К. П.** приобретает мистическое измерение, отличающее его (наряду с Ефесиянам Посланием) в этом отношении от Посланий ап. Павла, признаваемых большинством исследователей несомненно подлинными. Во вводимом разделе К. П. говорится о «тайне» Божией, «сокрытой от веков и родов». Эта тайна открыта «святым», и в ней заключено «богатство славы» для язычников. Она отождествляется со словом Божиим, проповеданным апостолом (Кол 1. 25–26). Ее содержание остается нераскрытым, однако из контекста можно заключить, что речь идет о призвании язычников в Церковь. Люди, бывшие прежде «отчужденными и врагами» (как автор называет своих адресатов, Кол 1. 21), стали частью Тела Христова, «которое есть Церковь» (Кол 1. 24). Подобные мистические идеи (однако без явной космологической перспективы) выражены в Послании к Ефесиянам. Призвание язычников описывается в Еф 3. 2–6 как тайна Божия домостроительства; К. П. и Послание к Ефесиянам здесь почти букв. повторяют друг друга, причем в последнем мысль о том, что тайна заключается в призвании язычников и их причастности телу Христову, выражена более эксплицитно по сравнению с К. П.: «Как вы слышали о домостроительстве благодати Божией, данной мне для вас, потому что мне через откровение возвещена тайна (о чем я и выше писал кратко), то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возвещена прежним поколениям сынов





человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым, чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования». В К. П., как и в Послании к Ефессянам, об этой тайне сказано, что она была сокрыта от прежних поколений людей (Кол 1. 26), тем самым автор объясняет, почему ветхозаветная концепция избранного народа не может быть принята в рамках христ. экклезиологии. По мнению О'Брайена, в полемической части К. П. выражена идея всеобщности божественного Откровения: люди, которые соединились со Христом, пришли к полноте жизни благодаря Тому, Кто «есть глава всякого начальства и власти» (Кол 2. 10). Им не нужно искать совершенство в ком-либо, кроме Него. Именно в Нем сосредоточены вся премудрость и знания, открытые всему Его народу, а не только избранным. Эта идея Откровения, не знающего разделения на избранных и внешних, прослеживается и в традиции святоотеческого комментирования К. П. Так, блж. Феодорит, считавший, что колосское лжеучение заключалось в требовании соблюдать ветхозаветные и раввинистические постановления, неоднократно возвращался к теме ограниченности закона Моисеева, отмечая, что он был дан только одному народу и поэтому не мог принести пользу остальным.

Др. параллель К. П. с Посланием к Ефессянам в плане экклезиологии — учение о Церкви как о теле Христовом. Это учение подробно изложено в 1 Кор 12. 12–31, однако здесь остается нераскрытым образ Христа как Главы тела. Ап. Павел говорит прежде всего об отношении членов Церкви друг к другу, приводя в пример тело как аналогию. В К. П. и в Послании к Ефессянам действие Христа как Главы тела Церкви становится главным предметом рассуждения и мистического созерцания. В К. П. Христос не только назван Главой тела, содержание этой метафоры прямо раскрывается: сказанное означает действие Христа как Главы по отношению к членам тела, «главы, от которой все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол 2. 19). Через эту метафору названы 3 действия Христа

по отношению к Церкви: сохранение в единстве, укрепление, созидание. Параллельный текст в Послании к Ефессянам фактически представляет собой ту же фразу с комментариями: «...но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4. 15–16).

Прославление Христа как «первенца творения», «главы Церкви» и «первенца из мертвых» в христологическом гимне позволяет предположить, что автор гимна сознательно провел параллель между этими тремя именованиями Христа. Действительно, тройной параллелизм здесь достаточно прозрачен: Христос есть Творец мира, и Он управляет мирозданием; Он есть Творец Церкви, и Он возглавляет ее; Он есть Искупитель, и Он открывает человечеству путь к обновлению в Нем. В этом случае действие Христа как Главы в отношении Церкви получает значение на уровне всего мироздания. Созидание этого Тела — такая же великая тайна, как творение и искупление мира: неслучайно в христологическом гимне экклезиология соединяет эти 2 темы, что заметно даже на композиционном уровне. Стих Кол 1. 18а («и Он есть глава тела Церкви») расположен в центре гимна, так что остается неясным, к какой из строф гимна следует отнести эту фразу. О Христе как о Главе тела Церкви сказано раньше, чем об искуплении: искупление человечества и создание Церкви, пребывая в неразделимом единстве, не образуют здесь односторонней причинно-следственной связи. Созидание Церкви связано и с творением мира, и с его искуплением. Церковь как тело Христово есть Божественный замысел о мироздании. И хотя в Послании к Ефессянам космологические мотивы К. П. оказываются ослабленными на фоне точных параллелей в экклезиологии, в Еф 3. 10 идея созидания Церкви как тайны, имеющей значение для всего мироздания, получает даже более яркое выражение, чем в самом К. П. Автор Послания к Ефессянам говорит о том, что «домостроительство тайны» Церкви сокрывалось «от вечности в Боге, создавшем все Иису-

сом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем» (Еф 3. 9–11). Т. о., «космическая» перспектива учения К. П. о творении (Христос, будучи Творцом начал и властей, бесконечно превосходит их) и об искуплении (Христос Своим крестом победил начала и власти тьмы) получает дополнение в Послании к Ефессянам: тайна призывания язычников к причастности телу Христову скрывалась не только от ветхозаветного человечества, но и от ангельских сил («начальств и властей») и была открыта не только людям, но и ангелам, дабы им еще в большей степени была явлена «многообразная премудрость Божия» (Еф 3. 10).

Контекст Кол 2. 19 указывает еще на одну важную мысль: сторонники колосского учения, возложившие надежду на «служение ангелов», совершают грех против тела Христова, ибо они «не держатся главы», Христа, сохраняющего и созидающего тело Церкви. Т. о., вероучительное разногласие получает в К. П. экклезиологическое измерение.

**Интерпретация К. П. в древней Церкви.** На К. П. сохранились полные комментарии: Феодора, еп. Мопсуестийского (CPG, N 3845), свт. Иоанна Златоуста (CPG, N 4433), блж. Феодорита Кирского (CPG, N 6209), Севериана Габальского (CPG, 4219), Амброзиастера (CPL, N 184) и прп. Иоанна Дамаскина (CPG, N 8079); сохранился небольшой фрагмент комментария Оригена (*Orig. Fragm. in Col. // PG. 14. Col. 1297–1298*). Основные направления святоотеческой экзегезы К. П. во многом определил комментарий Феодора Мопсуестийского, сохранившийся в основном в лат. переводе (дошедшие до нас немногие оригинальные греч. фрагменты опубл. в изд.: *Swete H. B., ed. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii: The Latin Version with the Greek Fragments. Camb., 1880. Vol. 1: Galatians—Colossians. P. 253–312*). Последнее обстоятельство связано с тем, что лат. версия комментария Феодора существовала под именем свт. Амвросия Медиоланского. Под этим же авторством сохранился комментарий анонимного лат. автора, условно названного Амброзиастером,





текст к-рого в издании Ж. П. Миня (PL. 17. Col. 421–442) был признан неудовлетворительным, критическое издание опубликовано Г. Фогельсом (*Ambrosiastri qui dicuntur Commentarius in epistulas Paulinas* / Ed. H. I. Vogels. Vindobonae, 1969. P. 165–208. (CSEL; 81. 3)).

Комментарии свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского и прп. Иоанна Дамаскина сохранились на языке оригинала. Толкование Севериана Габальского известно по большим фрагментам в составе позднейших визант. *камен* (*Severianus Gabalensis*. [Fragmenta in epistulas s. Pauli] // *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* / Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 314–328).

Святоотеческая традиция толкования К. П. помимо полных комментариев представлена в произведениях др. жанров. Среди авторов — сщмч. Игнатий Антиохийский, мч. Иустин Философ, сщмч. Иринея Лионский, Афраат, прп. Исаак Сирин, прп. Исидор Пелусиот и др.

**Характеристика учения адресата К. П.** Авторы комментариев на К. П. по-разному определяют полемические задачи ап. Павла и противников апостола. Свт. Иоанн Златоуст в комментарии уделяет основное внимание мысли ап. Павла о том, что приближение человечества к Богу возможно только через Христа, а не через ангелов (*Ioan. Chrysost.* In Col. 6. 2 [Кол 2. 6–7]). Феодор Мопсуестийский выделяет антииудейскую полемику Павла как одну из центральных в К. П., полагая, что апостол обличал тех, кто считали обрядовые постановления закона Моисеева значимыми для спасения. Главная цель апостола, согласно Феодору, была показать, какие вещи важны для спасения, а какие нет (*Theod. Mops.* In Col. Argumentum // *Swete*. 1880. P. 254).

Свт. Иоанн Златоуст, не ставя перед собой цели воссоздать учение колосской общины, связывает аргументацию апостола с критикой как иудаизма, так и позднеантичного язычества. Т. о., свт. Иоанн отвечает прежде всего на стоящие перед ним как перед пастырем конкретные вопросы. По мнению Златоуста, выражение «стихий мира» (ср.: Кол 2. 8) указывает на «наблюдение дней» (т. е. на иудейский ритуальный календарь), а «философия и пустое оболщание» (ср.: Кол 2. 8) — на увлечение античной религией и культурой. И то, и другое стало источником заблуждений,



Свт. Иоанн Златоуст.  
Фрагмент иконы из ц. Богоматери  
и Св. Троицы в Никосии (Кипр).  
XIV в.

к-рые подвергает критике ап. Павел: «Поколебав сначала эллинские суеверия, затем разрушает иудейские. У эллинов и иудеев было много суеверий: у первых они происходили от философии, а у последних — от закона. [Павел] прежде обращается к тем, которые подлежат большему осуждению» (т. е. сначала подвергает критике философию. — *Авт.*) (*Ioan. Chrysost.* In Col. 6. 2 [Кол 2. 6–7]).

Блж. Феодорит Кирский предложил характеристику учения колоссян, в целом соответствующую направлению мысли Феодора Мопсуестийского. По его мнению, опасность для колосской общины исходила от христиан из евреев, к-рые стремились сохранить свои прежние религ. традиции. По словам экзегета, «колоссяне, увлекшись, возлюбили жизнь подзаконную» (*Theodoret.* In Col. 2. 11). Повод к написанию К. П. и происхождение колосского учения он характеризует следующим образом: «Некоторые из уверовавших иудеев оболщали и заставляли хранить излишества в законе. Посему написал божественный Апостол, уча их, что подателем спасения для нас соделался Владыка Христос, указывая же тайну Домостроительства, превосходящую всякий человеческий помысл, говорит, что мы будем общниками Царства Христова и что совершенно не нужны законные наблюдения» (*Ibid.* 1. 1–3). Даже «стихий мира» (Кол 2. 8), к-рые в К. П. противопоставляются Христу в од-

ном ряду с философией, блж. Феодорит считает в т. ч. и символом закона Моисеева: «Ибо божественный Апостол, желая выразить разность закона и благодати, нищете стихий противопоставил Христа» (*Theodoret.* In Col. 2. 9). При этом блж. Феодорит рассматривает этический аспект осознанной им проблемы и задает вопрос, не приведет ли отрицание закона Моисеева к отрицанию закона вообще. Ответ на этот вопрос блж. Феодорит видит в этическом разделе К. П.: нравственные наставления, охватывающие различные аспекты жизни христ. общины, должны были показать, что на христианах лежит большая ответственность, как семейная, так и социальная, а свобода во Христе подразумевает соответствие высокому нравственно-му идеалу (*Ibid.* 3. 3–4).

Как и свт. Иоанн Златоуст, Севериан Габальский считал, что идеи, против к-рых выступал ап. Павел в К. П., имеют как еврейское, так и эллинистическое происхождение (*Sever. Gabal.* Fragm. in Paul. S. 324–325, 326). В частности, Севериан полагал, что идея посреднического служения ангелов имеет истоки как в иудаизме, так и в язычестве. По мнению экзегета, увещания ап. Павла направлены против новообращенных евреев и язычников, от к-рых эта идея проникла в колосскую общину (*Ibid.* S. 315–316).

**Понимание христологического гимна (Кол 1. 15–23).** Эти стихи для разных авторов служили средством обоснования актуальных христологических и триадологических идей. Так, если свт. Иоанн Златоуст и вслед за ним прп. Иоанн Дамаскин делали акцент на Божественном достоинстве Христа и Его равенстве Отцу, то Феодор Мопсуестийский обращается к гимну, чтобы изложить свое понимание истории творения и искупления.

Согласно Феодору Мопсуестийскому, богословские утверждения, содержащиеся в Кол 1. 15–16, не связаны с учением о предвечном рождении Сына и о творении мира, а относятся к совершенному Бого-человеком искуплению. По мнению Феодора, поскольку выражение «первенец всего творения» (Синодальный перевод «рожденный прежде всего твари» — 1 Кол 1. 15) при букв. понимании «не может ни рассматриваться относительно человечества [во Христе], ни относиться





к нему», а понимать его по отношению к Божеству Христа Феодор не считает возможным, потому что Божество несравнимо с творением, то следует истолковывать эти слова как фигуру речи и указание на первенство по чести, к-рое имеет Иисус Христос по отношению ко всему сотворенному миру. Феодор приводит многочисленные параллели из Свящ. Писания, свидетельствующие об употреблении слова «первородный» в метафорическом смысле. Обращаясь к словам «ибо Им создано все» (Кол 1. 16а), Феодор также отказывается понимать их как указание на космогонию, на «первое творение». По мнению экзегета, эти слова обозначают обновление мироздания в искупительном подвиге Христа: «Он сказал не «Им», но «в Нем» (ἐν αὐτῷ; по синодальному переводу — «Им»). Ведь он говорит не о первом творении, но о том обновлении творения, к-рое совершилось в Нем и в соответствии с к-рым все прежде разрозненное приведено в единое согласие (συνφωνία, consensus), как и в др. месте он говорит: «Возглавить (ἀνακεφαλαιώσασθαι; recapitulare; в синодальном переводе — «соединить») во Христе все, что на небе и на земле» (Еф 1. 10) (*Theod. Mops. In Col. 1. 16 // Swete. 1880. P. 267*).

Феодор утверждает, что в результате грехопадения все творение было разобщено: ангелы отвернулись от человека за его непослушание, в человеке в результате смерти стали разделяться душа и тело. А это разделение в свою очередь затронуло все творение. Ведь человек изначально был поставлен как «некое живое существо, имеющее связь со всем» (quasi aliquod animal cognatione omnibus iunctum) (*Ibid. P. 268*). Его тело состояло из 4 стихий мира, т. е. «из всего» (ex omnibus consistebat, id est, ex quattuor elementis), а душа имела сродство с «невидимыми силами». Человек представлял собой «сочетание миров» (universorum copulatio), чтобы все творение, видя свое сродство в человеке, соединяясь все в одном и том же (omnibus in idipsum concurrentibus), воздало Богу должное. По мнению Н. Н. Селезнёва, именно учение о «симфонии» всех элементов в Адаме было основой концепции образа Божия в человеке, разработанной Феодором Мопсуестийским (*Селезнёв Н. Н. Христология*

Ассирийской церкви Востока. М., 2002. С. 51–52).

Эта концепция в свою очередь помогает понять христологию Феодора. Говоря, что Христос восстановил утраченное Адамом единство, Феодор подчеркивает, что единство мироздания, восстановленное во Христе, превосходит то, что было изначально, в «первом творении». Адам был образом Божиим по той причине, что в видимом он являл невидимое; каждое творение, чувствуя в Адаме нечто сродное себе, воспринимало его как посредника между собой и Богом. Во Христе Божественная природа соединилась с человеческой, через видимую человеческую природу Бог являет Себя во всей полноте (ср.: Кол 2. 9 («в Нем обитает вся полнота Божества телесно»)), и, следов., Христос есть «полностью осуществившийся образ Божий» (*Селезнёв Н. Н. Христология. 2002. С. 52*). Именно поэтому в комментарии на К. П. Феодор Мопсуестийский говорит, что во Христе «совершается лучшее из всех и, так сказать, кратчайшее восстановление (recreatio)», ибо «в Нем сохраняется совершеннейшее из всех соединение из-за обитания Божественной природы» (*Theod. Mops. In Col. 2. 9 // Swete. 1880. P. 269*).

Следует отметить, что комментарий Феодора Мопсуестийского позволяет ответить на важный вопрос: был ли Адам сотворен смертным? Толкование Кол 1. 16 не оставляет сомнения в том, что для Феодора смертность Адама противоречила Божественному замыслу: если Адам должен был умереть, то и взаимосвязь элементов мироздания неминуемо должна была разрушиться. Адам, следов., не был замыслен смертным. Вероятно, позиция Феодора совпадает здесь с позицией Ефрема Сирина, который считал, что Адам не был создан ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным (*Ephraem Syr. In Gen. 3. 6*), хотя на первый взгляд мнения этих авторов противоположны. Феодор, вероятно, пришел к тому же выводу, основываясь на других предпосылках.

В отличие от Феодора Мопсуестийского свт. Иоанн Златоуст соотносит слово «первородный» с учением о предвечном рождении Сына Божия, не боясь опасных коннотаций, связанных с тем, что в выражении «рожденный прежде всякой тва-

ри» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως, букв. «первородный всего творения» — Кол 1. 15) Христос соотносится с тварным миром. По мнению экзегета, эти коннотации исключаются учением ап. Павла в К. П. о том, что все без исключения творение было создано Христом и для Христа (*Ioan. Chrysost. In Col. 3. 2*). Так же считал и Амброзиастер (*Ambrosiaster. In epistulas ad Colossenses. 1. 15–16 // CSEL. Vol. 81. 3. P. 171–172*). При этом свт. Иоанн прямо говорит о том, что понимание выражения «первородный всего творения» как указания на первенство по чести недостаточно, скорее оно выражает только время (*Ioan. Chrysost. In Col. 3. 2 [Кол 1. 15–18]*), хотя едва ли возможно допустить, что Златоуст сознательно полемизировал с Феодором Мопсуестийским. Севериан Габальский, как и свт. Иоанн, считал, что Кол 1. 15 нужно понимать в том смысле, что Христос предшествовал всему творению (*Sever. Gabal. Fragm. in Paul. S. 319*). Прп. Исидор Пелусиот посвятил Кол 1. 15 письмо, в котором он дает новую интерпретацию слова πρωτότοκος, фактически предлагая заменить его. По мнению Исидора, в Кол 1. 15 следует читать πρωτότοκος: «Слово: πρωτότοκος с ударением на втором слоге означает перворожденного, а с ударением на предпоследнем — первородившего». В подтверждение своего толкования Исидор ссылается на Гомера, у к-рого «первородившая названа πρωτοτεκοβσα», а также приводит др. похожие соответствия в греч. языке (*Isid. Pel. Ep. III 21 // PG. 78. Col. 749–752*). По словам Исидора, сам текст К. П. дает дополнительные основания для такой интерпретации: сразу за словами «рожденный прежде всякой твари» следует пояснение «ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: ...все Им и для Него создано» (Кол 1. 16). С т. зр. Исидора, указание на причину («ибо») оправдано здесь только в том случае, если Христос назван «первородившим» все творение (т. е. его единственным Творцом). В противном случае, считает он, остается неясным, зачем такое пространное рассуждение о Христе как о Творце приведено в качестве обоснования тезиса о Его перворожденности (*Isid. Pel. Ep. III 21 // PG. 78. Col. 752*). Если свт. Иоанну Златоусту было важно развести понятия «рождение» и «творение»





и показать, что в Кол 1. 15 их смешение недопустимо, то Исидор Пелусиот, напротив, доказывает, что в нек-рых контекстах эти понятия могут выступать синонимами, и приводит примеры из Свящ. Писания, в которых глагол *τεκνῶ* используется метафорически. Соответственно если свт. Иоанн Златоуст понимал причинное придаточное («ибо...») как противопоставление Христа всему остальному творению (и, следов., доказательство нетварности Его рождения), то прп. Исидор Пелусиот видел здесь раскрытие значения редкого слова *πρωτότοκος*, к-рое, по его мнению, употребил ап. Павел.

Прп. Иоанн Дамаскин вслед за свт. Иоанном Златоустом отмечал, что выражение «первородный всего творения» указывает на предвечное рождение Сына от Отца. Соотнесение Сына с творением, к-рое представлено в этом высказывании, исключается, как считает Иоанн Дамаскин, выражением «все Им и для Него создано». Слова «чтобы во всем Ему получить первенство», по мнению Иоанна Дамаскина, нужно понимать не в том смысле, что Сын когда-либо получил это первенство, а в том, что Он даровал людям Свою славу и тем самым предшествовал в славе (*Ioan. Damasc. In Col. 1. 15 // PG. 95. Col. 888*).

**Интерпретация богословских положений полемического раздела К. П. (Кол 2. 8–23).** В истории древнецерковной экзегезы К. П. было предложено 2 объяснения одного из ключевых богословских утверждений — «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9): экклезиологическое и христологическое. Экклезиологическое объяснение принадлежит Феодору Мопсуестийскому, по мнению которого слово «телесно» нужно понимать в свете метафоры ап. Павла, уподобляющей всеобщее единство во Христе соединению членов в одном теле. Такое объяснение позволяло Феодору связать параллельные тексты Кол 2. 8–10 и Кол 2. 18–19, в к-рых содержится призыв избегать колосского учения, получающий богословскую аргументацию, так или иначе связанную с учением о теле Христовом. Экзегет стоял перед выбором, доводить ли ему параллелизм этих утверждений до логического завершения и считать, что в обоих случаях апостол описывает одну и ту же духовную реальность,

или же настаивать на том, что в одном случае автор К. П. говорит о совершенстве Божественной природы во Христе, а в другом — о духовном теле Христовом, т. е. Церкви. Феодор выбрал 1-й путь: в обоих случаях апостол напоминает христианам, что все они соединены во Христе и, принимая колосское учение, отделяют себя от тела Церкви. Фраза «и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти» (Кол 2. 10) давала Феодору дополнительное основание для такой интерпретации: если Христос назван «главой» ангельских сил, то в этом случае речь идет уже о мистическом теле Христовом. Соответственно эти слова апостола могли означать для Феодора только одно: христиане стали соучастниками ангелов в едином теле Христовом, т. е. Христос восстановил единство мироздания, утраченное в результате грехопадения (*Theod. Mops. In Col. 2. 9 // Swete. 1880. P. 286–287*).

Свт. Иоанн Златоуст, напротив, предлагает строго христологическую интерпретацию выражения «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9): автор К. П. говорит о совершенстве Божественной природы во Христе. При этом альтернативная интерпретация этой фразы (экклезиологическая) подвергается свт. Иоанном критике без упоминания ее автора: «Некоторые говорят, что [апостол] называет здесь церковь исполненной Божества Его, как в другом месте говорит: «Полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1. 23), а слово «телесно» значит здесь: как в голове тело. Почему же в таком случае не прибавил он: «Яже есть церковь»?» (*Ioan. Chrysost. In Col. 6. 2 [Кол 2. 6–7]*). Эту же интерпретацию критиковал и Феодорит, еп. Кирский, также не называя ее автора — Феодора Мопсуестийского (*Theodoret. In Col. 2. 9*). Возможно, негативное отношение к экклезиологическому прочтению Кол 2. 9–10 у Феодорита связано с тем, что в этом толковании усматривалось отражение спорных положений христологии Феодора Мопсуестийского.

Севериан Габальский понимал слова «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9) в экклезиологическом смысле (*Sever. Gabal. Fragm. in Paul. S. 322*), разделяя позицию Феодора Мопсуестийского. Амброзиастер совмещает христо-

логический и экклезиологический подходы, понимая выражение «полнота Божества телесно» как в том смысле, что «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин 3. 35), так и в том смысле, что Христос есть глава, а творение есть тело и все члены этого тела обретают во Христе полноту причастности Божеству (*Ambrosiaster. In epistulas ad Colossenses. 2. 9 // CSEL. Vol. 81. 3. P. 182–183*). Прп. Исидор Пелусиот придерживался христологического понимания этого выражения, однако слово «телесно» он относил не к человеческой, а к Божественной природе Спасителя: оно означает здесь «по сущности» (*οὐσιωδῶς*) и противопоставлено выражению «действие Божества, порождаемое сущностью» (*ἐνέργεια θεότητος ἢ ἡ οὐσία τίκτει*). Др. словами, Исидор противопоставляет Божественную сущность (природу) и Божественные действия. Во Христе соединены Божественная и человеческая природы в отличие от пророков, в к-рых и через к-рых оперировались действия Божественной силы: «Ибо пречистым сим храмом управляла не действительность Божества, порождаемая сущностью, но самая сущность, имеющая тысячи действительностей, не частным обладающая дарованием, а составляющая источник благ» (*Isid. Pel. Ep. IV 166 // SC. 422. P. 196–198*).

Неоднозначную интерпретацию в антиохийской традиции получило выражение «бывшее о нас рукописание» (Кол 2. 14). По мнению свт. Иоанна Златоуста, «рукописание» здесь тождественно закону Моисееву: «Какое рукописание? [Павел] говорит о том рукописании, которое [израильтяне] дали Моисею, говоря: «Все, что сказал Господь, сделаем [и будем послушны]» (Исх 24. 3)». Однако свт. Иоанн не ограничивается этим нетривиальным толкованием и предлагает несколько других: «Если же не об этом (т. е. о том, что рукописание есть закон Моисеев.— *Авт.*), так о том, что мы обязаны повиноваться Богу. Если же и не об этом, то о том рукописании, которое держал диавол, которое изрек Бог Адаму в словах: «Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17). Это рукописание было у диавола. И Христос не отдал его нам; но Сам разорвал его, как свойственно прощающему с радостью» (*Ioan. Chrysost. In Col. 6. 3 [Кол 2. 6–7]*).





Феодорит, еп. Кирский, комментируя Кол 2. 11–15, приводит анонимное толкование, по к-рому под «рукописанием» в Кол 2. 14 следует понимать закон Моисеев. Согласно этому толкованию, которое Феодорит не принимает, закон мог быть назван «рукописанием» в том смысле, что евреи при даровании закона дали клятву исполнить все, что скажет Господь (*Theodoret. In Col. 2. 14*). Возможно, Феодорит сознательно скрыл здесь имя автора отвергаемого им толкования — свт. Иоанна Златоуста, не дерзая открыто спорить с авторитетным учителем. В то же время свт. Иоанн был не единственным представителем Антиохийской школы, предложившим такое толкование: Севериан Габальский отождествлял рукописание с проклятиями Моисеева закона, возлагаемыми на согрешающих (*Sever. Gabal. Fragm. in Paul. S. 323–324; ср.: S. 324–325*). Несмотря на то что Феодорит отождествил сторонников колосского учения с носителями иудейской традиции, он отказывается от предложенной свт. Иоанном интерпретации. Этот отказ мотивируется тем обстоятельством, что закон Моисеев был дан только одному народу, а ап. Павел говорит о человечестве в целом. На этом основании Феодорит возобновляет антииудейскую полемику, выводя ее на новый уровень: экзегет апеллирует к универсализму ап. Павла. Переходя от спора с анонимным толкователем к изложению собственного учения, Феодорит утверждает, что, по словам ап. Павла, Христос «...положил конец ему (закону. — *Авт.*) как древле бывшему полезным для одних иудеев, а для нас нимало не пригодному» (*Theodoret. In Col. 2. 14*). В результате Феодорит весьма нетривиально истолковывает «рукописание», которое обозначает, по его мнению, «наше тело», поскольку «при его посредстве отваживаемся на всякий беззаконный поступок, глазами смотря бесстыдно, языком говоря ненадлежащее, слухом приемля в себя вредное учение» (*Ibidem.*). Феодорит говорит о том, что Христос «изгладил долговые обязательства, нами на него (на тело. — *Авт.*) ко вреду нашему данные» (*Ibidem.*) — неясно, идет ли речь о всеобщей ответственности людей за грех Адама или о личных грехах. Контекст этой фразы говорит в пользу 2-го допущения.

Мысль о том, что под «рукописанием» следует понимать тело, получает развитие в толковании Кол 2. 15: «Отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, торжествував над ними Собою». Под начальствами и властями Феодорит понимает демонов, которые имели власть над людьми «посредством телесных страстей». Восприняв тело, Христос лишил демонов этой власти. Так через концепцию «тело = рукописание» получает объяснение форма «Собою», которая используется здесь в инструментальном падежном значении. Победа, торжество Христа совершились в собственном Его теле, в к-ром демоны не обрели власти, и через это их немощ стала явной для всех людей. Таков смысл слов апостола о том, что Христос подверг демонов позору: «Поелику посредством телесных страстей имели над нами владычество демоны, а Христос, облекшись в тело, стал победителем греха, то сокрушил Он владычество сопротивных и показал всем людям очевидную их немощ, собственным телом Своим даровав всем нам победу над ними» (*Theodoret. In Col. 2. 15*).

**Понимание «осуществленной эсхатологии» (Кол 3. 1).** Тезис о том, что верные уже «воскресли со Христом» (Кол 3. 1), вызвавший немало споров в новозаветной библеистике XIX–XX вв. и даже позволивший поставить под сомнение авторство ап. Павла (на том основании, что в К. П. главный акцент делается на «осуществленную эсхатологию», а в несомненно Павловых Посланиях — на парусию), практически не вызывал вопросов в традиции патристической экзегезы. Феодор Мопсуестийский, уделявший большое внимание богословским и филологическим нюансам разбираемых им текстов, лишь повторяет мысль автора К. П. (если верные воскресли со Христом, то они должны помышлять о горнем), не пытаясь объяснить, в каком смысле воскресение уже совершилось. Феодорит, еп. Кирский, также не дает подробного комментария этих слов, однако он поясняет, что воскресение христиан совершилось в крещении (*Theodoret. In Col. 3. 3–4*).

Прп. Исаак Сирин — один из многих авторов, предложивших целостную концепцию, позволяющую интерпретировать «осуществленную эсхатологию» Кол 3. 1. Прп. Исаак

Сирин связывает учение ап. Павла о свершившемся воскресении с мистическим переживанием Божественного света. Когда душа пребывала во грехе, ее жизнь уподоблялась шеолу и она не могла созерцать Божественный свет. Воскресение души



Прп. Исаак Сирин.  
Роспись в соборе Троицкого мон-ря  
близ г. Нерехты. 2005 г.  
Худож. А. В. Алешин

есть исход из этого шеола. Для прп. Исаака «воскресение» — это не метафора нравственного совершенства: человек, живущий высококонтрастной жизнью, может оставаться духовно мертвым, если он не пережил опыт личной встречи с Богом. По мнению П. Хагмана, учение прп. Исаака Сирина об аскетической жизни сформировалось под влиянием концепции двух веков и сакраментологии, развитой Феодором Мопсуестийским. Подлинное постижение духовных вещей, по Феодору, будет возможно в совершенстве только после Второго пришествия. Тем не менее человеку дана возможность пережить реальность буд. века еще в веке нынешнем: это постижение совершается через таинства, к-рые оказываются предвкушением реальности буд. века. Прп. Исаак Сирин, как считает Хагман, переносит эту концепцию на учение о монашеской жизни: отшельник, отказавшийся от реалий материальной жизни и от всех привязанностей, являет собой человека буд. века (*Hagman P. Asceticism as Political Theology: The Ascetic as Sacrament in St. Isaac of Nineveh // Saint Isaac the Syrian and His Spiritual Legacy: Proc. of the Intern. Patristic Conf. (Oct. 10<sup>th</sup> — 11<sup>th</sup>, 2013)* (в печати)).

В этой перспективе становится понятен смысл обращения прп. Исаака к Кол 3. 1. Если аскет являет в нынешнем веке реальность буд. века, т. е. эсхатологическую реальность, то его жизнь — это предвосхищение





воскресения, дыхание буд. жизни. Подобное понимание Кол 3. 1 было предложено еще Афратом, к-рый в тахвите о сынах завета делает явную аллюзию на Кол 3. 1, связывая этот стих с притчей о 10 девах и с ожиданием Второго пришествия Христова. Слова «о горнем помышляйте» связываются у Афрата с эсхатологической перспективой: возводя очи в высоту, христиане видят славу, которая будет явлена во Втором пришествии (*Aphr. Demonstr. 6. 1*).

Заглавие 11-й гомилии опубликованного в 2011 г. 3-го тома творений прп. Исаака Сирина открывается такими словами: «О том, что [написано:] «Вы уже воскресли со Христом», как сказал божественный апостол» (*Isaac Syr. Hom. 11. 1 // Isacco di Ninive. Terza collezione / Ed. S. Chialà. Louvain, 2011. P. 84. (CSCO; 637)*). Обсуждению Кол 3. 1 посвящены первые 5 параграфов 11-й гомилии. По мысли прп. Исаака Сирина, свершившееся воскресение верных означает стяжание совершенного богопознания: «Ведь мы воскресли в добродетельном житии, воскресли в вере в грядущее, воскресли в знании о Божественной природе, в постижении (*margšānūtā*, основное значение этого слова — «восприятие»), относящемся к Его сущности, в славе [преобладающей] в Его величии, в возвышенном, присущем Его природе, в надежде об уготованных нам благах, в познании тайн нового века, в вере в чудесное преобразование, которое грядет к творению» (*Isaac Syr. Hom. 11. 2 // Ibidem*). Два вида богопознания прп. Исаак обозначает терминами, восходящими к изречению ап. Павла: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое» (1 Кор 13. 11). Несовершенные представления о Боге прп. Исаак обозначает как «детское мудрование». К их числу он относит представления о Боге, известные из ВЗ: Бог есть ревнитель, праведный судия, мздовоздаятель, наказывающий потомков согрешивших людей до третьего и четвертого рода (*Isaac Syr. Hom. 11. 4 // Isacco di Ninive. Terza collezione. Louvain, 2011. P. 84–85*). Согласно прп. Исааку Сирину, ветхозаветным поколениям не было открыто совершенное знание о Боге как о любящем и благом. Это знание, которое прп. Исаак называет «взрослым мудро-

ванием», стало доступно христианам, и в этом заключается их духовное обновление, о к-ром сказал апостол: «Вы воскресли со Христом» (*Ibid. 11. 5 // Ibid. P. 85*). Дальнейший поворот мыслей в этой интерпретации не характерен для корпуса творений прп. Исаака Сирина: совершенная благодать Божия проявляется в том, что даже люди, умершие во грехах своих, не лишены надежды, ибо за них Церковь совершает приношение Тела и Крови Христовых (*Ibid. 11. 6 // Ibidem*). То обстоятельство, что у прп. Исаака Сирина не представлена скольконибудь развитая сакраментология, позволило Хагману подвергнуть сомнению подлинность 11-й гомилии.

**М. Г. Калинин**

Лит.: *Mayerhoff E. T.* Der Brief an die Colosser: Mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft. B., 1838; *Baur F. C.* Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Stuttgart, 1845; *Eadie J.* A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Colossians. N. Y., 1856; *Ewald H.* Die Sendschreiben des Apostels Paulus. Gött., 1857; *Holtzmann H. J.* Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe: Auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses. Lpz., 1872 (Rez.: *Hilgenfeld A.* // *ZWTh.* 1873. Bd. 17. S. 188); *Lightfoot J. B.* St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. L., 1879<sup>3</sup>; *Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Lpz., 1884; *Soden H., von.* Der Kolosserbrief // *Jb. für protestantische Theologie.* Lpz., 1885. Bd. 11. H. 2. S. 320–368; H. 3. S. 497–542; H. 4. S. 672–702; *Pfleiderer O.* Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der Urchristlichen Theologie. Lpz., 1890<sup>2</sup>; *Ramsay W. M.* The Cities and Bishops of Phrygia. Oxf., 1895–1897. 2 vol. *idem.* Ancient Mysteries and Their Relation to St. Paul // *The Athenaeum.* L., 1913. N. 4448. Jan., 25. P. 106–107; *idem.* The Teaching of Paul in Terms of the Present Day. L., [1913]; *Abbott T. K.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. N. Y., 1897; *Haupt E.* Die Gefangenschaftsbriefe. Gött., 1902<sup>7</sup>; *Moulton J., Howard W., Turner N.* A Grammar of New Testament Greek. Edinb., 1908–1976. 4 vol.; *Dibelius M.* Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Gött., 1909; *idem.* Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten. Hdlb., 1917; *idem.* An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tüb., 1927<sup>2</sup>; *Picard Ch.* Éphèse et Claros: Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord. P., 1922; *idem.* Un Oracle d'Apollon Clarios à Pergame // *BCHell.* 1922. T. 46. N. 1. P. 190–197; *Bowen C. R.* The Original Form of Paul's Letter to the Colossians // *JBL.* 1924. Vol. 43. N. 1/2. P. 177–206; *Moulton J., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament. L., 1930; *Scott E. F.* The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. L., 1930; *Percy E.* Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe. Lund, 1946; *Eitrem S. E.* Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike. Zürich, 1947; *idem.* ΕΜΒΑΤΕΥΩ Note sur Col. 2, 18 // *StTheol.* 1948. Vol. 2. P. 90–94; *idem.* Some Notes on the Demonology of the New Testament. Oslo, 1950; *Bornkamm G.* Die Häresie des Kolosserbriefes // *ThLZ.* 1948. Bd. 73. H. 1.

S. 11–20; *idem.* Die Hoffnung im Kolosserbrief. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes // *Studien zum NT und zur Patristik:* E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. B., 1961. S. 56–64; *idem.* μωστρίων // *TDNT.* Bd. 4. S. 802–827; *Johnson S. E.* Laodicea and Its Neighbors // *BiblArch.* 1950. Vol. 13. N. 1. P. 1–18; *Magie D.* Roman Rule in Asia Minor. Princeton, 1950. 2 vol.; *Beare F. W., ed.* The Epistle to the Colossians // *The Interpreter's Bible.* Nashville, 1955. Vol. 11. P. 133–241; *Maurer C.* Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1:15–20 // *Wort und Dienst:* Jb. der Theol. Schule Bethel. N. F. 1955. Bd. 4. S. 72–93; *Scholem G. G.* Major Trends in Jewish Mysticism. L., 1955; *idem.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition. N. Y., 1960; *Caird G. B.* Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology. Oxf., 1956; *Bruce F. F.* Commentary on the Epistle to the Colossians // *Simpson E. K., Bruce F. F.* Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians. Grand Rapids, 1957. P. 160–312; *idem.* The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. Grand Rapids, 1984; *idem.* Colossian Problems. Pt. 2: The «Christ Hymn» of Colossians 1:15–20 // *Bibliotheca Sacra.* Andover (Mass.), 1984. Vol. 141. N. 562. P. 99–111; *idem.* Colossian Problems. Pt. 3: The Colossian Heresy // *Ibid.* N. 563. P. 195–208; *Moule C. F. D.* The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon. Camb., 1957; *idem.* «The New Life» in Colossians 3, 1–17 // *Review and Expositor.* Louisville, 1973. Vol. 70. N. 4. P. 481–493; *Schlier H.* Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar. Düsseldorf, 1957; *Staab K.* Die Thessalonicherbriefe und die Gefangenschaftsbriefe. Regensburg, 1959<sup>3</sup>; *Black M.* The Scrolls and Christian Origins. L., 1961; *Michaelis W.* Einleitung in das NT. Bern, 1961<sup>3</sup>. S. 211–218; *Schweizer E.* Zur Frage der Echtheit des Kolosser- und des Epheserbriefes // *Idem.* Neotestamentica. Zürich, 1963. S. 429; *idem.* Die «Elemente der Welt». Gal 4. 3, 9; Kol 2. 8, 20 // *Verborum Veritas:* FS für G. Stählin zum 70. Geburtstag / Hrsg. O. Böcher, K. Haacker. Wuppertal, 1970. S. 245–259; *idem.* Der Brief an die Kolosser. Zürich e. a., 1997<sup>4</sup> (англ. пер.: The Letter to the Colossians. L., 1982); *Lohmeyer E.* Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon. Gött., 1964<sup>13</sup>; *Yamauchi E.* Sectarian Parallels: Qumran and Colossae // *Bibliotheca Sacra.* 1964. Vol. 121. N. 482. P. 141–152; *Foerster W.* Die Irrlehrer des Kolosserbriefes // *Studia biblica et semitica.* Wageningen, 1966. S. 71–80; *Deichgräber R.* Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen. Gött., 1967; *Klijn A. F. J.* An Introduction to the NT. Leiden, 1967; *Kraabel A. T.* Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis. Lydia: Diss. Camb., 1968; *idem.* Paganism and Judaism: The Sardis Evidence // *Paganisme, Judaïsme, Christianisme: Influences et affrontements dans le monde antique: Mélanges offerts à M. Simon.* P., 1978. P. 13–33; *Lohse E.* Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Gött., 1968<sup>14</sup> (англ. пер.: Colossians and Philemon. Phil., 1971); *Weiss H.-F.* Paulus und die Häretiker // *Christentum und Gnosis / Hrsg. W. Eltester.* B., 1969. S. 116–128; *Houlden J. L.* Paul's Letters from Prison. Harmondsworth, 1970; *Lahnemann J.* Der Kolosserbrief: Komposition, Situation und Argumentation. Gütersloh, 1971; *Martin R. P.* Colossians: The Church's Lord and the Christian's





Liberty. Exeter, 1972; *idem.* Colossians and Philemon. L., 1981; *Bujard W.* Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen. Gött., 1973; *Francis F. O.* Humility and Angelic Worship in Col 2:18 // Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies. Missoula, 1973. P. 163–195; *idem.* The Background of EMBATEYEIN (Col 2:18) in Legal Papyri and Oracle Inscriptions // *Ibid.* P. 197–207; *Gruenwald I.* Knowledge and Vision // Israel Oriental Studies. Tel Aviv, 1973. Vol. 3. P. 63–107; *idem.* Jewish Apocalyptic Literature // ANRW. 1979. Tl. 2. Bd. 19. Hbd. 1. S. 89–118; *idem.* Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980; *idem.* The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: Presented to G. Quispel / Ed. R. van der Broek, M. J. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 171–189; *Gunther J. J. St.* Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings. Leiden, 1973; *Hooker M. D.* Were there False Teachers in Colossae? // Christ and Spirit in the NT / Ed. B. Lindars, S. S. Smalley. Camb., 1973. P. 315–331; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135) / Ed. G. Vermes e. a. Edinb., 1973–1987. 3 vol.; *Wikenhauser A., Schmid J.* Einleitung in das NT. Freiburg, 1973<sup>6</sup>. S. 463–479; *Barth M.* Ephesians: A New Translation with Introduction and Comment. N. Y., 1974. 2 vol.; *Burger C.* Schöpfung und Versöhnung: Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief. Neukirchen-Vluyn, 1975; *Pagels E. H.* The Gnostic Paul. Phil., 1975; *Schäfer P.* Rivalität zwischen Engeln und Menschen. B., 1975; *idem.* Hrsrg. Synopse zur Hekhalot-Literatur. Tüb., 1981; *idem.* Tradition and Redaction in Hekhalot Literature // *Idem.* Hekhalot-Studien. Tüb., 1988. P. 8–16; *idem.* The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism // *Ibid.* P. 277–295; *idem.* Jewish Magic and Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages // JJS. 1990. Vol. 41. P. 75–91; *Robinson J. A. T.* Redating the NT. L., 1976; *Schulz S.* Die Mitte der Schrift. Stuttgart, 1976; *Marxsen W.* Einleitung in das NT. Gütersloh, 1978<sup>4</sup>. S. 177–186; *Schenke H.-M., Fischer K. M.* Einleitung in die Schriften des NT. B., 1978. Bd. 1. S. 158–173; *Vielhauer P.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B., 1978<sup>2</sup>. S. 191–203; *Yates R.* Christ and the Powers of Evil in Colossians // Studia Biblica, 1978. Sheffield, 1980. Pt. 3. P. 461–468; *idem.* The Worship of Angels (Col. 2:18) // The Expository Times. Edinb., 1985/1986. Vol. 97. P. 12–15; *idem.* Colossians 2. 14: Metaphor of Forgiveness // Biblica. R., 1990. Vol. 71. P. 248–259; *idem.* Colossians 2. 15: Christ Triumphant // NTS. 1991. Vol. 37. N 4. P. 573–591; *idem.* A Reappraisal of Colossians // Irish Theol. Quarterly. Maynooth, 1992. Vol. 58. N 2. P. 95–117; *Jewett R.* A Chronology of Paul's Life. Phil., 1979; *Gnilka J.* Der Kolosserbrief. Freiburg i. Br., 1980; *Aletti J.-N.* Colossiens 1, 15–20: Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle. R., 1981; *idem.* Saint Paul: Épître aux Colossiens. P., 1993; *Lincoln A. T.* Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology. Camb., 1981; *Evans C. A.* The Colossian Mystics // Biblica. 1982. Vol. 63. P. 188–205; *O'Brien P. T.* Colossians, Philemon. Waco, 1982; *idem.* Колоссянам, Послание к // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета. М., 2010. С. 396–399; *Rowland C.* The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. L., 1982; *idem.* Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians // JSNT. 1983. Vol. 19. P. 73–83; *Krause M.* The Christianization of Gnostic Texts // The New Testament and Gnosis / Ed. A. J. M. Wedderburn, A. H. B. Logan. Edinb., 1983. P. 187–194; *Lindemann A.* Der Kolosserbrief. Zürich, 1983; *Lona H. E.* Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief. Würzburg, 1984; *Balchin J. F.* Colossians 1:15–20: An Early Christian Hymn?: The Arguments from Style // Vox Evangelica. L., 1985. N 15. P. 65–94; *Hemer C. J.* The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting. Sheffield, 1986; *Kiley M.* Colossians as Pseudepigraphy. Sheffield, 1986; *Wright N. T.* The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon. Leicester; Grand Rapids, 1986; *Argall R. A.* The Source of Religious Error in Colossae // Calvin Theol. J. Grand Rapids, 1987. Vol. 22. P. 6–20; *Pokorný P.* Der Brief des Paulus an die Kolosser. B., 1987; *Reynolds J., Tannenbaum R.* Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Camb., 1987; *Schenk W.* Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945–1985) // ANRW. 1987. Tl. 2. Bd. 25. Hbd. 4. S. 3327–3364; *Cohen S. J. D.* Crossing the Boundary and Becoming a Jew // HarvTR. 1989. Vol. 82. P. 13–33; *Blass F., Debrunner A., Rehkopf F.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Gött., 1990<sup>17</sup>; *Ernst J.* Kolosserbrief // TRE. 1990. Bd. 19. S. 370–376; *Sanders E. P.* Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14 // The Conversation Continues: Studies in Paul and John / Ed. R. Fortna, B. R. Gaventa. Nashville, 1990. P. 170–188; *Dunn J.* The Partings of the Ways between Christianity and Judaism. L., 1991; *idem.* The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia // Biblica. 1995. Vol. 76. P. 153–181; *idem.* The Epistles to the Colossians and Philemon: A Comment. on the Greek Text. Grand Rapids, 1996; *McKnight S.* A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period. Minneapolis, 1991; *Sappington T. J.* Revelation and Redemption at Colossae. Sheffield, 1991; *Trebilco P.* Jewish Communities in Asia Minor. Camb., 1991; *Furnish V. P.* Colossians, Epistle to the // ABD. 1992. Vol. 1. P. 1090–1096; *Goodman M.* Jewish Proselytizing in the First Century // The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire / Ed. J. Lieu, J. North, T. Rajak. L., 1992. P. 53–78; *Sanders J. T.* Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations. L., 1993; *Barth M., Blanke H.* Colossians: A New Translation with Introd. and Comment. N. Y., 1994; *DeMaris R. E.* The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae. Sheffield, 1994; *Arnold C. E.* The Colossian Syncretism. Grand Rapids, 1996<sup>2</sup>; *Martin T. W.* By Philosophy and Empty Deceit: Colossians as Response to a Cynic Critique. Sheffield, 1996; *Jordaan P.* The Inscriptio Colossians 1:1–2 // Ekklesiastikos Pharos. Johannesburg, 1997. Vol. 79. P. 62–69; *Armstrong A. J.* Roman Phrygia: Cities and Their Coinage. Diss. L., 1998; *Ellis E. E.* The Making of the New Testament Documents. Leiden, 2002; *Wilder T. L.* Pseudonymity, the New Testament and Deception: An Inquiry into Intention and Reception. Lanham (Maryland), 2004; *Heil J. P.* Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holly Ones in Christ. Atlanta, 2010.

А. В. Пономарёв, М. Г. Калинин

**КОЛОЦКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Колоцкий; Московской епархии), расположен в дер. Колоцкое Можайского р-на Московской обл., в 22 км к западу от г. Можайска, на бывш.



Колоцкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.

Старой Смоленской дороге. В документах XVI–XVII вв. особножительный, в то время мужской, значится как монастырь «Пречистой Богородицы Колоцкий», «Закоцкий», «Колотский в Можайске». Географическая составляющая его названия скорее всего связана с адм. наименованием волости Колоча, наиболее раннее упоминание о которой содержится в духовной грамоте 1336 г. вел. кн. Московского *Иоанна I Даниловича Калиты*. При этом р. Колочь, от которой и пошло название волости, находится почти в 2 км от мон-ря.

В сложившейся еще в XIX в. историографии различные авторы относили устройство обители к 1413 г. Это мнение основывается на летописной статье, датируемой в сводах 2-й пол. XV в. (1413), о явлении и чудесах *Колоцкой иконы Божией Матери*. Но сведения о построении мон-ря в этих статьях отсутствуют (ПСРЛ. Т. 6. С. 140; Т. 8. С. 86; Т. 16. С. 161; Т. 18. С. 161; Т. 23. С. 144; Т. 24. С. 176; Т. 25. С. 241 и др.). Данные об основании К. м. в статье под той же датой (1413) появляются в поздних сводах XVI в. — Никоновской летописи, «Книге степенной царского родословия» и без точной даты в «Повести о Луке Колоцком» (Рус. повести XV–XVI вв. / Сост.: М. О. Скрипиль. Л., 1958. С. 116–118; ПЛДР: Кон. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 52–57). Датировка фраг-





мента текста, не упоминающегося в сводах XV в., о построении К. м. кн. Можайским и Верейским Андреем Дмитриевичем затруднительна. В сводах XV в. не исключены редакторские сокращения. Эта информация в сводах XVI в., возможно, является более полным изложением предания очевидцев этого события или их потомков. Главная ценность известия заключается в том, что оно позволяет документально определить последовательность событий, предшествовавших постройке К. м., имя храмоздателя и ктитора.

Согласно указанным источникам, чудотворная икона явилась в 1413 г. некоему «ратаю убогому» Луке. Речь, по-видимому, идет не просто о крестьянине в понимании летописного источника XVI в., а о свободном хлебопашце рус. средневековья, еще не закрепощенном землевладельце и воине одновременно. Поэтому в дальнейших сюжетах приводятся его независимые и порой дерзкие поступки в отношении князя и его слуг. После ряда чудесных исцелений, хронология к-рых не уточняется, к Луке стали обращаться больные. Он с иконой «поиде» сначала в Можайск, где его встречал князь со свитой, а затем в Москву. Здесь также «быша чудеса бесчисленно много». Возвратившись в Колочу, на полученные дары Лука выстроил хоромы и церковь, в к-рую поместил икону, и только спустя некоторое время кн. Андрей Дмитриевич «монастырь постави во имя Пречистыя Богородицы, глаголений Колоцкий». Очевидно, все эти события не могли произойти за один год. Учитывая, что кн. Андрей Дмитриевич скончался 9/10 июля 1432 г. в Можайске, основание К. м. следует относить ко времени ок. 1415–1420 гг.

В административно-территориальном отношении местность, где располагался К. м. до 2-й пол. XV в. находилась в вол. Колоча Можайского княжества, со 2-й пол. XV в. и до 2-й пол. XVIII в. — в Колоцком стане Можайского у., после 1775 г. — в Гжатском у. Смоленской губ. По церковному делению со времени основания до сер. XVIII в. мон-рь состоял в Можайской десятине Митрополичьей, с XVI в. — Патриаршей, а с XVIII в. — Синодальной областей. По указу имп. Елизаветы Петровны и определению Святейшего Синода в связи с учреждением в июле 1744 г. Переславской епархии

храмы Можайской десятины и Можайского у. Гжатской пристани были переданы в ведение Переславль-Залесской епархии, в 1746–1753 гг. находились в составе особого Можайского и Волоколамского викариата епархии. Указом Синода от 13 окт. 1764 г. о реорганизации епархиального управления церкви Можайской десятины с К. м. были переданы под управление Крутицкой епархии. По указу Синода от 6 мая 1788 г. Крутицкая епархия была упразднена. В 1785–1788 гг. духовенство епархии находилось под управлением Московской синодальной канторы. Можайские храмы и мон-ри, в т. ч. и К. м., поступили в ведение Смоленской епархии. Данная подчинен-



Победа над франц. отрядом при Колоцком мон-ре. 1812 г.

Гравюра С. Фёдорова по рис. Д. Скотти. 1814 г.

ность была подтверждена высочайше утвержденным в кон. сент. 1797 г. докладом Синода об упорядочении епархиального управления в связи с новым губ. делением империи по указу имп. Павла I от 12 дек. 1796 г. и просуществовала до нач. XX в.

Вероятно, в 60–70-х гг. XVI в. К. м. был опричным. В *Смутное время* К. м. разорился дважды. Первый раз — в 1609 г., после поражения армии царя *Василия Иоанновича Шуйского* при с. Клушине, в 20 верстах от Гжатска (ныне Гагарин), от польско-литов. войск под командованием гетмана С. Жолкевского. Монастырские храмы и имущество обители были разграблены. Вторично мон-рь был захвачен в дек. 1617 г. «польскими и литовскими людьми и с черкасы, и с изменники русские воры» армии королевича Владислава, которые «пришли в Можайский уезд и стали в Колоцком монастыре» (Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. Стб. 307). Оккупация мон-ря продолжалась, по-видимому, вплоть до заключения с поляками Деулинского перемирия 1 дек. 1618 г.

В 1724–1726 гг. К. м. был приписан к *Новоспасскому московскому мон-рю*; по штатам 1764 г. отнесен к 3-му классу: мон-рю полагалось иметь 12 чел. братии и получать ежегодно финансирование из гос. казны.

В 1812 г., накануне Бородинского сражения, главнокомандующий рус. армией М. И. Кутузов осматривал с колокольни К. м. буд. ратное поле; к полудню 21 авг. у стен обители сосредоточились главные силы рус. армии, а в самом мон-ре расположился штаб. Однако уже 22 авг. Кутузов принял решение отступить к Бородину, находя эту позицию более удачной для генерального сражения. Именно в обители Д. В. Давыдовым было принято важное решение об организации партизанских отрядов. 24 авг. у стен К. м. ар-ьергардные части рус. ар-

мии под командованием генералов П. П. Коновницына и К. К. Сиверса вступили в бой с аван-

гардом французов. В этом бою получил смертельную рану генерал-майор Всевеликого войска Донского И. К. Краснов. Мон-рь был занят французами. По преданию, в К. м. приезжал Наполеон, поднимался на колокольню, осматривал позиции рус. войск перед Шевардинским редутом. 26 авг. в К. м. был устроен госпиталь французской армии. Французы разграбили храм и монастырское имущество, сожгли иконостас и все деревянные постройки. В 1816 г. на восстановление мон-ря из казны Синода было отпущено 10 тыс. р. При игум. Иоасафе на эти деньги был отремонтирован собор, позолочен иконостас, расписаны стены главного храма. Но полностью К. м. был восстановлен только к 1839 г.

К. м. посещали: в 1684 г. — патриарх *Иоаким (Савёлов)*, в 1804 г. — митр. Московский Платон (Левшин), который считал, что «обилие каменных построек не соответствовало количеству насельников», епархиальные архиереи, в 1818 г. — имп. *Александр I Павлович*, принявший в дар от игумена список Колоцкой иконы





Божией Матери, в 1837 г. — цесаревич Александр Николаевич (впосл. имп. *Александр II*), осмотревший панораму Бородинского поля и оставивший вклад в мон-рь на память о своем пребывании, в 1839 г. — вел. кн. Михаил Павлович. В 1911 г. вид мон-ря и, очевидно, примечательные церковные древности были запечатлены на цветном диапозитиве фотографом С. М. Прокудиным-Горским.

**Сведения о братии** прослеживаются лишь с XVIII в. В июле 1724 г., при игум. Иоиле, в обители проживали 15 иноков, в 1739 г. — 8: игум. Антоний, 4 иеромонаха (в т. ч. казначей и ризничий), иеродиакон, 2 монаха, а также 16 бельцов (пономарь, 6 псаломщиков, конюший, «у продажи свечь», хлебодар, «при часовне», 5 на др. послушниках). Кроме конюшего, свечного, хлебодара и часовенного все насельники получали в год жалованье — всего 51 р. Также в К. м. проживали 3 отставных солдата, их жалованье составляло 3 р. 66 к. окладных денег, хлеба каждому полагалось 3 четв. и 1,5 четверика в год. В 1764 г. игумен получал 62 р. 70 к., ризничий — 6 р. 10 к., 2 иеромонаха — по 1 р. 10 к., белый священник, присланный из Переславской духовной консистории, — 6 р., монах-пономарь — 4 р. 50 к., монах-чашник — 4 р., подьячий — 19 р. и 8 служителей — по 8 р. Также братия и бельцы получали дифференцированное хлебное жалованье зерном и крупами.

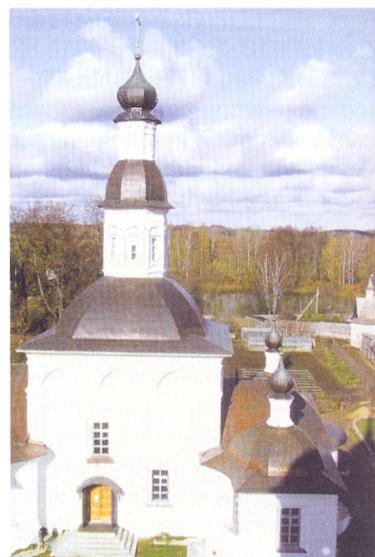
Во 2-й пол. XVIII в. в К. м. было ок. 12 чел. братии. В 1778 г. в их число входили игум. Мисаил, казначей, 3 иеромонаха, 2 иеродиакона, пономарь-монах, 2 монаха, «да находящийся в надежду пострижения церковник», а также 6 штатных служителей. Подьячий и 2 служителя находились при обители вне штата. В 1896 г., при настоятеле в К. м. старце архим. Агапии (1874 — 21 сент. 1897), проживали 8 насельников (5 иеромонахов, 2 иеродиакона и монах), в 1900 г. — архим. Порфирий († 9 марта 1906), 5 иеромонахов, 2 иеродиакона и 2 послушника.

До 1838 г. монастырем управляли игумены и строители (только настоятель Иоасаф ок. 1736 получил сан архимандрита), с 1838 г. до нач. XX в. — архимандриты. Среди настоятелей К. м. известен игум. *Корнилий*, в 1566 г. ставший митрополitchим казначеем, 19 янв. 1567 г. хиротонисанный во архиепископа

Ростовского, Ярославского и Белоцерского (ПСРЛ. Т. 13. С. 406; РИБ. Т. 3. С. 287). В 1566 г. приговор Земского собора об условиях заключения мира с вел. князем Литовским подписал игум. Герман (СГГД. Ч. 1. № 192; ДРВ. 1791<sup>2</sup>. Ч. 7. С. 3); в 1572 г. приговор Собора духовенства, разрешившего царю *Иоанну IV Васильевичу* вступить в 4-й, неканонический брак, подписал игум. Евфимий (ААЭ. Т. 1. № 284); в 1580 г. решение Собора о порядке приобретения мон-рями земель и владения ими — игум. Евфимий (СГГД. Т. 1. № 200); в 1584 г. приговорную грамоту о монастырских вотчинах — игум. Маркелл (СГГД. Т. 1. № 200; ДРВ. 1791<sup>2</sup>. Ч. 7. С. 161); в 1589 г. решения Собора об учреждении Патриаршества в России — игум. Никандр (СГГД. Т. 2. № 59). В 1666 г. при встрече Восточных патриархов присутствовал настоятель (1664–1673) игум. Иона (Дворцовые разряды. 1855. Т. 3. С. 653).

**Постройки.** За XV–XVI вв. сведений о состоянии храмов К. м. не сохранилось; вероятно, до XVI в. церкви и др. сооружения были деревянными. По исследованиям историков архитектуры, наиболее ранние каменные строения в Можайске — храмы *Ферапонтова Лужецкого в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря* — датируются, вероятно, 20-ми гг. XVI в., башни городских укреплений — временем после 1544 г. Состоятельные храмоздатели могли появиться у К. м. скорее всего не ранее времени правления вел. кн. *Василия III Иоанновича*, либо после перехода Можайска и уезда в опричнину в 60–70-х гг. XVI в. Не позднее этого времени, по-видимому, и датируются каменные церкви и колокольня обители.

По писцовой книге 1626/27 г., холодная соборная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом свт. Николая Чудотворца была «каменная вверх, на подклете... пуста стоит без пения с литовского разорения, со 117 году», т. е. с 1608/09 г. О перестройках храма в XVII в. документов не сохранилось. По данным ведомости, к 1739 г. в Успенской ц. существовал один придел. Ок. 1-й пол. XVIII в. собор был перестроен, его увенчали новый барабан и глава, были заложены старые окна, лишённые наличников, в 1773 г. в соборе построена новая печь. В 1775 г. приобретено 5 «болших» икон: «Воскре-



Вид с колокольни.  
Фотография. 2010 г.

сение Христово», «Распятие», «Два младенца», «Богоматерь во славе» и «Апостольская».

В 1778 г. К. м. осматривал Смоленский наместник кн. Н. В. Репнин, после чего распорядился выделить строительный лес для ремонта обветшавших построек. В сент. того же года отмечалось, что «в церковной кровле с восточной стороны бывшая от дождей течь начала вредить каменной над алтарем святого Пророка Илии свод, и для того она крышка с той стороны перечинена и во оной сделано вновь слуховое окно», переделаны обветшавшие «окончины». Церковь (за исключением глав), как и трапезная, во 2-й пол. XVIII в. оставалась с деревянной кровлей. К 30-м гг. XIX в. каменный Успенский собор с приделами, пристройками и крытой галереей был благоустроен и утеплен после ремонта в 1816 г. В нем находился иконостас столярной работы с вызолоченной резьбой. За правым клиросом в большом вызолоченном киоте с вызолоченными колоннами и резными фигурами и украшениями хранилась Колочская икона Божией Матери в серебряно-позолоченной ризе с коронами и драгоценными камнями на венцах Богородицы и Спасителя. Пред иконой каждую субботу совершалось акафистное пение. В 1839 г. с иконы была снята для очистки и поновления серебряная риза, в 1841 г. — золотая сетка, вероятно для того, чтобы заменить новой.

В писцовой книге 1626/27 г. упоминаются также 2 др. храма. Это





ц. в честь Богоявления, «каменна на потклете теплая с трапезною да с келарскою и та церковь развалилась. А в ней образов и всяково строения нет». Под трапезной храма размещались хозяйственные помещения. Очевидно, после Смутного времени ветхий храм был разобран либо перестроен под хозяйственные нужды братии.

В кон. XVI в. в обители под каменной колокольней находилась ц. во имя Алексия, митр. Киевского и всея Руси. В храме были «двери царские, и столбцы и сень на празелени, Деисус стоячий, а в нем одиннадцать образов на празелени, да местных образов, против правого крылоса; образ местной Пречистой Богородицы «Воплощение» на празелени, образ Пречистой Богородицы «Одигитрия» на празелени, образ местной Николы Чюдотворца на празелени. А иные мелкие образы и Евангелие запрестольное, и сосуды церковные, и книги и всякое церковное строение вкладчиково да мирское». Поскольку сведения о храме отсутствуют в описи мон-ря 1764 г., к этому времени он был упразднен. По ведомости 1739 г., в К. м. значатся 2 церкви без названия с 2 приделами. Очевидно, речь идет о монастырском соборе и Алексиевской ц., единственной из действовавших в XVII в. Т. о., храм упразднен в 40–50-х гг. XVIII в., возможно, после перехода мон-ря из синодального подчинения в Переславскую епархию.

Каменная колокольня, как и др. церковные здания, выстроена не позднее XVI в. В писцовой книге 1626/27 г. указано: «Да на монастыре колокольница каменная вверх. А на колокольнице один колокол. А под колокольницей церковь Алексея Чудотворца». В описи 1764 г. упоминается возобновленная при св. воротах каменная колокольня «о трех апартаментах» с 10 колоколами и «боевыми» часами. В XVIII — нач. XX в. колокольня была 4-ярусной. В ограде К. м. также находилась часовня «с затворами деревянными с 2 иконами».

К нач. 1-й трети XVII в. жилые и хозяйственные постройки были деревянными, каменными были лишь хлебня и поварня, находившиеся в подклете под трапезной Богоявленской ц. В 1739 г. в ведомости монастыря отмечены деревянные постройки: 4 настоятельские кельи, казначейская келья с сенями, 3 братские кельи, 7 житниц, 2 погребя, на-

стоятельская и братская бани, кухня. За мон-рем имелся конюшенный двор (*Холмогоров*. 1901. Вып. 10. С. 175–176). В офицерской описи 1764 г. перечисляются многочисленные деревянные жилые и хозяйственные постройки как в самом монастыре, так и вне его стен, в т. ч. и «двор для приезжих», очевидно для богомольцев. В 1778 г. по указу Коллегии экономии было выделено 500 р. на починку «монастырских ветхостей» и в том же году были отремонтированы конюшенный двор, ледник, створчатые ворота в 2 каменных сараях, каменная стена «вышиной в четыре аршина, и в ней двое ворот с каменными ж сводами», построены 2 каменных сарая и между ними «о шести стойлах» конюшня, двое ворот, калитка и проч. В авг. того же года проведена «разборка на старой конюшне изгнившей и развалившейся избы с сенями и за очистку бывшей в ней и развалившейся в ней большой печи»; мон-рь выделил подряды на отделку новых «на место развалившихся деревянных крыльцов, одного от большой дороги близ Святых ворот, над которым и шатер зделан на четырех вырезанных столбах с подшевкою потолка». В 1784 г. часть выделенной суммы в 5750 р. была потрачена на ремонт братских келий и трапезной и постройку каменных настоятельских келий (по обеим сторонам колокольни). Не позднее 1-й пол. XVIII в. на территории К. м. был разбит фруктовый сад, в 1764 г. в саду росли 305 яблоневых и 7 грушевых деревьев.

В 1-й пол. XVIII в. вместо деревянной строилась каменная ограда с 6 каменными башнями. Согласно договору этого периода, предполагалась ограда «ста сорока осми сажень... в длину, трех [шириной], а в вышину пяти аршин с кирпичным щипцем и крышкою». В 1739 г. ограда состояла из 2 частей: каменной (48 саж.) и деревянной (240 саж.). В 1764 г. ограда была уже 340 саж.: каменная — 206, деревянная — 134 саж. В обители был заготовлен материал для продолжения каменного строительства. Близ св. ворот находились деревянные въездные «створчатые ворота с прикалиткой», близ которых пристроена сторожка с палаткой, а также проездные ворота. В 1784 г. на средства, отпущенные имп. Екатериной II, каменные строительные работы были завершены

(к 2014 сохр. лишь башня и небольшой фрагмент ограды).

По описи 1860 г., в К. м. находились каменный 2-этажный настоятельский корпус в формах позднего барокко (ок. 1785), 2 каменных одноэтажных корпуса для братии, 3 амбара, кузница, скотный двор с 2 избами для рабочих и странников и проч. При мон-ре на 2 дес. земли располагался фруктовый сад (400 плодовых деревьев). Вне ограды была устроена деревянная часовня на каменном фундаменте, деревянный гостиный двор с 3 жилыми комнатами, кузница, гумно, мельница на р. Колочи. С 1897 г. около мон-ря находилась школа грамоты, в к-рой обучались 35 мальчиков. С вост. и сев. сторон к монастырской стене примыкали 2 пруда — Трещенков и Святой. К 1910 г. возле обители были выстроены каменная сторожка с сараем для дров и церковноприходская школа с 2 квартирами для учителей, заново сооружены избы для рабочих, просторный деревянный скотный двор, каменные дома для приезжих и лавочника.

**Материальное положение К. м.** Сведения за XV–XVI вв. не сохранились. Возможно, первые земельные владения в ближайших окрестностях монастыря были пожалованы князьями Можайскими (кн. Андреем Дмитриевичем или его сыном и преемником в уделе до сер. XV в. кн. Иваном Андреевичем). Хотя в целях укрепления своего влияния на землях, пограничных с Великим княжеством Литовским, документы, подтверждавшие вотчинные права монастыря, могли быть выданы в кон. XV — 1-й четв. XVI в. Речь идет о землях Подмонастырской слободы и с. Вешки с сельцами и пустошами. Сельцо Ербосимово Клинского у., вероятно, поступило в К. м. в XVI в., при царе Иоанне IV, от неизвестного вкладчика или было куплено. Пашенные земли были разорены и частично запустели в Смутное время. По переписным книгам 1653–1661 гг., в вотчинах К. м. зарегистрирован всего 21 тяглый двор, в 1678–1700 гг. — 73 двора. В Можайске К. м. владел «нетяглым» двором на Петровской ул. посада, к-рый известен по описанию города XVI в. В 1722 г. имелось подворье в Москве близ Новинского Введенского муж. мон-ря. За выполнение треб братия получала денежные или натуральные доходы. Об этом свидетельствует указ





патриарха Московского и всея Руси Иоакима от 23 дек. 1689 г. о ежегодном сборе с насельников К. м. 16 алтын 4 денги «славленных Рождественских денег» при посещении иноками Москвы.

В 1-й период церковных реформ царя Петра I, в 1701–1705 гг., населенные земли К. м. были конфискованы, доходы с них заменены де-



Сев.-вост. башня  
монастырской ограды  
Колоцкого мон-ря. XVIII в.  
Фотография. 2013 г.

нежным содержанием; на 2-м этапе (1706–1720) земельные владения были возвращены, доходы мон-ря с них составили в год 53 р. 25 к., на нужды К. м. обрабатывали 25 дес. пашни. В 40–50-х гг. XVIII в. за мон-рем числились 1069 крестьян. После 1764 г. в с. Вешки с деревнями проживали 1015 чел., в Подмонастырной слободе — 53, в сельце Еросимове Клинского у.— 11 чел. К 1812 г. за обителью было закреплено 16 дес. 1829 кв. саж. земли, из которых «под селением» — 7 дес. 1200 кв. саж., сенного покоса — 8 дес. и неудобной земли — 1 дес. 629 кв. саж., в сер. XIX в.— 36 дес. сенокосов и пахотной земли. К нач. XX в. земельные владения К. м. составляли 95 дес.

После секуляризационной реформы 1764 г. ежегодное денежное содержание К. м. составило ок. 980 р. (1769), которое мон-рь получал из Можайской воеводской канцелярии равными частями в янв. и июле. К кон. XIX в. К. м. получал из казны 711 р. 72 к. Среди других статей дохода — плата за церковные требы, процент с банковского капитала,

доходы с мельницы в 2 постава на р. Колочи, с рыбных ловель в озере у р. Москвы и в 3 прудах.

**Святыни и реликвии.** Главной святыней К. м. являлась чудотворная Колоцкая икона Божией Матери. На Соборе 1547 г., созванном при митр. Московском свт. *Макарии*, было утверждено празднование в честь иконы 9 июля.

В 1830 г., во время свирепствовавшей холеры, в мон-ре был устроен карантин и заступлением Божией Матери спасены от болезни не только все пребывавшие в обители и в карантине, но и окрестные жители. В 1848 г., во время эпидемии холеры, списки Колоцкой иконы носили крестным ходом по ближним деревням. Приносили образ и в Андреевский приход, после чего в храме с. Андреевского оставили его список, а в 1874 г., при возведении сохранившейся каменной ц. во имя мч. Андрея Стратилата, устроили в ней придел в честь Колоцкой иконы Божией Матери. В сент. 1871 г., когда в Можайске появились первые больные холерой, жители испросили благословение у священноначалия принести чудотворную Колоцкую икону, для встречи которой прибыл еп. Можайский *Игнатий (Рождественский)*. Икону по просьбе монахов Лужецкого мон-ря приносили и в эту обитель, эпидемия прекратилась и уже не возобновлялась ни в Можайске, ни в его окрестностях. Избавление от эпидемии зафиксировано и в 1892 г. Во 2-й пол. XIX в. ежегодно в мае и июне икону крестным ходом переносили в собор Гжатска. За 2–3 недели соборное духовенство обходило с ней дома прихожан, за-

В 1912 г., ко дню празднования 100-летия Бородинской битвы, из Смоленска была принесена крестным ходом Смоленская икона Божией Матери, к-рая нек-рое время находилась в К. м. События 1912 г. так описываются современником: настоятель К. м. «крестным ходом должен будет встретить святую икону в селе Дровнине и сопровождать ее до самого монастыря... Смоленская икона Божией Матери будет находиться в Колоцком монастыре до дня отправления ее на Бородинское поле, отстоящее на 12 верст от монастыря». Возвращение образа в Смоленск состоялось 2 сент. 1912 г. Спустя год отмечалось 500-летие обители, в к-рую 9 июля 1913 г. прибыл правящий еп. Смоленский и Дорогобужский *Феодосий (Феодосиев)*.

В честь праздника явления Колоцкой иконы около мон-ря проходила ежегодная ярмарка; совершался крестный ход к источнику, к-рый, согласно преданию, забил на том месте, где произошло явление чудотворного образа.

От монастырского архива сохранились всего 10 документов 1667–1686 гг. — «Грамоты Коллегии экономии» (в составе коллекции РГАДА). В 1887 г. настоятель К. м. сообщил гр. С. Д. Шереметеву, что основная часть документов утрачена в 1812 г. Остальные монастырские бумаги, до нач. XX в., утрачены в период оккупации Смоленска, в 1941–1942 гг. К 1860 г. в б-ке мон-ря имелись книги старой печати: Евангелие (1685), Апостол (1684), 2 экз. Октоиха (1683), Минея месячная (1687), Требник (1680), воскресное Евангелие с толкованиями (1681), 2 книги «Православное учение сокращенного богословия» (1660),



Колоцкий в честь  
Успения Пресв. Богородицы  
мон-рь. Фотография  
С. М. Прокудина-Горского.  
1911 г.  
(Б-ка Конгресса США)

тем святыню переносили в городскую Богоявленскую ц. Традиция крестных ходов сохранялась нек-тое время и после закрытия обители в 20-х гг. XX в., когда монастырский Успенский собор был обращен в приходский храм.

«Ирмологий» (1683), книги «Служба и чудеса святителя Николая» (1679), книги свт. Григория Богослова (1665), сборник «Проповедей Гедеоновых» (1760). Нек-рые из книг были украшены вкладчиками. Так, в 1778 г. на праздничное Евангелие в серебряном окладе был сделан «по заказу чрез купца города Гжатска Ивана Кали-





нина по данной ему мере серебряной с лучами около главы Спасителя венеч весом в пятнадцать золотников».

1918–2014 гг. В 1-й четв. XX в. монастырь принадлежал Смоленской епархии, с 1921 по 1923 г.— Гжатскому виц-ству. С весны 1918 г. органами советской власти проводилась конфискация земли, капиталов, строений и другого имущества обители. Попытки насельников сберечь имущество квалифицировались карательными органами как контрреволюционные выступления. Настоятель архим. Никифор (Алтухов), распространявший среди прихожан послания патриарха Московского и всея России св. Тихона (Беллавина), был арестован, обвинен в подстрекательстве к мятежу и по постановлению ЧК 8 авг. расстрелян вместе со свящ. Алексием Михайловым. Тем же летом были убиты иером. Филладельф и монастырский рабочий. 7 окт. 1918 г. настоятелем К. м. был назначен архим. Феофан (Березкин; † 17 марта 1936). 11 апр. 1921 г. он хиротонисан во епископа Гжатского, викария Смоленской епархии, но не оставлял братию К. м. и многочисленных прихожан из соседних деревень.

30 дек. 1918 г. К. м. был закрыт и обращен в трудовую коммуну «Большевик», но монахи проживали в обители до 30-х гг. XX в. Нек-рое время Успенская ц. действовала как приходская, 14 янв. 1934 г. была закрыта (впосл. пострадала от пожара, ветшала), а община верующих переведена в Рождественский храм с. Суконники (ныне дер. Суконниково). В ту же церковь перенесли и Колоцкий образ. Когда в 1937 г. и этот храм был закрыт, икону перенесли в Гжатск, где сначала она хранилась у одного из прихожан, а позднее была передана в Вознесенский собор города. Дальнейшая судьба Колоцкой иконы неизвестна.

На территории К. м. располагалась колония для несовершеннолетних, с 1932 г.— интернат для глухонемых детей. В настоятельском корпусе разместились учебные классы, столовая, жилые помещения для преподавателей и детей. При школе-интернате была единственная на весь район электростанция, ранее принадлежавшая мон-рю, пасека (20 ульев), фруктовый сад (460 плодовых деревьев). Во время оккупации дер. Колоцкой немецко-фашистскими

войсками, с окт. 1941 по янв. 1942 г., келейные корпуса использовались под конюшни. В годы Великой Отечественной войны монастырские здания серьезно пострадали: снарядами была снесена верхняя часть колокольни, частично разрушены ограда, башни и храм. До сер. 1942 г. в 2 братских корпусах размещались передвижные военные госпитали Красной Армии. После 1942 г. сохранившиеся монастырские здания служили кровом для бездомных жителей деревни, которую почти полностью сожгли фашисты. Даже остатки стен полуразрушенных башен люди использовали под жилье. На территории мон-ря имеется братское кладбище погибших в 1941–1942 гг. и скончавшихся от ран красноармейцев (более 600 чел.; имена см.: Успенский Колоцкий жен. монастырь. 2013. С. 263–271). Др. кладбище, монастырский некрополь к северу, югу и востоку от Успенского храма, сохранялось еще в годы войны. Среди погребенных — монахи Сергей († 1719) и Дионисий († 1733), иером. Диодор (Соляников; † 1914). В 50–80-х гг. XX в. кладбищенские памятники уничтожали.

После 1945 г. в зданиях К. м. размещались сельская школа, сначала начальная, а затем восьмилетняя, спортзал, до 1959 г.— родильный дом (в юж. келейном корпусе) и больница (в сев. келейном корпусе), с 1962 г.— сельсовет и б-ка; в игуменском корпусе занимались старшеклассники. Угловую вост. и юго-вост. башни, сев. ворота, стены кирпичной ограды, частично разрушенные в 1941–1942 гг., разобрали местные жители, кирпичи использовались для строительства печей.

К югу от К. м., на лугу близ дер. Суконниково и р. Колочи, на месте явления чудотворной иконы, располагались св. колодец и часовня, службы при к-рых продолжались до 20-х гг. XX в. С 30-х гг. колхоз устроил в монастырской часовне овчарню. К 2014 г. на месте часовни, разрушенной в 1966 г., стоит опора линии электропередачи.

С кон. 60-х гг. XX в. ансамбль К. м. был поставлен под охрану государства, частично реставрировался Н. И. Ивановым в 60-х гг. и в кон. 80-х гг. Ю. П. Мосуновым: восстановлены завершения Успенского собора и колокольни; расчищен Трещенков пруд. Еще ранее школьники с учителями Колоцкой школы раз-

били новый сад, к-рый существует и ныне. С нач. 80-х гг. XX в. мон-рь был взят на баланс Государственным Бородинским военно-историческим музеем-заповедником, и с 1988 г. уже усилиями сотрудников музея продолжались восстановительные работы. В 1984 г. в честь 200-летия со дня рождения Д. В. Давыдова на колокольне была торжественно открыта мемориальная доска. Постановлением Совета министров РСФСР от 4 дек. 1974 г. и Указом Президента РФ от 20 февр. 1995 г. ансамбль К. м. включен в перечень Объектов исторического и культурного наследия федерального значения.

В 1993 г. К. м. был возобновлен как подворье *Бородинского во имя Нерукотворного образа Спасителя жен. мон-ря*. Трудями настоятельницы Бородинского мон-ря игум. Серафимы (Исаевой) в одном из корпусов К. м. обустроена домовая ц. во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны. Возобновилась традиция совершать в день празднования Колоцкой иконе Божией Матери ежегодный крестный ход на св. источник с деревянной часовней. Началось благоустройство территории обители. 10 окт. 1997 г. подворье посетил митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий, зачитавший в домовой церкви указ Синода об открытии в стенах К. м. женской обители. Настоятельницами были мон. Таисия (Исаева; с 1999 игумения), бывш. казначея Бородинского монастыря, с 1999 г.— мон. Рахиль (с 2002 игумения), с 2004 г.— мон. Серафима (Шумейко), с 2006 г. мон. Амвросия (Гавринёва). К кон. 2014 г. в К. м. проживали настоятельница игум. Амвросия и ок. 20 сестер.

4 нояб. 1997 г. в К. м. служили первую после возобновления обители Божественную литургию. В июле 1999 г. К. м. посетил Святейший Патриарх Алексей II. В 2001 г. было совершено 1-е богослужение в зимней части Успенского собора, в правом Никольском приделе. 2 июля 2002 г. восстановлен левый, Ильинский придел. К 2014 г. в К. м. восстановлены Успенский собор, домовая ц. во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы, колокольня, настоятельский корпус, сев. и юж. келейные корпуса (ок. 1785), частично ограда, налажена электроотопительная система, возведены хозяйственные постройки. 22 июля 2000 г., в день празднования Колоцкой иконе, викарием





Московской епархии еп. Видновским Тихоном (Недосекиным) освящен крест рядом с К. м., на предполагаемом месте строительства деревянной часовни-храма во имя прп. Серафима Саровского.

Имеется подсобное хозяйство: огород, коровник, птичник, фруктовый



Часовня над св. источником.  
Фотография. 2013 г.

сад, пасека. При К. м. действуют б-ка и воскресная школа, сестры посещают детский дом-интернат в пос. Уваровка, помогают в проведении богослужений в домовом храме в праздники Рождества Христова и Пасхи. В 2000 г. еп. Видновский Тихон в интернате освятил домовую ц. во имя вмч. Пантелеимона.

27 июня 1998 г. из Москвы в К. м. был принесен старинный список чудотворной Колочской иконы Божией Матери. В послереволюционные годы Д. А. Андрианов, колоцкий церковный староста, прятал этот образ, а его потомки бережно его хранили. Последним хранителем иконы был москвич В. П. Михайлов, старший научный сотрудник НИИ киноискусства, к-рый и завещал передать ее в мон-рь. К 2014 г. икона в деревянном резном киоте пребывает в Никольском приделе Успенского собора. Перед ней горит неугасимая лампада, сестры ежедневно читают Акафист Божией Матери. В К. м. находятся еще 5 списков Колочской иконы. Ежегодно 22 июля, в день празднования Колочской иконы, после Божественной литургии совершается крестный ход на св. источник — место явления чудотворной иконы. Крестный ход на источник и освящение воды происходят также и 19 янв., в праздник Богоявле-

ния. В К. м. также хранятся частицы мощей свт. Николая Чудотворца, вмч. Екатерины, прмч. Елисаветы, мц. Феклы, преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Евфросинии Полоцкой, отцов Киево-Печерских, старцев Оптиных и Глинских, жен Дивеевских, блж. Матроны Московской, св. блгв. кн. Александра Невского и мн. др. Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. № 6375; Ф. 280. Оп. 1. Ч. 1. № 2238; Оп. 3. № 237; Оп. 7. № 260; Оп. 14. № 302; Оп. 20. № 85, 94, 1208, 1692; Ф. 281. Грамоты по Клину и Можайску. 1667–1686 гг. № 5681, 5712, 7640, 7644, 7648, 7664, 7666, 7669, 7672, 7681.

Ист.: Рапорт Винценгороде от 26 сент. 1812 г. // Моск. вед. 1812. № 97; Платон (Левшин), митр. Путешествие в Киев и по др. российским городам в 1804 г. СПб., 1813. С. 8; Глинка Ф. Н. Письма рус. офицера. М., 1870. С. 20; ПКМГ. 1872. Ч. 1. Отд. 1–2. С. 626; Пимен (Мясников), архим. Воспоминания // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. Отд. 2. С. 409; Холмогоров В. И. Исторические мат-лы о церквах и селах XVI–XVIII ст. М., 1901. Вып. 10: Можайская десятина. С. 6, 8, 10, 82; ПСРЛ. 1846. Т. 1. С. 221–223; 1913. Т. 18. С. 347; Татищев В. Н. История Российская: В 7 т. М.; Л., 1965. Т. 5. С. 303–304; Древнерус. предания (XI–XVI вв.). М., 1982. С. 309–317; Из воспоминаний Э. Лабомы // Бородино в воспоминаниях современников. СПб., 2001. С. 269–274.

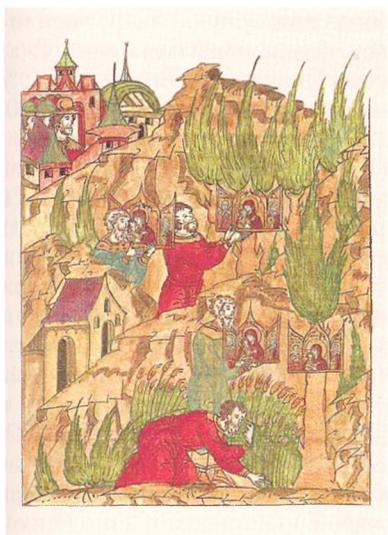
Лит.: Бакмейстер. Известия. 1771. Т. 1. Ч. 1. С. 17; ИРИ. Т. 4. С. 577–578; Шевырев С. П. Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1850. Ч. 1. С. 152–153; Трофимовский Н. В. Ист.-стат. описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 359–363; Шереметев С. Д. Бородино. СПб., 1891. С. 7; А. С. Колоцкий муж. мон-рь Гжатского у. Смоленской губ. // Смоленские Ев. 1896. № 3. С. 427–435; Любичевский Н. А. Землевладения церквей и монастырей Российской империи. СПб., 1900; Малицкий Н. В. История Переславской епархии. Владимир, 1912. Вып. 1. Прил. С. CLXXII, CLXXIII; 1917/1918. Вып. 2. С. 35–37; От Смоленской духовной консистории // Смоленские Ев. 1912. № 11. С. 233–235; Феодосий (Феодосиев), архиеп. Слово, произнесенное в Успенской ц. Колоцкого мон-ря, Гжатского у., 9 июля сего года, в день 500-летия мон-ря // Смоленские Ев. 1913. № 15. С. 669–675; Водарский Я. Е. Церк. организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII – нач. XVIII в. // Ист. география России XII – нач. XX в.: Сб. ст. к 70-летию проф. Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 70–96; Памятники архитектуры Московской обл. М., 1975. Т. 2. С. 16–17; Булыгин И. А. Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 44, 203; Журова Л. И. Повесть о Луке Колоцком // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 246–248; она же. Сказание о Колочской иконе Божией Матери. Новосибир., 2000; Чернов С. З. Археологическое исследование Колоцкого мон-ря и с. Колоцкое в Можайском р-не // Макариевские чт.: Можайск, 1995. Вып. 3: Апокалипсис в рус. культуре. Ч. 1. С. 102–126; Семенничева Е. В. Колоцкий мон-рь и его основатели: (К 585-й годовщине со времени основания) // ЕжБК. 1998. С. 126–129; она же. Основание Колоцкого Успенского мон-ря и прп. Кирилл Белозерский // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 52–59; она же. Посещение имп. Александром I города Можайска: По док-там Центр. ист. архива г. Москвы //

Можайские краевед. чт. Можайск, 2006. Вып. 1. С. 149–156; Анна (Цалите-Нестерова), инокия. Колоцкий Успенский мон-рь // Моск. журнал. 1999. № 11. С. 26–27; Бубеников А. Н. Истинный свет мон-рей блгв. кн. Андрея Можайского — Лужецкого Ферапонтова и Колоцкого // Макариевские чт. 2000. Вып. 7. С. 501–513; Земцов В. Н. Наполеон в Бородинском сражении // Памятники отечества. М., 2000. Вып. 47: «Славься в век, Бородино!» С. 78–93; Успенский Колоцкий жен. мон-рь // Новая книга России. М., 2000. № 11. С. 7–11; Ушаков В. К. Колоцкий мон-рь — памятник Отечественной войны 1812 г. // Макариевские чт. 2000. Вып. 7. С. 548–563; Мельникова Л. В. РПЦ в Отечественной войне 1812 г. М., 2002. С. 158; Успенский Колоцкий жен. мон-рь // Моск. Ев. 2002. № 9/10. С. 39–42; Волкова Л. П. Девятый Всероссийский патриарх Иоаким (Савелов): (Мат-лы по истории можайского рода Савеловых) // Макариевские чт. 2003. Вып. 10. С. 579–592; Успенский Колоцкий жен. мон-рь: Ист. описание. Можайск, 2005, 2009; Фотиния (Тамулёнок), мон. Успенский Колоцкий жен. мон-рь // ЖМП. 2006. № 12. С. 42–53; Алексеева М. Про мон-рь Колоцкий... // Подмосковный летописец. 2007. № 3(13). С. 39–44; «В некоем месте найде икону Пречистыя Богородицы» // Рус. инок. М., 2007. Окт. С. 61–66; Пенэжко О., прот. Город Можайск. Храмы Можайского р-на. Владимир, 2007. С. 276–291; Ставицкая Н. К 15-летию возрождения Колоцкого мон-ря // Моск. Ев. 2008. № 3/4. С. 91–98; Успенский Колоцкий жен. мон-рь: Ист. описание / Сост.: мон. Марина (Тамулёнок). [Б. м.], 2013.

А. В. Маушафаров

**КОЛОЧСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ**, чудотворный образ. Обретен в 1413 г. на р. Колочи в Можайском княжестве крестьянином Лукой, в доме к-рого от иконы произошли первые исцеления и к-рый совершил путешествия с ней сначала в Можайск, а затем в Москву. О явлении К. и. сохранились краткие сведения в летописях XV–XVI вв.: в Софийской I, Новгородской IV, Летописи Авраамки, Супрасльском списке Белорусской летописи, Никаноровской и Вологодско-Пермской. Больше подробностей содержится в летописях кон. XV – нач. XVI в.: Московском своде 1479 г., Типографской, Симеоновской летописях, а также в независимых летописях, восходящих к северному летописанию 70-х гг. XV в. — Ермолинской, Сокращенном своде 1493 и 1495 гг., Устюжской. Также сведения о К. и. есть в Софийской II летописи (ПСРЛ. Т. 6. С. 140), восходящей к неофициальному своду 80-х гг. XV в. и составленной в нач. XVI в., видимо, в монастырской среде (Лурье Я. С. Летопись Софийская II // СККДР. Т. 2. Ч. 2. С. 60; подробнее о летописной истории К. и. см.: Журова. 2000. С. 49–159; Семенничева. 2003. С. 52)



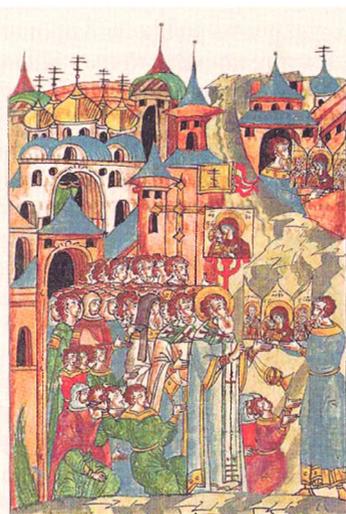


Обретение  
Колоцкой иконы Божией Матери.  
Миниатора  
из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в.  
(БАН. 31.7.30. Л. 807 об.)

Истории обретения К. и. посвящена «Повесть о Луке Колоцком» кон. XV — нач. XVI в. (Повесть о Луке Колоцком // Рус. повести XV—XVI вв. / Сост.: М. О. Скрипиль. Л., 1958. С. 116–118; Повесть о Луке Колоцком // ПЛДР: Кон. XV — 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 52–57). К формированию ее сюжета имел отношение патрональный для Можайских князей Кириллов Белозерский мон-рь (Журова. 1989. С. 116; Семенищева. 2003. С. 57). В одной из литературных редакций XVI в. «Повесть...» была включена в «Степенную книгу». Именно сведения «Степенной книги», Пролога были основными источниками информации о К. и., в т. ч. для ученых и краеведов XIX в. Н. В. Трофимовский, подбирая материал для описания К. и. как святыни Смоленской епархии, отмечал в качестве источника рукопись, «написанную полууставом в 1439 г. некоторым свящ. Иаковом Андреевым» (Трофимовский. 1864. С. 363; То же. 2013. С. 251).

Согласно «Повести...», К. и., побывав в разных городах и в столице, стала святыней основанного кн. Андреем Дмитриевичем Можайским Колоцкого Успенского мужского монастыря. Обилие упоминаний в летописях и создание лит. произведений, посвященных К. и., Е. В. Семенищева объясняет тем, что это была первая икона Пресв. Богородицы, явление к-рой произошло так близко к Москве.

К. и. почиталась в Москве. Возможно, список с явленной иконы был создан еще во время принесения ее в столицу в 1-й четв. XV в. Какой-то список К. и. мог оказаться в семье государя в нач. XVI в., когда потомок удельного Можайского князя был принят на службу к вел. кн. Иоанну III (Софийская I летопись по списку И. Н. Царского // ПСРЛ. Т. 39. С. 173; см. также: Волкова Л. П. Кн. Андрей Можайский и его потомки // Макариевские чт. Можайск, 2004. Вып. 11. С. 264–273). В Никонской летописи упоминается, что К. и. наряду с чтимыми святынями царской сокровищницы была взята царем Иоанном Грозным в Полоцкий (Литовский) поход в начале дек. 1562 г. Среди святынь объединенного Московского гос-ва наряду с такими, как *Донская икона Божией Матери*, были и памятники удельной старины, напр. крест прип. Евфросинии Полоцкой (сер. XII в., мастер Лазарь *Богша*; см.: *Евфросинии Полоцкой, преподобной, крест*). Перед вступлением царских войск в завоеванный Полоцк 18 февр. 1563 г. вокруг города «от острожного рва по погорелому посаду» был совершен крестный ход с этими святынями, в т. ч. и с К. и. После Полоц-



Принесение  
Колоцкой иконы Божией Матери  
в Москву. Миниатора  
из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30. Л. 811)

кого похода К. и. заняла прежнее место среди святынь царских храмов в Москве (неизвестно — дворцовых или соборных). В описи Образной палаты 1669 г. упоминается икона «Явление Пречистые Богороди-

цы Колоцкие... цка велика» в драгоценном окладе с венцами, исполненными в технике скани с эмалью (Успенский. 1902. С. 11). Не исключено, что это была икона с сюжетом явления К. и., образцом для к-рой могли послужить композиции Лицевого летописного свода. В иконном собрании московских государей К. и. была не единственным памятником Можайской святости. В описи упоминается икона с образом свт. Николая Чудотворца и кн. Андрея Можайского (Там же. С. 36). Сопоставление фигур князя, при к-ром была обретена К. и., и святителя, к-рому посвящен главный собор Можайска, указывает на неизвестные события, связанные с почитанием кн. Андрея Дмитриевича как царского «святого сродника». Князь умер в 1432 г. в Можайске, но по традиции был похоронен в московском Архангельском соборе (Ермолинская, Воскресенская летописи; ПСРЛ. Т. 23. С. 189; Т. 8. С. 96), где в 1564–1566 гг. была сделана монументальная роспись в т. ч. с его фигурой на зап. стене (к югу от входа в храм). Князь представлен в парадных одеждах, с нимбом, в 3/4-ном повороте, руки обращены в молении к круглому медальону с образом его святого покровителя, вмч. Андрея Стратилата. Этот надгробный портрет мог послужить образцом для подобной иконы (о портретах удельных князей см.: *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 167–169).

Не прерывалась память о К. и. и в Иосифовом Волоколамском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре, из к-рого происходит единственный список Симеоновской летописи кон. XV в. с известием о явлении К. и. В хозяйственных книгах обители под 23 дек. 1592 г. записано, что в Москве для монастыря «образ пречистые богородицы Колотцкие обложили серебром, окладу пошло и за дело дано 3 рубли 10 алтын 4 деньги» (Вотчинные хозяйственные книги XVI в.: Приходные и расходные книги Иосифо-Волоколамского монастыря 80–90-х гг. / Ред.: А. Г. Маньков. М.; Л., 1987. Ч. 2. Л. 81 об.).

Празднование К. и. было учреждено под 9 июля, видимо на церковном Соборе 1547 г. Об этом сохранилось известие только в одном варианте соборного послания — в рукописи



кон. XVI в. (ГПНТБ СО РАН. Ф. IV. 3. Л. 177). Праздник был включен в церковный календарь столичного Успенского собора, однако за пределами столицы, скорее всего, распространения не получил. Так, в Чиновнике Софии Новгородской сер. XVII в. сведений о праздновании этой иконе нет. Поскольку день воспоминания о принесении К. и. в Москву соседствует с другими праздниками в честь явленных или поновленных в столице икон Божией Матери (8 июля — в честь Казанской иконы Божией Матери, явленной в 1579; 11 июля — в честь Ржевской (Оковецкой) иконы Божией Матери, посвященный «отпуску» из Москвы после поновления в 1540), праздновать 9 июля в 1-й пол. XVII в. могли др. иконам. В церковном уставе Успенского собора 1634 г. 9 июля вместо К. и. праздновалось «явление чудотворной иконы Пречистые Богородицы Ржевские». Подобно празднику 29 июля, праздник К. и. 9 июля имеет одинаковый чин с обрядами празднования ржевским иконам вмц. Параскевы Пятницы и преподобной Параскевы 29 нояб.

В 1611 г. 1 сент. К. и. была поновлена, о чем сообщалось в 3 «столбцах», найденных на иконе при снятии с нее драгоценного оклада в 1839 г. В одном из «столбцов» икона названа «чудотворного образа Пресв. Богородицы Колочская с предвечным Младенцем Господом нашим Иисусом Христом»; возможно, поновлен был именно средник складня. Из тех же «столбцов» известно имя жертвователя, на чьи средства было сделано поновление: «Пречестныя и великия обители Колочевского монастыря труды и тщанием... Григорьева сына, а прозвище Богдана Вологжанина» (Трофимовский. 1864. С. 364–365; То же. 2013. С. 252).

Согласно делопроизводственным документам XVIII–XIX вв. К. и. представляла собой сложное произведение с большим количеством фигур. Видимо, древний складень был дополнен рамой с изображениями, или фигуры святых были написаны на его полях. К. и. имела богатый оклад, наиболее древними частями которого были золотые чеканные венцы с драгоценными камнями на образах Пресв. Богородицы и Младенца, а также на святых. Кроме того, икона была покрыта серебряной вызолоченной ризой с драгоценными и полудрагоценными камнями и при-

весами, поверх нее — золотой сеткой («кружевом») с камнями, к-рая была снята в 1841 г., вес ее составил 51 золотник (чуть более 2 кг). К. и. упоминается как складень, в центральной части находится образ Божией Матери с Младенцем, над ним — изображение Св. Троицы, образы святых прор. Иоанна, Симеона Богоприимца, в подножии — прп. Авраамия Смоленского, святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста и прп. Пафнутия Боровского; на створке слева — арх. Гавриила и свт. Николая Чудотворца, справа — арх. Михаила и прор. Илии. Появление дополнительных образов, в т. ч. святых, среди которых 3 К-польских святителя и рус. преподобные, прославленные на церковных Соборах 1547 и 1549 гг., отражает распространение почитания К. и., а также могло быть связано с личным обетом; не исключено, что святые были покровителями тех, кто участвовал в поновлении К. и. в 1611 г.

Мон-рь, где пребывала К. и., во 2-й пол. XVII в. посетил патриарх Иоаким (1674–1690), который по рождению происходил из Можайска, напр. он приезжал в Можайск в 1684 г. на освящение ц. во имя свт. Николая Чудотворца «на градских вратах»; в мон-ре был похоронен его дед, в миру носивший имя Иван Савёлов (Холмогоровы. 1901. С. 6, 8, 10; Волкова. 2003. С. 588). Вкладами патриарха Иоакима могли быть наиболее старые богослужебные книги: Требник 1680 г., Евангелие воскресное с толкованиями 1681 г., 4 Ирмология и 2 Октоиха 1683 г., Апостол 1684 г., Евангелие малого формата 1685 г. и Минея месячная 1687 г. (Трофимовский. 1864. С. 363; То же. 2013. С. 251). Вероятнее всего, что богатое убранство К. и. могло быть создано при патриархе Иоакиме в 3-й четв. XVII в. В 1727 г. еще совершались крестные ходы с К. и. в Можайск и Верею, судя по ходатайству, направленному в Крутицкую епархию от вкладчиков Колоцкого мон-ря бригадира Петра, стольника Афанасия, подполковника Тимофея Тимофеевича, детей Савёловых вместе с капитаном-лейтенантом гр. П. И. Музыным-Пушкиным, с просьбой разрешить, как и в прошлые годы, провести крестный ход в день Сошествия Св. Духа (Волкова. 2003. С. 588). После отнесения мон-ря к территории Гжатского у. и Смоленской епар-

хии чудотворную икону носили на неск. недель в мае или июне в Гжатск (ныне Гагарин Смоленской обл.; Трофимовский. 1864. С. 357; То же. 2013. С. 247).

Иконография К. и. имеет разные варианты. В летописях нач. XVI в. приведено пространное для средневеков. источников описание явленной иконы: «Св. Б(огороди)ца, держаши на руке младенец Господа нашего И(ису)са Х(ри)с(т)а, с едину же страну иконы тоя на затворце Никола чудотворец, а з другую Илия Пророк» (ПСРЛ. Т. 18. С. 161; в «Степенной книге» сначала упоминается «затворец» с образом прор. Илии, а затем — с образом свт. Николая Чудотворца). Упоминание «затворцев» с изображениями святых позволяет предполагать, что К. и. изначально была складнем (полиптихом), на к-ром в центре размещалось изображение Богоматери с Младенцем, видимо, поясное, на одной створке был свт. Николай Чудотворец, на другой — прор. Илия. О явленной К. и. в Колоцком мон-ре как об иконе со створками упоминает Е. Поселянин. Именно в виде складня К. и. изображена на нескольких миниатюрах, иллюстрирующих ее явление и историю с крестьянином Лукой, во 2-м Остермановском томе Лицевого летописного свода (70-е гг. XVI в., БАН. 31.7. 30. Л. 807 об.— 810, 814, 815 об.) Складень имеет килевидные очертания, изображение Пресв. Богородицы на центральной створке по изводу близко к Владимирской иконе Божией Матери в сокращенном, поясном варианте: Мать держит Младенца на правой руке, Он обнимает Ее, протягивая ручки и прикасая щекой к Ее склоненной голове. На створках по сторонам представлены поясные и прямолинейные образы свт. Николая Чудотворца в фелони с омофором и прор. Илии в коричневой милоти.

Среди сохранившихся повторений известны такие, к-рые воспроизводят схему К. и. в качестве складня: напр., на иконе мастерского письма (сер. XIX в., Музей иконы на Рогожском кладбище в Москве) свт. Николай Чудотворец и прор. Илия изображены в рост, стоят с 2 сторон от Богородицы с Младенцем (в центре). Пресв. Богородица изображена по пояс, Она склоняет голову к Младенцу, который сидит на Ее коленях, а Его ножки покрыты мафорием. Под драпировкой мафория в особой рам-





ке на белом фоне размещена подпись, в к-рой икона названа «копией с явленной и чудотворной иконы Пресв. Бдцы Колочская» и упоминается о ее явлении и чудотворениях в «уделе Можайска» некоему земледельцу во время правления кн. Андрея.

В 1818 г. имп. Александру I при посещении им восстанавливавшегося после Отечественной войны 1812 г. Колоцкого монастыря игум. Иосиф преподнес копию с К. и. (Трофимовский. 1864. С. 359; То же. 2013. С. 250). В поздней приписке к тексту описи московского Успенского собора 1-й пол. XIX в. икона Богоматери Тихвинской со святыми на полях названа иконой Колочской (Толстая. 2000; Она же. 2008. С. 547. Примеч. 4). Эта икона сохранилась в собрании ГММК. После раскрытия и реставрации в 1995–1997 гг., проведенных И. Н. Гордеевой, ее датируют 1-й третью XVI в. (Гордеева. 2003; Толстая. 2008; Искусство сохранять искусство. 2013. С. 111–113. Кат. 37.). Она отчасти близка к описаниям и поздним спискам К. и., поскольку имеет схожие детали: на нижнем поле — медальоны с полуфигурами святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, на верхнем поле — образ Св. Троицы. Среди святых в медальонах есть и свт. Николай Чудотворец, но он изображен на правом поле внизу, а не слева от образа Пресв. Богородицы (The Art of Holy Russia: Icons from Moscow, 1400–1660. L., 1998. Cat. 18 (автор описания — Н. Д. Маркина); Гордеева. 2001; Толстая. 2004. С. 81–82. Ил. 10; Она же. 2008. С. 528). По мнению Т. В. Толстой, подобная путаница в наименованиях неск. икон московского Успенского собора могла возникнуть из-за того, что некая К. и. сохранялась в Петропавловском приделе Успенского собора, как и Тихвинская икона Пресв. Богородицы со святыми на полях 1-й трети XVI в. Согласно описи 1853–1854 гг., слева от царских врат в иконостасе Петропавловского придела находилась икона Пресв. Богородицы с Младенцем, образом Св. Троицы над ней и святыми на полях, среди к-рых были св. Иоанн Предтеча, св. Симеон Богоприимец, свт. Николай Чудотворец, прп. Пафнутий Боровский, прп. Авраамий Смоленский и святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. На окладе внизу была вычеканена надпись, согласно которой

икона была «построена» 23 июня 1689 г. «по обещанию Вел. Государей Мастерские Палаты чиновников за избавление от бед милостию пресв. Богородицы и святыми молитвами» (Толстая. 2004. С. 81–82). Эта икона в описи не названа Колочской, но, видимо, ее как список с чудотворной К. и., заказанный мастерами придворной Оружейной палаты, упоминают Д. А. Ровинский (Ровинский. Народные картинки. Т. 4. Стб. 686) и Е. Поселянин (Поселянин Е. Богоматерь. С. 453). Ее судьба в XX в. неизвестна. Среди святых на этой иконе отсутствует образ прор. Илии, изображение которого было на чудотворной иконе, но есть святые Иоанн Предтеча и Симеон Богоприимец (возможно, патрональные святые «Мастерские палаты чиновников»). В Образной палате царского дворца, согласно ее описи 1669 г., среди икон, поднесенных царю настоятелями разных мон-рей, упоминается икона, схожая по выбору святых: «Образ Пречистые Богородицы да Илии пророка, Иоанна Предтечи, Семиона Богоприимца и иных святых» (Успенский. 1902. С. 37).

Образ К. и. включается в состав гравюр или икон с изображениями мн. почитаемых икон Пресв. Богородицы, напр., в числе 160 на гравюре нач. XIX в. работы мастера Долгова (Ровинский. Народные картинки. Т. 3. С. 484). Возможно, к подобным тиражным композициям восходят соответствующие клейма больших икон, таких как «Пресв. Богородица Неопалимая Купина с чудотворными иконами Богоматери» (1894, иконописец В. А. Кукин, частное собрание). На них отсутствуют образы святых, Богородица изображена по пояс, с Младенцем на левой руке, правая приподнята в жесте моления, Еммануил склоняет к Ней головку и благословляет. На иконе, по-видимому, написанной в Сызрани, в подобном клейме с надписью «Колчская Пресв. Бдца» Младенец поднимает лицо к Богоматери, правой поднятой ручкой благословляет Ее; образы святых отсутствуют (сер. XIX в., Музей иконы на Рогожском кладбище в Москве).

Вариант К. и. с погрудным изображением Богоматери, держащей на левой руке Младенца, с образом Св. Троицы в верхней части, с фигурами свт. Николая Чудотворца и прор. Илии известен по описанию иконы, почитаемой в Гжатске Смоленской

губ. Н. П. Кондаков отметил такие черты, как облачный сегмент вокруг Св. Троицы, погрудные изображения не только Богоматери, но и святых по сторонам от Нее. Исследователь определял К. и. как «юго-восточный вариант Одигитрии» и как корсунскую по происхождению, т. е. из числа древнейших русских икон (Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 223). Подобная же композиция К. и. была воспроизведена на хромолитографии Е. И. Фесенко, отпечатанной в 1894 г. в Одессе.



Колочская икона Божией Матери.  
1897 г. (ЦАК МДА)

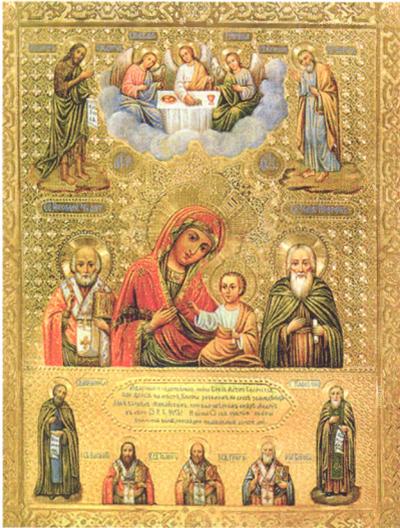
Ножки Младенца прикрыты обширной полой Его гиматия, Он благословляет поднятой правой ручкой, в левой — свиток. Над главами Божией Матери и Младенца короны (княжеского образца), за плечами — фигуры свт. Николая Чудотворца и прор. Илии. Стиль изображения близок к академической иконописи сер.— 2-й пол. XIX в., а формы корон, возможно, неизвестного барочного образца.

В поздних списках К. и., распространенных в Можайском у., выполненных на цельных досках, лишь композиция из нескольких частей напоминает о чудотворном образе-складне. На иконе, созданной «усердием жителей города Можайска» в день празднования К. и. (9 июля 1897, ЦАК МДА), можно выделить 3 ряда. Вверху в центре написана Св. Троица, к Ней с молением обращены помещенные в углах фигуры св. Иоанна Предтечи и св. Симеона Богоприимца (оба в рост); в центре — поясной образ Пресв. Богородицы, обращенной ликом к Младенцу, сидящему прямо на левой руке,





ножки Его опущены и ступни не видны; правой ручкой Он благословляет Мать, Ее правая рука поднята перед грудью, а голова склоняется к Его головке; слева и справа от Пресв. Богородицы с Младенцем поясные фигуры — свт. Николая Чудотворца и прор. Илии (с подписью: «Фесвитинин»); в нижней части, в центре, — медальоны с погрудными образами святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, в углах — образы преподобных Авраамия Смоленского и Пафнутия



Колоцкая икона Божией Матери  
в Успенском Колоцком мон-ре

Боровского (оба в рост). Под изображением Богородицы с Младенцем помещена сделанная тем же золотом, что и нимбы святых, надпись: «Колоча», упоминание о месте обретения иконы, о явлении «земледельцу Луке» на землях Можайского кн. Андрея; дата приведена от Сотворения мира в буквенном варианте. На позднее время написания указывает и манера живописи, стилизованная под иконопись XVI — 1-й пол. XVII в., темная, с нек-рыми пластическими эффектами в личном письме, характерными для академического искусства.

После Октябрьской революции 1917 г. судьба чудотворной иконы была предопределена отношениями мон-ря с новой властью. К. и. находилась на исконном своем месте до 1934 г., была перенесена в Рождественскую ц. с. Суконники (ныне дер. Суконниково), находившегося южнее с. Колоцкого, на правом берегу р. Колочь. После ее закрытия в 1937 г. и разрушения одна из жительниц увезла икону в Гжатск, где

она находилась некоторое время в частном доме, а позднее — в Вознесенском городском соборе. С 70-х гг. XX в. судьба древней К. и. неизвестна (Чернов, 1995. С. 111; Успенский Колоцкий жен. мон-рь, 2009. С. 11); как чудотворная почитается К. и. в Вознесенском соборе Гжатска (Семеновичева, 2003. С. 57).

В Можайске списки К. и. оставались в ц. во имя праведных Иоакима и Анны; икона из ц. прор. Илии была передана в возрожденный Успенский Колоцкий мон-рь. В 1998 г. имело место мироточение образа. Также в обители почитается переданный по завещанию из Москвы в 1998 г. еще один список К. и., который предыдущий владелец датировал кон. XIX в.; от этого списка зафиксированы случаи исцелений. Еще один список был принесен в мон-рь в 1998 г. из р-на Москвы Митино (некогда подмосковной деревни). Судя по композиции и расположению фигур святых, а также чрезвычайно упрощенной манере письма, примитивности рисунка и живописного исполнения он был создан не ранее кон. XIX — нач. XX в.

Ист.: ПСРЛ. Т. 6. С. 140; Т. 8. С. 86; Т. 13. С. 346–347, 359; Т. 15. С. 161; Т. 18. С. 161; Т. 20. Ч. 1. С. 230; Т. 21. Ч. 2. С. 446; Т. 23. С. 144; Т. 25. С. 241; Т. 28. С. 93, 259; Т. 37. С. 39, 82; Устав церковный ок. 1634 г. // РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 88.

Лит.: Трофимовский Н. В. Ист.-стат. описание Смоленской епархии. СПб., 1864. Смоленск, 2013; Холмогоровы В. И. и Г. И., сост. Ист. мат-лы о церквах и селах XVI–XVIII вв. М., 1901. Вып. 10: Можайская десятина (Московского у.); Успенский А. И. Церковно-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–92; Журова Л. И. Повесть о Луке Колоцком // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 246–248; она же. Сказание о Колоцкой иконе. Новосибир., 2000; Поселянин Е. Богоматерь. С. 451–453; Чернов С. З. Археол. исследование Колоцкого мон-ря и с. Колоцкое в Можайском р-не // Макариевские чт. Можайск, 1995. Вып. 3. Ч. 1. С. 103–126; Макарий (Веретенников), архим. Макариевские соборы 1547 и 1549 гг. и их значение // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 11: Рус. худож. культура XV–XVI вв. С. 8, 15; Толстая Т. В. Икона Богоматери Тихвинской или Колоцкой из Успенского собора Моск. Кремля: История, иконография и атрибуция // Рус. искусство позднего средневековья, XVI в.: Тез. докл. междунар. конф. СПб., 2000. С. 42–44; она же. К истории иконостаса Петропавловского придела Успенского собора // Филимоновские чт. М., 2004. Вып. 2. С. 67–91; она же. Икона «Богоматерь Тихвинская с Троицей и святыми» из Успенского собора Моск. Кремля // Образ Византии: Сб. ст. М., 2008. С. 527–552; Гордеева И. Н. Икона «Богоматерь Тихвинская со святыми на полях» нач. XVI в. из собр. ГММК // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: Иконография, история, почитание: Науч.

конф. (С.-Петербург — Тихвин, 24–27 окт. 2001 г.): Тез. докл. СПб., 2001. С. 50–53; она же. Реставрация и исслед. иконы «Богоматерь Тихвинская, со святыми на полях» нач. XVI в. из собр. ГММК // Грабаревские чт.: 5-я междунар. науч. конф.: Докл. и сообщ. (31 янв.–1 февр. 2002). М., 2003. С. 163–175; Волкова Л. П. Девятый Всероссийский Патриарх Иоаким (Савелов): (Мат-лы из истории Можайского боярского рода Савеловых) // Макариевские чт. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 579–592; Семеновичева Е. В. Основание Колоцкого Успенского мон-ря и прп. Кирилл Белозерский // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 52–59; «Угодно в очах Божиих дело сие»: Сокровища ЦАК МДА / Сост.: Л. П. Тарасенко. Серг. П., 2004; Успенский Колоцкий жен. мон-рь: Ист. описание. Можайск, 2009; Искусство сохранять искусство: Реставрация в музеях Моск. Кремля: Кат. выст. / Сост.: Т. В. Атамуратова, И. М. Соколова. М., 2013.

М. А. Маханько

**КОЛПАШЕВСКАЯ И СТРЕЖЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ** Томской митрополии РПЦ, учреждена решением Свящ. Синода от 12 марта 2013 г. в границах районов *Томской обл.*: Александровского, Бакчарского, Верхнекетского, Каргасокского, Колпашевского, Кривошеинского, Молчановского, Парабельского и Чаинского, включает городской округ Стрежевой; отделена от *Томской и Асиновской епархии*. Центр — г. Колпашево. Кафедральный собор — в честь Вознесения Господня в Колпашево (построен в 2014). Правящий архиерей — еп. *Силуан (Вьюров)*; хиротонисан 31 марта 2013). Епархия разделена на 3 благочиния: Северное (Александровский р-н и городской округ Стрежевой), Центральное (Верхнекетский, Каргасокский, Колпашевский, Парабельский районы) и Южное (Бакчарский, Кривошеинский, Молчановский, Чаинский районы). Насчитывает 40 приходов и 2 мон-ря (мужской и женский). В клире епархии состоят 37 священников и 7 диаконов. При ЕУ действуют отделы: по взаимодействию с армией и правоохранительными органами, информационный, образовательный, миссионерский, молодежный, благотворительный.

К. и С. е. охватывает территорию исторического Нарымского края с центром в древнейшем поселении Томской обл. — Нарыме (основан в 1596, в 1601–1925 город). К 1917 г. в этих границах действовали 2 благочиния Томской епархии, включавшие 20 приходских церквей. Практически с самого основания Нарым стал местом ссылки; среди ссыл-





ных – участники стрелецких бунтов (1682, 1695), Разинского (1670–1671) и Пугачёвского (1773–1775) восстаний, декабристы, участники польск. восстаний, народники, революционеры (в т. ч. И. В. Сталин, Я. М. Свердлов). В 1932–1944 гг. Нарымский окр. с центром в Колпашеве входил в Сибирское отделение ГУЛАГ, стал основным местом размещения спецпереселенцев в Зап. Сибири. Назинская трагедия (1933) и массовые расстрелы в урочище Колпашевский Яр близ Колпашева – наиболее трагические страницы истории нарымской ссылки. К 1989 г. на территории К. и С. е. действовала только Воскресенская ц. в с. Тогур Колпашевского р-на.

Главными святынями епархии являются иконы митр. сщмч. *Агафангела (Преображенского)* и прав. *Феодора Томского* с частицами их мощей в Вознесенском кафедральном соборе в Колпашеве, старинный список Абаканской иконы Божией Матери «Знамение» в Воскресенской ц. в с. Тогур, Свято-Крестовская икона Божией Матери в *Николая Чудотворца мон-ре* в с. Могочино (Могочин). Свято-Крестовская икона происходит из г. Будённовска (в 1799–1920 город Св. Креста), где во время трагических событий 14–19 июня 1995 г. было видение Божией Матери. С территорией К. и С. е. связана жизнь таких подвижников, как свт.

*Макарий (Невский)*, сщмч. Агафангел (Преображенский), священноисп. *Виктор (Островидов)*, к-рые либо служили, либо отбывали ссылку в Нарымском крае. В 2011 г. Томский и Асиновский архиеп. *Ростислав (Девятков)* подарил Вознесенскому собору в Колпашеве икону с частицей гроба свт. Макария (Невского). В епархии чтят память репрессированных, пострадавших в 30–40-х гг. XX в. в Нарымском крае.

**Действующие монастыри:** Могочинский Никольский (женский, в с. Могочине Молчановского р-на, основан в 1989), Большеволоцкий в честь Преображения Господня (мужской, близ дер. Б. Волок Молчановского р-на, учрежден в 1999). Лит.: *Устинов Л.* Крестный путь: История церквей и церковноприходских школ Нарымского края. Священнослужители и религиозность населения 1597–1953 гг. Томск. 2002; *Киселева И. В.* Обитель на Оби // *Она же.* Незримые дали России: Стихи и проза. Томск, 2004. С. 112–115; *Воронова Н. В.* Спасительный ковчег. СПб., 2012.

**КОЛПЕНСКИЙ**, рус. композитор, автор многохорных (12-голосных) сочинений в стиле *партесного пения*. Биографические данные о К. не найдены. Судя по обнаруженным рукописям, его творчество предположительно относится к 40–70-м гг. XVIII в. В 40-х гг. был создан 12-голосный комплект партий (ГИМ. Син. певч. № 355), принадлежавший Нов-

городскому архиерейскому хору и включающий 250 произведений, в т. ч. сочинения В. *Титова*, И. Игнатьева, архим. *Герасима (Завадовского)*, Н. *Калачникова*, В. К. *Тредиаковского* и др. авторов кон. XVII – 2-й пол. XVIII в. В этом сборнике помещены 4 концерта К.: «Доколе, Господи» (№ 90), «Возведох очи мои», «От скорби призвах Господа» (№ 136), «Вскую прискорбна еси душе моя» (№ 138). Фамилия композитора указана рядом с названиями концертов в реестре в партии 1-го баса (№ 355-к. Л. 3–3 об.). Ко времени правления имп. Елизаветы Петровны относятся также певческий сборник ГЦММК. Ф. 283. № 614 (партия 1-го тенора), содержащий Службу Божию («Слава... Единородный Сыне», «Иже херувимы», «Достойно есть») на 12 голосов с пометкой «Творение Колпенского» в оглавлении и перед нотным текстом, список этой Службы с такой же пометкой из рукописи ГЦММК. Ф. 283. № 993/1–3 (партии 3-го дисканта, 1-го и 2-го альтов), а также херувимская «Колпенская», не входящая в состав Служб, в рукописи ГЦММК. Ф. 283. № 992/1–2 (партии 1-го тенора и 2-го баса) и ее список без указания имени автора в сборнике ГИМ. Син. певч. № 1316 (в комплекте 11 партий; отсутствует партия 1-го баса; песнопение не имеет номера и названия, в партии 1-го дисканта помещено на л. 17–17 об.). В более поздний по происхождению 12-голосный комплект (ГИМ. Син. певч. № 90, 1774 г.) вошел вариант названной выше Службы, отличающийся только 1-м песнопением («Слава... Единородный Сыне»); он имеет пометку «Колпен» в реестрах 2-го тенора и 1-го баса (Л. II). В рукопись ГИМ. Син. певч. № 90 включены также 13 задостойников двенадцатым праздникам и Пасхе с пометкой «положение Колпенского» (№ 11–23).

Концертный стиль партесного многоголосия в сочинениях К. определяется эффектными противопоставлениями tutti всего хора камерным трио отдельных партий в кантовой фактуре (параллельное движение 2 верхних голосов с поддерживающим басом), чередованием четных и нечетных метров, гармонических и полифонических разделов. В тематике Служб преобладают обороты орнаментально-мелизматического характера, поручаемые обычно тенорам и дискантам, а также маршевые





и гимнические интонации, придающие торжественность звучанию. Службы, застойники, херувимская и концерт «Возведох очи мои» написаны в мажоре, другие 3 концерта – в миноре. К. принадлежит к тому же периоду в развитии партесного стиля, что и Калачников, но с т. зр. тематической организации, разработки фактуры, мастерства композиции уступает своему современнику.

Лит.: *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до кон. XVIII в. М., 1928. Вып. 1. С. 329.

*Н. Ю. Плотникова*

**КОЛПИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Петроградской (Ленинградской) епархии (см. *С.-Петербургская и Ладужская епархия*), существовало в 1924–1928 гг., названо по г. Колпино (ныне муниципальное образование в составе Колпинского р-на С.-Петербурга). К. в. было учреждено резолюцией патриарха св. *Тихона* от 4 янв. 1924 г. по рапорту временно управляющего Петроградской епархией Лужского еп. *Мануила (Лемешевского)* «в целях скорейшей ликвидации обновленческого движения в округе г. Колпина и его окрестностей и нанесения морального поражения обновленцам в лице одного из видных представителей сего течения – настоятеля колпинского собора протоиерея А. И. Боярского» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 295). Единственным кандидатом в епископы Колпинские указывался 29-летний архим. *Серафим (Протопопов)*. Его хиротония состоялась 22 янв. 1924 г. в одном из храмов Петрограда, расположенных за Невской заставой (очевидно, в храме с. Смоленского, где архим. Серафим был настоятелем).

Меньше чем через 2 месяца еп. Серафим был арестован и, согласно дневнику митр. *Григория (Чукова)*, «по тупости, трусости или злобе на показаниях наговорил массу и осложнил дело, запугал многих» (*Чуков*. 1994. С. 550). Епископ был осужден на 2 года лагерей. Вернулся в Ленинград в кон. 1926 г. 26 авг. 1927 г. временно управляющий Ленинградской епархией Петергофский еп. *Николай (Ярушевич)* включил Колпинского еп. Серафима в состав поданного им на регистрацию епархиального управления, но до нояб. в ОГПУ «всячески задерживали регистрацию этого управления...

в целях выявления противников (митр. *Сергия (Страгородского)*.— *А. К.*)» («Сов. секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову»: Донесения из Ленинграда в Москву, 1927–1928 гг. // БСб. 2002. № 10. С. 366–367). Еп. Серафим вошел в «противосергиевскую группу», был близок к «непоминающему» Шлиссельбургскому еп. *Григорию (Лебедеву)*, но большой активности не проявлял. Оставался викарием Ленинградской епархии до прибытия в город нового митрополита – сщмч. *Серафима (Чичагова)*, к-рому сослужил за его 1-й литургией 12 марта 1928 г. в Спасо-Преображенском соборе. 10 мая 1928 г. назначен епископом Аксайским, викарием Донской епархии (в том же году получил 3 новых назначения). К. в. более не замещалось (в Колпине у Московской Патриархии имелась единственная деревянная церковь – кладбищенская).

Обновленческая Колпинская кафедра существовала несколько дольше. С 1926 г. «архиепископом Колпинским» был Александр (Лебедев), 18 февр. следующего года он был утвержден 4-м викарием Ленинградской обновленческой епархии, 21 февр. 1928 г. перемещен на Череповецкую кафедру. В тот же день на обновленческое Колпинское викариатство был назначен «архиепископ Петергофский» Макарий (Торопов). После его ухода на покой в сент. 1933 г. викариатство прекратило существование. При Макарии многолетний (с дек. 1915) настоятель колпинского Троицкого собора протопр. А. И. Боярский в нояб. 1931 г. был переведен в Кинешму, новым настоятелем собора стал прот. Сергей Брудинский (арестован 28 февр. 1937).

Лит.: *Чуков Н.*, прот. Один год моей жизни. Страницы из дневника // Минувшее: Ист. альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 536, 548, 550; *Соловьёв И. В.*, сост. «Обновленческий» раскол: Мат-лы для церк.-ист. и канонич. характеристики. М., 2002. С. 274–275.

*А. К. Галкин*

**КОЛУМБ** [Коломбо, Колон; лат. Columbus; итал. Colombo; испан. Colón] Христофор (Кристофоро, Кристобаль) (между 25.08. и кон. окт. 1451, Генуя – 20.05.1506, Вальядолид), мореплыватель, в 1492 г. открывший Америку. Отец К., Доменико Коломбо, занимался суконным ремеслом и торговлей. В юности К. получил опыт каботажных плаваний вдоль побережья Лигурии. Не-



*Х. Колумб.*  
1519 г.

*Худож. Себастьяно дель Пьомбо*  
(Музей Метрополитен, Нью-Йорк)

известно, где он учился; свои познания в области геометрии, астрономии и географии он, видимо, получил самостоятельно. В 1470–1472 гг., вероятно, был корсаром на службе правителей Анжуйского дома. Ок. 1472–1473 гг. занимался торговлей на Средиземном м., посетил о-в Хиос. В 1476–1477 г. находился в Лиссабоне. В 1478–1479 гг. был агентом генуэзского дома Чентурионе, закупая сахар на Мадейре. Женился на Фелипе Мониш Перештрелу, португалке с итал. корнями, дочери Б. Перештрелу, капитана-донатария о-ва Порту-Санту из архипелага Мадейра. Родственники жены принадлежали к окружению португ. инфанта Генриха (Энрике) Мореплывателя, благодаря чему К. получил доступ к сведениям о португ. географических открытиях; на португ. судах он ходил по Атлантике от Англии до Гвинеи, неск. лет жил на о-ве Порту-Санту.

К кон. 1483 г. у К. оформился замысел достичь стран Востока зап. морским путем. План представлялся экономически выгодным, поскольку функционирование традиц. торговых путей, соединявших Европу со странами Востока, было затружено в результате экспансии Османской империи. Исходя из достаточно распространенной в то время идеи шарообразности Земли, К. хотел доказать, что к западу от Европы находятся неизвестные европейцам населенные земли, к-рые в свою очередь связаны с уже известными европейцам странами Востока. Наряду с библейскими пророчествами и книж-





ными источниками («Образ мира» французского богослова Пьера д'Айи, «Книга Марко Поло» и др.) на К. оказали влияние письма флорентийского ученого П. даль Поццо Тосканелли, к-рый считал, что самый короткий путь из Европы в Индию и Китай ведет не на восток, а на запад через Атлантику (оригиналы писем не сохр., их подлинность остается сомнительной). В своих расчетах К. произвольно комбинировал сведения из разных авторов (Марина Тирского, аль-Фергани) с домыслами и в результате сильно преуменьшил размеры земного шара и, напротив, увеличил протяженность Евразии с запада на восток, так что морское пространство между западом Европы и ближайшими к ней землями на Востоке относилось у него к суше Евразии примерно как 1 к 6. Морской путь из Европы в Японию получился у К. почти в 4 раза короче, чем в действительности. К. планировал пересечь Атлантику на параллели Канарских о-вов, где ветры и течения наиболее благоприятствуют плаванию в зап. направлении. Будучи глубоко религиозен, в работе над проектом путешествия К. опирался на библейские пророчества и был уверен, что через океан его поведет Св. Троица (*Pérez de Tudela y Vieso*. 2010. P. 224).

В кон. 1483 или в нач. 1484 г. К. предложил свой проект португ. кор. Жуану II, запросив для себя в случае успеха значительные привилегии. Расчеты К. вызвали возражения экспертов, и проект был отвергнут. В это время умерла его жена, и К. с малолетним сыном Диего в 1485 г. уехал в Кастилию (возможно, спасаясь от кредиторов). Там он нашел поддержку Антонио де Марчены, настоятеля францисканской обители Ла-Рабида (на территории совр. г. Палос-де-ла-Фронтера, близ Уэльвы, Андалусия), к-рый дал ему рекомендательные письма к своим знакомым при королевском дворе. 20 янв. 1486 г. К. получил аудиенцию у кор. *Изабеллы I* и кор. *Фердинанда V (II)* в Алькала-де-Энарес. С этого времени формально он находился под покровительством короны, ему выплачивалось небольшое денежное содержание. Была создана авторитетная комиссия для рассмотрения его проекта, к-рая после неск. заседаний отвергла проект К. (лето 1487). К этому времени он заручился поддержкой влиятельных лиц; среди

них преобладали служители католической Церкви и люди, причастные к гос. финансам: кардинал и примас Испании Педро Гонсалес де Мендоса, исповедник королевы Эрнандо де Талавера, воспитатель наследного принца и буд. великий инквизитор Диего де Деса, Луис де ла Серда и де ла Вега, герц. Мединасели, финансист Луис де Сантанхель и др. В это же время у К. от связи с незначительной девушкой Беатрис Энрикес де Арана род. сын Фернандо (Эрнандо), впосл. знаменитый космограф и историк, автор биографии К.

Не будучи уверен в благоприятном решении своего дела в Испании, в февр. 1488 г. К. через брата Бартоломео (Бартоломе) предложил проект англ. кор. Генриху VII, но получил отказ; в 1489 г. переговоры велись при франц. дворе. В кон. 1488 г. К. побывал в Португалии и познакомился там с результатами плавания Бартоломеу Диаша, достигшего мыса Доброй Надежды на юге Африки. Фердинанд и Изабелла воздерживались от окончательного ответа, сомневаясь в осуществимости проекта и опасаясь спровоцировать конфликт с Португалией в условиях тяжелой войны с Гранадским эмиратом (1482–1492). Однако осенью 1491 г. К. нашел поддержку у Хуана Переса, настоятеля монастыря Ла-Рабида и исповедника кор. Изабеллы I. Считается, что именно Перес убедил королеву принять план К. 17 апр. 1492 г. был подписан договор (т. н. Капитуляция в Санта-Фе), по к-рому К. были пожалованы титулы и звания адмирала моря-океана, вице-короля и правителя всех земель, к-рые будут им открыты,  $\frac{1}{10}$  часть доходов, полученных с новых земель, и  $\frac{1}{8}$  часть прибылей от торговли, если К. такую же часть будет вносить в ее финансирование. 30 апр. К. были дарованы наследственное дворянство и право передачи по наследству званий вице-короля и правителя. В тот же день испан. монархи подписали верительную грамоту, адресованную великому хану.

Корабли экспедиции снаряжались в г. Палос (ныне Палос-де-ла-Фронтера). Ок. половины стоимости плавания оплатили из королевской казны, часть — городские власти Палоса, более  $\frac{1}{4}$  — сам К., к-рому ссудили деньги заинтересованные в проекте банкиры Сантанхель и Пинело (Пинелли). 3 авг. 1492 г. из Палоса под ко-

мандованием К. вышли 3 корабля — «Санта-Мария», «Нинья» и «Пинта» с общим экипажем ок. 90 чел. Два из них были каравеллами, но флагманская «Санта-Мария» вопреки распространенному мнению была не каравеллой, а кораблем типа «нао». Благодаря подробному журналу, к-рый вел К. и к-рый сохранился в пересказе Б. де *Лас Касаса*, ход плавания хорошо известен. Задержавшись на Канарских о-вах для устранения неисправностей, флотилия в нач. сент. отплыла на запад в открытый океан. 12 окт. 1492 г. была открыта 1-я новая земля за океаном — один из Багамских о-вов, названный Сан-Сальвадором (индейское название — Гуанахани), затем были открыты еще неск. островов юж. части архипелага, а в кон. окт. — дек. — о-в Куба и о-в Гаити (К. назвал его Эспаньола). Будучи уверен, что открытые им земли находятся сравнительно недалеко от Индии, К. именовал их обитателей индейцами (*indios*). 21 нояб. капитан «Пинты» М. А. Пинсон со своим кораблем самовольно отделился от остальных, вероятно, надеясь сделать самостоятельные открытия и затмить славу К. В ночь на 25 дек. у берегов Эспаньолы затонула «Санта-Мария», и К., оставшись с 1 кораблем, принял решение о возвращении в Испанию. Большую часть экипажа ему пришлось оставить в спешно возведенной на Эспаньоле крепости Ла-Навидад. «Нинья», встретившись на обратном пути с «Пинтой», в марте 1493 г. вернулась в Испанию. К. был с почетом принят испан. монархами в Барселоне; ему подтвердили все привилегии. Чтобы закрепить за Испанией открытые земли (К. считал, что они находятся рядом с Японией и Китаем), был заключен Тордесильянский договор (1494) с Португалией, пересмотревший условия ранее действовавшего Алкасовашского договора (1479) и установивший в Атлантике новую разграничительную линию.

Вторая экспедиция К. (1493–1496) насчитывала 17 судов и более 1,5 тыс. чел. и предполагала уже не только поиски новых земель, но и начало колонизации. Плавание из Испании на Эспаньола продолжалось с 25 сент. по 27 нояб. 1493 г., в ходе него К. открыл о-в Пуэрто-Рико и М. Антильские о-ва. Весной—осенью 1494 г. К. совершил плавание с Эспаньолы на запад, открыв Ямайку и обследовав





южный берег Кубы. Затем К. жил на Эспаньоле, занимаясь делами управления. На о-ве начались волнения как индейцев, так и колонистов, недовольных трудностями жизни. Поскольку золота на Эспаньоле было немного, К. предложил компенсировать расходы на снаряжение экспедиции, продавая в рабство индейцев. Сначала согласившись с этим, Фердинанд и Изабелла вскоре изменили решение и запретили обращать в рабство индейцев Эспаньола (хотя допускали это для каннибалов М. Антильских о-вов), К. и позже допускал возможность продажи индейцев в рабство. Отношения между К. и испан. «католическими королями» портились по мере того, как расходы на колонизацию возрастали, а сам К., претендуя на власть, был неспособен справиться с колонистами. Одной из причин конфликта являлось разное понимание характера колонизации новых земель: К., опираясь на среднеморской опыт Генуи, считал ее основной торговые фактории, в то время как «католические короли» приняли модель земледельческой колонизации.

В ходе 3-й экспедиции, начавшейся в кон. мая 1498 г., были открыты о-в Тринидад, залив Пария (вода в нем была почти пресной) и земля к югу от него. К. сделал вывод, что в залив с юга впадает огромная река и, следов., это не остров, а континент (он предположил, что это — отдаленная часть Азии). Так были открыты устье р. Ориноко и часть побережья Юж. Америки. Описывая плавание в письме «католическим королям», К. уподобил форму земли не шару, а груше: вост. полушарие округлое, западное немного более вытянутое, близ его самой возвышенной части, расположенной рядом с заливом Пария, находится земной рай, к-рого он не достиг лишь потому, что без соизволения Божия смертным туда попасть не дано. Свое мнение К. подтвердил ссылками на труды Страбона, Исидора Севильского, Беда Достопочтенного и др. авторитетных авторов (см.: Путешествия Христофора Колумба. 1961. С. 391–396).

Колонисты на Эспаньоле, недовольные правлением К. и его брата Бартоломео, обращались к монархам с жалобами, подчеркивая бесполезность новооткрытых земель и плохое управление ими; К. получил презрительное прозвище «ад-

мирала москитов» (*almirante de los mosquitos*). Поскольку он был не в силах навести порядок на Эспаньоле, монархи приняли решение отстранить его от власти. Прибывший туда представитель испан. короны Франсиско де Бобадилья арестовал К. и его братьев Бартоломео и Джакомо (Диего) и в кандалах отправил их в Испанию; их прибытие в Кадис 25 нояб. 1500 г. считается концом 3-й экспедиции. Хотя в Испании кандалы с К. сразу сняли, а монархи принесли ему извинения, обвинив Бобадилью в превышении полномочий, прежней власти ему не вернули. Пытаясь оправдаться и защитить свои права, К. составил «Книгу пророчеств» (*Libro de las profecías*) — свод извлечений из Библии, творений отцов Церкви и средневек. теологов, обосновав видение своих открытий как пролога обращения стран Востока в христианство, важнейшего события в деле спасения человечества и 1-го шага к освобождению Иерусалима от власти мусульман. В это время религиозность и уверенность К. в том, что он избран орудием Божия Промысла, укрепились. Он постоянно носил монашеское одеяние францисканцев. У К. вера в Божественный Промысел, чудесные предзнаменования и мессианизм соединялись с рационализмом человека эпохи Ренессанса, который умел производить строгие расчеты океанских маршрутов, интересовался законами природы, обладал талантом натуралиста, был прагматиком и честолюбцем и страстно хотел найти золото. Мистические настроения К. особенно усилились после 3-го плавания, повлекшего за собой арест, кандалы и утрату власти. Весной 1502 г. К., давно уже болевший (в частности, полиартритом) и опасавшийся, что не вернется из плавания, распорядился скопировать и нотариально заверить все полученные им королевские привилегии и пожалования. Он объединил их в «Книгу привилегий» (*Libro de los privilegios*) и передал ее близким друзьям, чтобы его потомки смогли защитить права на наследство.

В ходе 4-й экспедиции планировалось пройти от Кубы дальше на запад и достичь Востока. Считалась возможной встреча с португальцами в Юж. Азии; во избежание дипломатических осложнений К. получил рекомендательное письмо к португ. представителю в Индии. К. от-

плыл 11 мая 1502 г., в конце июля достиг территории совр. Гондураса, а затем последовал на восток и юг вдоль побережья Центр. Америки до берегов совр. Панама. Уверенный, что находится близ Малакки и что до Индии остались считанные недели пути, К. так и не нашел пролива, к-рый бы вел на запад (его не существует), и 16 апр. 1503 г. был вынужден повернуть корабли назад. На обратном пути из-за необходимости ремонта кораблей ему пришлось провезти на Ямайке год, и в Испанию он вернулся 7 нояб. 1504 г.

Последние полтора года жизни К. провел в хлопотах о восстановлении своих прав и привилегий, ранее частично у него отобранных. Умер в опале, хотя и не в бедности. Видимо, до конца своих дней был уверен, что открыл морской путь в страны Востока. Похоронен во францисканском монастыре в Вальядолиде, в 1509 г. его останки перенесли в картузианский мон-рь Санта-Мария-де-лас-Куэвас близ Севильи, а в нач. 40-х гг. XVI в. — в собор Санто-Доминго (Гаити). В 1795 г., после утраты испанцами Гаити, останки К. перевезли в Гавану, а когда Испания в 1898 г. потеряла Кубу, — в кафедральный собор Севильи, где они покоятся и в наст. время. По одной из версий, в 1795 г. кости К. были перепутаны с останками одного из его родственников, также покоившимися в семейной усыпальнице, и потому остались на Эспаньоле.

Соч.: *Raccolta di documenti e studi colombiani pubblicati dalla Reale Commissione Colombiana*. R., 1892–1894. 6 vol.; Путешествия Христофора Колумба: Дневники. Письма. Док-ты. М., 1961; *Libro de las profecías* / Ed. F. Alvarez Seisdedos. Madrid, 1984. 2 vol.; *Libro copiator de Cristóbal Colón* / Ed. A. Rumeu de Armas. Madrid, 1989. 2 vol.; *Textos y documentos completos: Relaciones de viajes, cartas y memorias* / Ed. C. Varela. Madrid, 1989.

Библиогр.: *Bibliografía Colombiana: 1492–1990: Books, Articles and other Publications on the Life and Times of Christopher Columbus* / Ed. J. P. Sánchez e. a. Albuquerque, 1990; *Columbiana: Estudios sobre Cristóbal Colón, 1984–2006* / Ed. J. Gil. Santo Domingo, 2007. Ист.: *Libro de los privilegios del almirante don Cristóbal Colón: (1498)* / Ed. C. Pérez-Bustamante. Madrid, 1951; *Pleitos colombinos* / Ed. A. Muro Orejón e. a. Sevilla, 1964–1989. 5 vol.; *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas* / Ed. J. Gil, C. Varela. Madrid, 1984; *Historie del S. D. Fernando Colombo: Nelle quali s'ha particolare et vera relatione della vita et de' fatti...* Christoforo Colombo... / Ed. G. Bellini. R., 1992; *Colección documental del Descubrimiento (1470–1506)* / Ed. J. Pérez de Tudela. Madrid, 1994. 3 t.; *Christopher Columbus and His Family: The Genoese and Ligurian Documents* / Ed. J. Dotson, A. Agosto.



Turnhout, 1998; Documentos colombinos en el Archivo General de Simancas / Ed. C. Varela, J. Gil. Madrid, 2006.

Лит.: *Vignaud H.* Histoire critique de la grande entreprise de Cristophe Colomb. P., 1911. 2 vol.; *Lollis C., de.* Cristóforo Colombo nella leggenda e nella storia. Mil.; R., [1931]; *Morison S. E.* Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus. Boston, 1942. 2 vol.; он же (*Морисон С. Э.*) Христофор Колумб, мореплаватель. М., 1958; *Мазидович И. П.* Христофор Колумб. М., 1956; *Rumeu de Armas A.* La Rábida y el descubrimiento de América: Colón, Marchena y Fray Juan Pérez. Madrid, 1968; *idem.* Nueva luz sobre las Capitulaciones de Santa Fe de 1492 concertadas entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón: Estudio institucional y diplomático. Madrid, 1985; *Свет Я. М.* Колумб. М., 1973; *Taviani P. E.* Cristoforo Colombo: La genesi della grande scoperta. Novara, 1982; *Milhou A.* Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español. Valladolid, 1983; *Ланге П. В.* Великий скиталец: Жизнь Христофора Колумба. М., 1984; *Gould A.* Nueva lista documentada de los tripulantes de Colón en 1492. Madrid, 1984; *Espinel Marcos J. L., Hernández Martín R.* Colón en Salamanca: Los dominicos. Salamanca, 1988; *Varela C.* Colón y los florentinos. Madrid, 1988; *eadem.* La caída de Cristóbal Colón: El juicio de Bobadilla. Madrid, 2006; *Manzano Manzano J.* Cristóbal Colón: Siete años decisivos de su vida: 1485–1492. Madrid, 1989<sup>2</sup>; *Summa colombina:* Diccionario enciclopédico de Colón / Ed. J. L. Barcely Fernández de la Mora, J. L. Barcely Mezquita. Sevilla, 1990; *Pistarino G.* Cristoforo Colombo: L'enigma del criptogramma. Genova, 1990; *Fernández-Armesto F.* Columbus. Oxf., N. Y., 1991; *Almagiá R.* Cristoforo Colombo visto da un geografo. Firenze, 1992; *The Christopher Columbus Encyclopedia* / Ed. S. A. Bedini. L., 1992. 2 vol.; *Cristoforo Colombo e l'apertura degli spazi: Mostra storico-cartografica* / Ed. G. Cavallo. R., 1992. 2 vol.; *Flint V. I. J.* The Imaginative Landscape of Christopher Columbus. Princeton, 1992; *Phillips W. D., Phillips C. R.* The Worlds of Christopher Columbus. Camb., 1992; *Zamora M.* Reading Columbus. Berkeley etc., 1993; *Guerreiro M. V.* Colombo e Portugal. Lisboa, 1994; *Heers J.* Cristóbal Colón. México, 1994; *Ramos D.* Colón en Simancas. Madrid, 1995; *Sánchez González A.* Medinaceli y Colón: La otra alternativa del Descubrimiento. Madrid, 1995; *Varela Marcos J., León Guerrero M.* El itinerario de Cristóbal Colón: (1451–1506). Valladolid, 2003; *Brinkbauer K., Höges C.* Die letzte Reise: Der Fall Christoph Columbus. Münch., 2004; *Actas del Congreso Intern. «V Centenario de la muerte del Almirante»:* Valladolid, 15 a 19 de mayo de 2006 / Ed. J. Varela Marcos, M. León Guerrero. Valladolid, 2006. 2 vol.; *Arranz Márquez L.* Cristóbal Colón: Misterio y grandeza. Madrid, 2006; *Cristóbal Colón* / Dir. C. Martínez Shaw, C. Parcerro Torre. [Salamanca], 2006; *Crouzet D.* Christophe Colomb: Héraut de l'Apocalypse. P., 2006; *Colón en el mundo que le tocó vivir* / Ed. G. Céspedes del Castillo. Madrid, 2007; *Martínez Costa de Abaria M. V.* Cristóbal Colón y España. Madrid, 2008; *Pérez de Tudela y Bueso J.* Colón, Cristóbal // *Diccionario Biográfico español.* Madrid, 2010. T. 14. P. 222–231; *Descubridores de América: Colón, los marinos y los puertos* / Ed. D. González Cruz. Madrid, 2012.

В. А. Ведюшкин

**КОЛУМБА** [Колум Килле; лат. *Columba*; древнеирл. *Colum Cille*; ирл. *Colm Cille*] (521–597), св. (пам. зап. 9 июня), основатель монар-ря Иона и других монашеских обите-



Св. Колумба.  
Миниатюра из рукописи.  
Сеп. XVI в.  
(Bodl. Rawl. B. 514. Fol. IIIv)

лей в Ирландии и Шотландии; почитается как один из св. покровителей Ирландии (вместе со святыми *Патрикем* (Патриком) и *Бригитой*) и просветитель Шотландии.

**Источники.** Древнейшие источники, в которых сообщается о К., — поэмы на древнеирл. языке и лат. Жития. Самое подробное повествование о святом содержится в Житии К., составленном на рубеже VII и VIII вв. св. Адомнаном, 9-м аббатом монар-ря Иона (679–704). Более ранние лат. агиографические сочинения о К. не сохранились, однако сведения, приведенные Адомнаном, можно сопоставить с данными древнеирл. поэм. Многочисленные предания о К. изложены в более поздних источниках, но их достоверность вызывает сомнения.

Согласно средневековому преданию, вскоре после кончины К. в его честь был составлен панегирик, известный как «Чудо Колума Килле» (*Amrae Coluimb Chille*; вероятно, более точный перевод названия — «Чудесный (дивный, выдающийся) Колум Килле») (изд.: *The Bodleian Amra Choluimb Chille.* 1899; *Iona.* 1995. P. 96–128). Поэма написана нерифмованным аллитеративным стихом в архаичной форме «роск», без деления на строфы. В начальных

строках, объединенных в 2 четверостишия, присутствует рифма, но длина строк варьируется. Использование образных выражений, редких слов, необычных грамматических форм и синтаксического хиазма затрудняет понимание текста. Язык и стиль поэмы представляли трудности для средневековых комментаторов: их объяснения основаны гл. обр. на догадках и мало помогают в изучении памятника (*Hull.* 1960/1961; *Murphy G.* *Early Irish Metrics.* Dublin, 1973<sup>r</sup>. P. 2–3).

«Чудо Колума Килле» обычно рассматривается как один из самых ранних памятников ирл. лит-ры (напр.: *Binchy D. A.* *The Background to Early Irish Literature* // *Studia Hibernica.* 1961. N 1. P. 17–18). Считается, что поэма была составлена не позднее нач. VII в. (*Herbert.* 1988. P. 9–12; *Richter.* 1999. P. 54–56; *Charles-Edwards.* 2000. P. 285–288), хотя раньше исследователи датировали ее 1-й пол. IX в. (*Strachan.* 1896). Выказывалось мнение, что «Чудо Колума Килле» было составлено в неск. этапов; существующий текст, основанный на более раннем лит. произведении, относится к VIII (*Kenney.* *Sources.* P. 426–427) или IX в. (согласно Я. Бисаньи; см.: *Lacey V.* *Senel Conaill and the Donegal Kingdoms,* A. D. 500–800. Dublin, 2006. P. 151). Исследователи определяли «Чудо Колума Килле» как синтез традиц. хвалебной песни в честь аристократа и похвалы христ. подвижнику. Согласно Д. Бинчи, поэма ознаменовала «примирение» книжной христ. учености и ирл. традиции; М. Герберт назвала ее «примером интеграции христианства в жизнь ирландского общества на исходе VI в.». В средние века поэму приписывали «верховному филиду» Даллану Форгаллу, но исследователи, указывая на большое число лат. заимствований, полагают, что поэма скорее всего была составлена клириком (Иона. 1995. P. 99). Точных сведений о Даллане Форгалле нет; возможно, это вымышленное лицо (его имя означает «маленький слепец высшего свидетельства») (*Clancy T. O.* *Dallán Forgail* // *Celtic Culture: A Historical Encyclopedia* / Ed. J. T. Koch. Santa Barbara, 2006. Vol. 2. P. 557).

Поэма начинается и завершается молитвенными обращениями автора к Богу о спасении и к святому о заступничестве в смертный час. Поэт описывает К. как истинного



служителя Бога, наставника людей и заступника за них, подчеркивает его строгую аскезу и ученость. В отличие от более поздних сочинений в поэме отсутствуют указания на совершенные К. чудеса; о святом говорится как о пророке, мудреце, собеседнике ангелов, к которым он присоединился после кончины. К. достиг «небесной страны» (*do nim-íath* (§ 92); *fechta for... nem* (§ 115) (нумерация строк поэмы приведена по изданию У. Стоукса — *The Bodleian Amra Choluimb Chille*. 1899)). Оставшиеся на земле рыдают, получив «невыносимую весть» (*difhulaing riss* (§ 8)) о кончине наставника и покровителя. По указанию некоего Аэда в честь К. была сложена «мощная песнь» (*Aed at-noi huile oll doene drop-chetal* (§ 115)). Вероятно, речь здесь идет о поэме «Чудо Колума Килле»: инициатором ее составления мог быть двоюродный племянник К. Аэд, сын Анмире, верховный правитель Ирландии (король Темры; 586–598).

В рукописях, самые ранние из которых относятся к рубежу XI и XII вв. (напр.: *Dublin. RIA. 1229 (23 E 25). P. 5–15; Bodl. Rawl. B 502. Fol. 54r–59v*), текст «Чуда Колума Килле» сопровождается прологом и подробным комментарием. По-видимому, комментарий был составлен в неск. этапов; работа над ним началась в IX в. и была завершена в XI в. (*Bisagni. 2011*). По мнению Дж. Карни, в X в. поэма, снабженная глоссами, была «опубликована» в Кенаннасе (ныне Келлс, графство Мит), центре почитания К. в Ирландии (*Carney J. The Dating of Archaic Irish Verse // Early Irish Literature: Media and Communication / Ed. S. N. Tranter, H. L. C. Tristram. Tüb., 1989. P. 53*) (глоссарий к поэме сохр. в ркп. *Dublin. Trinity College. 1337 (H. 3. 18). P. 610–616; XV–XVI* вв.). Пролог и комментарий сохранились в нескольких версиях, в т. ч. в составе «Книги гимнов» (изд.: *The Irish Liber Hymnorum. 1898. Vol. 1. P. 162–167; Vol. 2. P. 53–60; The Bodleian Amra Choluimb Chille. 1899. P. 36–55, 132–149*). Согласно прологу (нач. XI в.), поэма была составлена Далланом Форгаллом, «верховным поэтом Ирландии» (*ardollam Hérenn*), после совещания ирландских правителей в Друим-Кете. Правители, недовольные злоупотреблениями филидов, лишили их содержания и высокого общественного положения, но бла-



Поэма «Чудо Колума Килле». Фрагмент. Кон. XI — нач. XII в. (*Bodl. Rawl. B. 502. Fol. 56r*)

годаря заступничеству К. поэтам были возвращены привилегии. В благодарность за это Даллан Форгалл начал составлять панегирик святому, но К. велел отложить этот замысел до его кончины (*Herbert. 1989; Михайлова. 2009; Bronner. 2010; Russell. 2014*). Согласно одному из стихотворений, включенных в состав пролога, поэма обладала чудесными свойствами: того, кто выучит ее наизусть и будет читать ежедневно, ожидает благоденствие на земле и спасение после смерти. Однако содержание поэмы было трудно понять (*is amreid inne*), поэтому ее осмысленная (*сопа chéil*) рецитация была непростой задачей. В Житии К., составленном Манусом О'Доннеллом (XVI в.), утверждается, что святой наделил поэму чудесной силой, но грешники, недостойные спасения, не могли ее выучить (*Rekdal. 2002*). Вероятно, «Чудо Колума Килле» было образцом для поэмы в честь св. Сенана, составителем которой мог быть Кормак († 908), сын Куленнана, правитель Мумана (Мунстера) (*Breatnach L. An Edition of «Amra Senáin» // Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Prof. J. Carney / Ed. D. Ó Corráin et al. Maynooth, 1989. P. 7–31*). Образы и мотивы из «Чуда Колума Килле» использованы в стихотворной «Молитве Адомнана», обращенной к К. (*The Irish Liber Hymnorum. 1898. Vol. 1. P. 184; Vol. 2. P. 81; Iona. 1995. P. 164–171; см.: Clancy T. O. Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // Spes Scotorum. 1999. P. 21*).

Поэмы «*Fo réir Choluimb*» («Покорный Колуму»; изд.: *Kelly. 1973*) и «Последние строфы Беккана» (*Tiugraind*

*Bessáin*; изд.: *Kelly. 1975*) приписывают некоему Беккану, сыну Лугайда. Этого автора можно отождествить с «отшельником Бекканом», который вместе с Сегене, аббатом Ионы, был адресатом послания Куммиана о дате празднования Пасхи (632 или 633), и с Бекканом из Рума († 677). По сравнению с «Чудом Колума Килле» поэмы Беккана не были широко известны в средние века; тексты сохранились только в рукописях XVI–XVII вв., хотя цитаты из них содержатся в более ранних глоссариях, трактатах об искусстве поэзии и др. Поэмы Беккана отличаются мастерством стихосложения и в то же время простым и ясным стилем. Каждая поэма состоит из 25 строф (в «*Fo réir Choluimb*» — 4 строки из 7 слогов, в «Последних строфах Беккана» — 2 строки из 12 слогов); строки связаны концевой рифмой; строфы, строки и полустроки — аллитерацией. Новая фраза нередко начинается после цезуры (в поэме «*Fo réir Choluimb*» цезура после 4-го слога, в «Последних строфах Беккана» — после 4-го и 8-го слогов (эта поэма считается ранним образцом размера *dechnad cummaisc*; см.: *Murphy G. Early Irish Metrics. Dublin, 1973. P. 50–51*)). Согласно Ф. Келли, особенности языка поэмы позволяют датировать их VII в.; др. исследователи предлагали более точные датировки: ок. 630 (*Carney J. The Dating of Archaic Irish Verse // Early Irish Literature: Media and Communication / Ed. S. N. Tranter, H. L. C. Tristram. Tüb., 1989. P. 39–55, 53*) или ок. 640 г. (*Charles-Edwards. 2000. P. 285–286; см. также: Clancy T. O. Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // Spes Scotorum. 1999. P. 22–23; Richter. 1999. P. 56–57*).

В поэмах Беккана подчеркивается благородное происхождение К., принадлежавшего к династии И Нейл, но отрекшегося от мирской славы: «из любви к учению он оставил войны, крепости, колесницы» (*ar sheirc léigind lécciss coicthiu, lécciss cairtri, lécciss cairptiu*) и стал «солнечным странником» (изгнанником — *gríandae loingsech lécciss la séol selmann cluë*). Покинув родину, он отправился в опасное плавание: «храбрец за морским хребтом» (*fairrge al druim dánae fer*), К. «сшивал, поднимал верхушки парусов — мудрец через море, небо его награда» (*úagais, brígais benna síuil, / sruith tar fairrgi, flait h a lóg*). К. был строгим аскетом, бо-





ролся со страстями, проводил ночи без сна на жесткой постели, занимался физическим трудом. Ученый и мудрец (sruith, есна, léigind), он «читал чистую премудрость» (lé-gais... suíthe n-óg), «мудрость его уст — слава Британии» (tendál Alban еспае a béoil). В поэмах говорится о спутниках и последователях К.: «пастырь монахов, судья клириков» (búachail manach, medam cléirech), «солнце монахов» (grían manach), он «освободил монахов от богатств» (go-sóer a manchu moínib). К. назван «благочестивым человеком, которого любил Бог» (ba hé in cresen сагаs día), он получил от Бога награду: «больше, чем кто-либо может помыслить, сделал для него Царь» (is mó imbrádud la cach / a ndo-rigni airi in rí). К. стал заступником за людей, «крепостью» (dún) и «убежищем» (atach): «прекрасная польза — быть под защитой Колума Килле» (is саín mbúaid / buith iar Coluimb Chille cúl). Поэт призывает благословение К., чтобы спастись от мук преисподней. Слава К. распространилась не только в Ирландии, но и в Британии (Albu) и Арморике (Lethu); имя святого, «благороднее [всех] людских имен» (a n-ainm as úaisliu doínib), «сияло... словно солнце», К. «был светом для каждого» (tindis a ainm amail gréin / ba lés i comair cach oín).

При жизни К. монахи записывали его изречения и предсказания (*Adomnani Vita Columbae*. I 35; III 18). Согласно *Бедде Достопочтенному*, «имеются какие-то записи о его [Колумбы] жизни и изречениях, сделанные его учениками», однако сам Беда их не видел (*Beda. Hist. eccl.* III 4; см.: *Bullough*. 1964. P. 114). Сегене, 5-й аббат мон-ря Иона (623–652), собирал свидетельства чудес святого (*Adomnani Vita Columbae*. I 3; II 4). Возможно, в живых оставались лишь немногие очевидцы событий, тогда как насельники Ионы стремились сохранить память об основателе (*Herbert*. 1988. P. 13–35). При аббате Сегене монастырская конгрегация К. процветала: благодаря поддержке правителей из рода Кенел Коналл, родственников К., были основаны обители в Ирландии; монахи установили дружественные отношения с *Освальдом*, кор. Нортумбрии (634–642), к-рый почитал К. С 635 г. в Нортумбрии действовали миссионеры во главе с еп. Аэданом, присланным из мон-ря Иона (*Ibid*. P. 40–43). В спорах о дате праздни-

вания Пасхи аббат Сегене выступал как убежденный противник рим. *пасхалии* (см.: *Coming C. The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church*. N. Y., 2006. P. 84–93). При аббате Куммене (657–669), племяннике Сегене, положение изменилось: на синоде в Стренескальке (ныне Уитби) (664) кор. Освиу объявил о принятии рим. пасхалии; ирл. клирикам и монахам было предложено отказаться от старой пасхалии или покинуть Нортумбрию. Аббат Ионы утратил контроль над церковной организацией, созданной ирл. миссионерами в англосакс. Британии. В ходе дискуссии на синоде был затронут вопрос о статусе ирл. пасхалии, а также др. обычаев, соблюдавшихся в мон-ре Иона. Сторонники ирл. обычаев обращались к авторитету К., но кор. Освиу, сравнив К. с ап. Петром, сделал выбор в пользу рим. пасхалии (*The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* / Ed. V. Colgrave. Camb., 1985<sup>r</sup>. P. 20, 22). По свидетельству Беда, св. *Вильфрид*, выступавший от лица сторонников рим. пасхалии, поставил под сомнение святость К. и истинность чудес, которые ему приписывались (*Beda. Hist. eccl.* III 25) (об аргументах сторон на синоде см.: *Pelteret D. A. E. The Issue of Apostolic Authority at the Synod of Whitby // The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. I. Warntjes, D. O Cróinín. Turnhout, 2011. P. 150–172). Возможно, в это время аббатом Куммене было составлено 1-е Житие К., «книга о чудесах св. Колумбы» (*Cummeneus albus in libro quem de uirtutibus sancti Columbae scripsit*). По мнению исследователей, составление Жития относится к 30-м или 40-м гг. VII в., т. е. до синода в Стренескальке. Однако от сочинения Куммене сохранился лишь небольшой фрагмент (рпк. Schaffhausen. Stadtbibl. Gen. 1. P. 108), в котором упоминается битва при Маг-Рот (637). Т. о., «книга о чудесах святого Колумбы» могла быть написана в 60-х гг. VII в. (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 48, 61).

Основной источник сведений о К. — латинское Житие, составленное аббатом Адомнаном. Как и многие его предшественники, аббат Адомнан принадлежал к роду Кенел Коналл и, т. о., был родственником К. По свидетельству Беда Достопочтенного, Адомнан пытался устранить по-

следствия «пасхальных споров», угрожавшие единству Церкви в Ирландии и подрывавшие позиции мон-ря Иона. Аббат неоднократно посещал Нортумбрию, поддерживал дружественные отношения с кор. Альдфритом (685–704/5). В 697 г. предложенный им «Закон о невинных» («Закон Адомнана») поддержали ирл. и шотл. церковные иерархи и правители во главе с епископом Ард-Махи (ныне Арма, Сев. Ирландия) и верховным правителем Лонгсехом, сыном Оэнгуса (695–703), к-рый также принадлежал к роду Кенел Коналл. Кроме Жития К. Адомнан написал соч. «О святых местах» (*Adamnan's «De locis sanctis»* / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958) (см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. XL–LXVIII; *Kennedy Sources*. P. 284–287; *Herbert*. 1988. P. 47–57; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 78–103; *Richter*. 1999. P. 66–88; *Adomnán at Birr, A. D. 697: Essays in Commemoration of the Law of the Innocents* / Ed. T. O'Loughlin. Dublin, 2001).

Адомнан приступил к работе над Житием К. после 688 г. (*Brüning*. 1917. S. 227–229), но более точная датировка текста остается предметом дискуссий. По одной версии, Житие было составлено между 688 и 692 гг. (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 96), по другой — между 689 и 704 гг., возможно в честь 100-летия кончины К. (697; с юбилеем К. связывают также принятие «Закона о невинных») (*Picard*. 1982. P. 167–169; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 91–92; см. также: *Bullough*. 1964. P. 115). Адомнан мог не успеть завершить работу над текстом: сохранившиеся версии Жития восходят к редакторским вариантам, выполненным вскоре после смерти автора (*Stansbury*. 2003/2004; см. также: *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 6–10).

Житие К. считается одним из самых ярких памятников габриэло-лат. лит-ры. Для риторического стиля Адомнана характерны такие приемы, как инверсия и аллитерация; используются редкие и экзотические слова, а также авторские неологизмы (особенно диминутивы и абстрактные существительные). Вероятно, Адомнан был знаком с т. н. гесперийским стилем (см.: *Гесперийские речения* / Изд. подгот.: Д. Б. Шабельников, Д. О. Торшилов. СПб., 2000). Тем не менее, согласно Д. Буллоу, он не вполне свободно владел латынью, а круг его чтения был достаточно ограниченным (*Brüning*. 1917.





S. 229–244; *Bullough*. 1964. P. 128–130; *Idem*. 1965. P. 21–24; *Picard*. 1981/1982; *Idem*. 1984; *Idem*. 1987/1988). Образцами для сочинения Адомнана были «Жизнь Антония» в переводе Евагрия (VHL, N 609), «Жизнь Мартина» Сульпиция Севера (CPL, N 475–477), Житие св. Германа Автиссиодурского (Осерского), составленное Констанцием Лугдунским (CPL, N 2105), и «Диалоги» свт. Григория I Великого (CPL, N 1713), особенно 2-я книга («О жизни и чудесах достопочтенного аббата Бенедикта»), а также «Деяния Сильвестра» (CPL, N 2235) (*Brünning*. 1917. S. 244–255; *Bullough*. 1964. P. 126–127; *Herbert*. 1988. P. 136–150; *Vogüé*. 2008). Похожий круг агиографических источников использовали ирл. агиографы VII в. Когитоз (Житие св. Бригиты; CPL, N 2147) и Мурьху (Житие св. Патрикия; CPL, N 1105), а также составитель анонимного Жития св. Кутберта (CPL, N 1379) (*Bullough*. 1964. P. 129–130; *Idem*. 1965. P. 17–21; *Picard*. 1985. P. 74–80; об источниках Жития Кутберта см.: *Lapidge M.* The Anglo-Saxon Library. Oxf.; N. Y., 2005. P. 43).

Адомнан отмечает, что он старался использовать только достоверные сведения о К. Его основным источником была устная традиция — рассказы, переданные старшими монахами (ea quae maiorum fideliumque uirorum tradita expertorum cognoui relatione... his quae auditu ab expertis quibusdam fidelibus antiquis... narrantibus — *Adomnani Vita Columbae*. Praef. II). В некоторых случаях Адомнан прослеживает устную передачу сведений на протяжении почти 100 лет, прошедших после описанных им событий. Так, кор. Освальд рассказал о явлении К. аббату Сегене; при этом присутствовал мон. Фальбе, впосл. ставший 8-м аббатом мон-ря Иона (669–679), к-рый передал сведения Адомнану (*Ibid.* I 1–3, 49; III 19). Адомнан упоминает и письменные источники (ex his quae ante nos inserta paginis reperire potuimus — *Ibid.* Praef. II), подчеркивая, что предание и письменные сведения подтверждали друг друга (*Ibid.* III 23), но не приводит подробностей. Скорее всего на письменном источнике основано повествование о кончине святого (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 89); некоторые неясные детали в Житии можно объяснить тем, что автор неверно понял письменный текст (*Woods*.

2002; *Idem*. 2008). Вероятно, основным письменным источником Адомнана была «Книга о чудесах св. Колумбы», составленная Куммене (*Herbert*. 1988. P. 18, 24–25, 135–136; *Richter*. 1999. P. 80–83; *Charles-Edwards*. 2000. P. 289) (об источниках Жития К. см.: *Brünning*. 1917. S. 255–260; *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 18–23; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 92–97; *Richter*. 1999. P. 78–79; *Stansbury*. 2003/2004. P. 157–159).

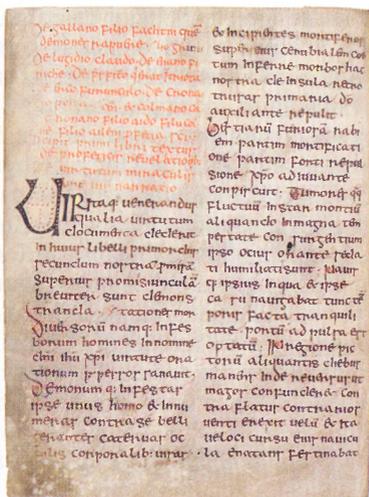
Структура Жития К. намечена во 2-м предисловии Адомнана: в начале Жития приведены краткие сведения об образе жизни святого (sanctam eius conuersationem), затем в 3 книгах подробно описаны чудеса К. (de miraculis eius): «пророческие откровения» (profeticas reuelationes), проявления силы Божией через действия святого (diuinas per ipsum uirtutes effectas), явления ангелов, небесного света и др. (angelicas apparitiones et quasdam super hominem dei caelestis claritudinis manifestationes). В начале 1-й книги, обобщая содержание Жития, агиограф перечисляет чудеса К.: исцеление больных, воскрешение усопших, победы над демонами, усмирение диких зверей, избавление от опасности в морском плавании, посрамление пиктских друидов (magi); святого посещали ангелы, ему была открыта посмертная участь праведников и грешников. Далее говорится о предсказаниях К., о присутствии святому знании скрытых человеческих помыслов, а также событий наст. и буд. времени. Во 2-й книге собраны сведения о чудесах, совершенных К.; в 3-й книге повествуется о явлениях ангелов, о чудесном сиянии и др.; в заключительной главе помещено подробное описание кончины святого. Адомнан сообщает гл. обр. о сверхъестественных событиях, поэтому в колофоне писца Дорбене Житие названо «Книгами о чудесах Колумбы» (uirtutum libellos Columbae). Однако агиограф объясняет, что чудеса К. — свидетельство его добродетелей (uirtutum documenta — *Adomnani Vita Columbae*. I 1). Внутренняя жизнь святого — тайна, скрытая от людских глаз (sacramenta interius celata; interna quaedam arcana), о ней можно судить только по внешним проявлениям: чудеса К. подобны каплям вина, к-рые просачиваются сквозь трещины в сосуде (*Ibid.* I 50).

По мнению большинства исследователей, составление Жития К.

в кон. VII в., когда аббатство Иона и подчиненные ему мон-ри утратили контроль над Церковью в Нортумбрии, а в Ирландии продолжались конфликты между крупнейшими церковными общинами, вызванные спорами о юрисдикции, должно было подчеркнуть авторитет возводимой к К. традиции ирл. пасхалии. В связи с изоляцией, грозившей аббатству Иона, Адомнан подчеркивал, что мон-рь — не убежище схизматиков, а часть Вселенской Церкви; его основал великий подвижник и чудотворец, известный всему христ. миру. К. жил на «этом далеком маленьком острове в Британском море», но молва о его подвигах распространилась по всей Европе и достигла даже Рима, «главы всех городов». По мнению Адомнана, слава К. — награда, дарованная ему Богом, который ни в чем не отказывал святому (ср.: *Ibid.* II 3). В то же время агиограф подчеркивал роль К. в распространении христианства среди англосаксов, которые на синоде в Стренескальке отвергли духовный авторитет аббатства Иона, забыв о заслугах основателя мон-ря (*Picard*. 1982. P. 173–176).

Житие К. известно в 2 версиях, восходящих к нач. VIII в. Версия А представлена в самой ранней рукописи, выполненной писцом Дорбене (ркп. Schaffhausen. Stadtbibl. Gen. 1; нач. VIII в.). Согласно ирл. анналам, Дорбене († 713) возглавил мон-рь Иона за 5 месяцев до кончины (в это время аббатом был св. *Дунхад* (707–717); о преемстве аббатов после Адомнана см.: *Herbert*. 1988. P. 57–59; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 116–119). Рукопись, скорее всего созданная в мон-ре, представляет интерес для изучения орфографии ирл. писцов, а также для истории древнеирл. языка (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 124–161; *Picard*. The Schaffhausen Adomnán. 1982; *O'Sullivan W.* Manuscripts and Palaeography // A New History of Ireland. 2005. Vol. 1. P. 534; см. также: *The-saurus Palaeohibernicus* / Ed. W. Stokes, J. Strachan. Camb., 1903. Vol. 2. P. 272–281). Не позднее сер. IX в. рукопись была вывезена на континент; между 845 и 882 гг. в Реймсе из нее был скопирован текст Жития К. (ркп. Metz. Grand Séminaire. 1). Впосл. рукопись Дорбене хранилась в аббатстве Райхенау, где в 1621 г. ее обнаружил ирл. иезуит С. Уайт. По этой рукописи полная версия Жития К.





Адомнан. Житие св. Колумбы.  
Рукопись нач. VIII в.  
(Schaffhausen. Stadtbibl. Gen. 1. P. 6)

была опубликована Дж. Колганом (Triadis thaumaturgae... acta. 1647. P. 336–386) и болландистами (ActaSS. Iun. T. 2. P. 197–236; см.: *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 3–4, 103–105, 164–175; *Picard*. 1998. P. 5–6; *Idem*. 2002). Версия В представлена 3 рукописями, созданными в XII–XV вв. в епископстве Дарем и восходящими к копии, выполненной для шотл. кор. Александра I (1107–1124). Эта версия Жития использовалась Иоанном из Фордуна и др. шотл. средне-век. авторами (*Brüning*. 1917. S. 219–220; *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 4–5, 10–11; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 133, 439–440). На версии А основаны краткие редакции Жития К., созданные на континенте. Самая ранняя из них, составленная в аббатстве Санкт-Галлен, содержится в рукописи IX в. (St. Gallen. Stiftsbibl. 555); в XII в. она была включена в «Большой Австрийский легендарий» (*Picard*. 1998. P. 9–10). Др. краткая редакция Жития была выполнена во 2-й пол. X или в нач. XI в. ирл. монахом, жившим в Меце (*Ibid.* P. 13–14). Одну из кратких редакций сочинения Адомнана, составленную не ранее сер. XII в. в Сев. Франции или во Фландрии, Ж. Мабиллон ошибочно отождествил с «Книгой о чудесах св. Колумбы», составленной Куммене (изд.: *Brüning*. 1917. S. 291–304; см.: *Ibid.* S. 260–272; *Kenney*. Sources. P. 428). В Ирландии Житие К. получило распространение и послужило образцом Житий др. ирл. святых (*Brüning*. 1917. S. 290–291; *Herbert M.* The «Vita Columbae» and Irish Hagiography: A Study of «Vita Cainnechi» // *Studies in Irish*

Hagiography: Saints and Scholars / Ed. J. Carey et al. Dublin, 2001. P. 31–40), но в посл. скорее всего было забыто. В ирл. агиографические сборники XIII–XIV вв. включена сокращенная редакция Жития К., вероятно составленная на континенте (*Brüning*. 1917. S. 276–283; *Kenney*. Sources. P. 434–435; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 133–134) (о кратких редакциях Жития см.: *Brüning*. 1917. S. 220–224; *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 11–18; о рукописях и об изданиях Жития: *The Life of St. Columba*. 1857. P. VIII–XXXI; *Brüning*. 1917. S. 224–227). Стихотворный парафраз первых 2 книг сочинения Адомнана, выполненный Родериком Маклейном, еп. Островов (1550–1553), был опубликован в 1549 г. в Риме (*Sharpe*. Roderick. 1991).

Сведения о К. содержатся в ирл. анналах и в «Церковной истории народа англов» Беда Достопочтенного (завершена в 731) (*Beda*. Hist. eccl. III 4; V 24). Считается, что в VI–VII вв. анналы велись в мон-ре Иона; сохранившиеся летописные своды восходят к монастырской хронике, к-рая ок. 740 г. была доставлена в Ирландию и в посл. дополнялась гл. обр. в Ард-Махе. Мн. вопросы, связанные с историей ирл. летописания и формированием летописных сводов, остаются нерешенными. В анналах содержатся хронологические неточности, а также дублированные и интерполированные записи, источники к-рых трудно определить. Возможно, начало летописания в мон-ре Иона относится ко 2-й пол. VI в., т. е. ко времени К., однако текст первоначальной хроники с трудом поддается реконструкции. В летописных сводах рождение К. указано под 519 г. («Ольстерские анналы»), под 520 г. («Анналы Тигернаха») и под 521 г. («Инишфалленские анналы»). Под 560 и 561 гг. сообщается о битве при Кул-Дребене (Кул-Дремне), в к-рой Сев. И Нейлы благодаря молитвам К. (reg orationes Coluim Cille uicerunt) одержали победу над верховным правителем Диармадом, сыном Кербалла. В «Ольстерских анналах» и в «Хронике ирландцев» под 563 г. упоминается «плавание Колума Килле на остров Иона на 42-м году жизни»; в «Инишфалленских анналах» под этой датой сообщается: «Колум Килле в путешествии, его первая ночь в Британии на Пятидесятницу» (Coluim Cille i n-aillithre. Prima nox eius

i nAlbain in Pentecostén). Согласно «Анналам Тигернаха», К. отправился в Британию в 562 г., на 45-м году жизни. Кончина К. в большинстве летописных сводов датирована 9 июня 595 г. В «Ольстерских анналах» говорится, что святой скончался на 76-м году жизни; в «Анналах Тигернаха» и «Хронике ирландцев» уточняется, что К. умер в ночь на Пятидесятницу на 77-м году жизни и на 35-м году пребывания в Британии. В «Инишфалленских анналах» о кончине святого сообщается под 597 г., 76-м годом его жизни и 35-м годом «паломничества». В соответствии со сведениями, приведенными Бедой Достопочтенным, К. прибыл в Британию и основал мон-рь Иона в 565 г., скончался через 32 года в возрасте 77 лет; эти сведения скорее всего основаны на пиктских источниках (*Evans*. 2008). По свидетельству Адомнана, К. отправился в Британию через 2 года после битвы при Кул-Дребене, на 42-м году жизни; он провел в Британии 34 года и скончался в ночь на воскресенье (*Adomnani Vita Columbae*. Praef. II; I 7; III 22). Не представляется возможным определить, пользовался ли Адомнан монастырской летописью (*Picard*. Bede. 1984. P. 54), или, напротив, Житие К. было среди источников, использованных летописцами (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 76). Сопоставив данные различных источников, У. Ривз пришел к выводу, что К. род. в 521 г., основал монастырь Иона в 563 г. и скончался 9 июня 597 г.; эти датировки были приняты др. исследователями (*The Life of St. Columba*. 1857. P. LXVIII–LXXX, 309–312; *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 66–67; *Bullough*. 1964. P. 116–117). Однако Д. Маккарти поставил под сомнение достоверность сведений, приведенных Адомнаном; опираясь на скорректированные им датировки в «Анналах Тигернаха» и «Хронике ирландцев», исследователь пришел к выводу, что К. род. в 520 г., прибыл в Британию в 562 г. и скончался в 593 г.

Среднеирл. Житие К., написанное в форме проповеди на Быт 12. 1 в день памяти К., сохранилось в рукописях XV–XVI вв. (изд.: *Herbert*. 1988. P. 211–286; рус. пер.: Житие Колума Килле / Пер.: С. В. Лопухова // *АиО*. 1997. № 3(14). С. 245–258). Согласно Герберт, Житие было составлено в сер. XII в., вероятно в церковном поселении Дайре (ныне



Дерри, Сев. Ирландия), к-рое в то время было центром монастырской конгрегации К. (*Herbert*. 1988. P. 181–199); по др. версии, Житие было написано в Ард-Махе (*Bannerman*. 1993. P. 40–41). Среднеирл. Житие К. — самое раннее лит. произведение, в котором была сделана попытка описать события из жизни святого в хронологической последовательности. После гомилетического пролога сообщается о знатном происхождении К.; его рождение предсказали святые Патрикий, Бригита, Эоган и др. К. учился у разных наставников, в т. ч. у св. Моби в Глас-Ноидене (ныне Гласневин, в черте Дублина), основал ц. Дайре и совершил паломничество в Тур, к гробнице св. *Мартина*. Вернувшись в Ирландию, К. объехал остров и основал 300 церквей, затем отправился в Британию, чтобы проповедовать ирландцам, бриттам и саксам, и провел оставшиеся годы в монастыре Иона. Основное внимание в Житии уделено церквам, основанным К., и чудесам святого, описания к-рых частично заимствованы из сочинения Адомнана.

В средневек. ирл. лит-ре и фольклоре К. был одним из самых популярных персонажей. К. посвящены краткие сказания («анекдоты»), часть к-рых сохранилась в «Книге гимнов», в комментариях к Мартирологу Оэнгуса и др. компиляциях (*Plummer*. 1925. N 103–122). Ирл. авторов особенно привлекали такие эпизоды из жизни К., как плавание в Британию, участие в соборании ирл. правителей в Друим-Кете, заступничество за поэтов, освобождение заложника Скандлана, составление поэмы «Чудо Колума Килле». Широкое распространение получил образ К. — поэта, изгнанника и пророка (*Kenney*. Sources. P. 426; *Nagy*. 1997; *Clancy T. O.* Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // *Spes Scotorum*. 1999. P. 30–33). Сложился корпус поэтических текстов, которые приписывались К.: святой представлен как печальный странник на чужой земле, мечтающий вернуться на родину. Самый ранний из псевдоэпиграфов К. — стихотворение «Robad mellach, a meic mo Dé» (Было приятно, о Сын моего Бога; ок. 1000). В комментариях к «Чуду Колума Килле» неясное слово *obid* (*obeid*), характеризующее К., объяснялось как сравнение святого с поэтом Овидием, т. к. К. владел ис-



Англиканский собор св. Колумбы  
в Дерри (Сев. Ирландия).  
1628–1633 гг.

кусством стихосложения («Он был Овидием, он был благородным, возвышенной была его смерть» — *Boí obid, boé húasal, boé húas a bás* (§ 80); по др. версии, *obid* — это лат. *obediens* (послушный, покорный)). Вероятно, мотив изгнанника, тоскующего по родине, восходит к лат. поэзии ирл. эмигрантов на континенте (IX–X вв.), которая действительно была вдохновлена «Скорбными элегиями» и «Письмами с Понта» Овидия (*Herbert*. 2005; перечень приписываемых К. стихотворений см.: *Kenney*. Sources. P. 436–440).

В 1532 г. предания о К., собранные по указанию Мануса О’Доннелла (ок. 1517–1563), были положены в основу пространного ирл. Жития святого (изд.: *Betha Colaim Chille*. 1918). О’Доннелл, гэльский правитель Тирконнелла (графство Донегол), представлен как автор Жития, однако степень его участия в работе над текстом трудно определить. Основными источниками сочинения О’Доннелла стали среднеирл. Житие К. и сокращенная редакция лат. Жития, составленного Адомнаном (*Sharpe*. 1990); привлекались также сведения из других источников, фольклорные сказания и др. В прологе Жития говорится о смирении и о подражании Христу в соответствии с учением блж. Августина, папы Римского свт. *Григория I Великого* и св. *Бернарда Клервоского*; изложены обстоятельства составления Жития и приведено родословие К. Подробно сообщается о проществах святых, предсказавших

рождение К., и о чудесах, связанных с этим событием; о том, как К. учился у подвижников и путешествовал по Ирландии, о строительстве им церквей и мон-рей, об изгнании К., об основании мон-ря Иона, о дружбе святого с папой Римским Григорием I Великим, об аскетических подвигах К., о деяниях в Друим-Кете, о чудесах, кончине и погребении. В заключительных главах Жития К. сравнивается со святыми ВЗ и НЗ, описываются его добродетели и помертные чудеса (см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. XXXIV–XXXVI; *Kenney*. Sources. P. 442; *Ó Fiannachta*. 1985).

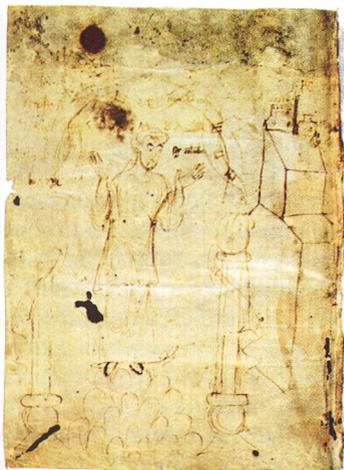
В ирл. и шотл. (гэльском) фольклоре с именем К. были связаны предания (напр.: *Goodrich-Freer A.* The Powers of Evil in the Outer Hebrides // *Folklore*. 1899. Vol. 10. P. 259–282; *Westropp T. J.* A Study in the Legends of the Connacht Coast, Ireland // *Ibid.* 1917. Vol. 28. P. 180–207; *Szövérfy J.* The Well of the Holy Women: Some St. Columba Traditions in the West of Ireland // *J. of American Folklore*. 1955. Vol. 68. P. 111–122; *Ó hEochaid S.* Colm Cille sa tseanchas // *Irisleabhair Muige Nuadhat*. 1963. P. 33–50). Некоторые сказания о К. восходят к агиографической традиции (напр., предание о том, как К. заживо похоронил мон. Одрана в мон-ре Иона — *Macleod Banks M.* A Hebridean Version of Colum Cille and St. Oran // *Folklore*. 1931. Vol. 42. P. 55–60).

**Житие.** К. принадлежал к роду Кенел Коналл, ветви правящей династии И Нейл, к-рая в VI в. проводила агрессивную политику, пытаясь установить контроль над Ирландией и монополизировать право на титул верховного правителя («короля Темры»). О знатном происхождении К. говорится в поэме «Чудо Колума Килле», где названы его предки: легендарный правитель Конн Ста Битв, его сын Арт, правнук Корьпре и Катар (возможно, Катар Мор, предшественник Конна), а также Ниалл Девяти Заложников (родоначальник И Нейлов, прапрадед К.), его сын Коналл, от которого происходили Кенел Коналл, и отец святого Фелдмид. В поэмах Беккана святой именуется «царственным родичем победоносных царей» (*rigdae bráthair búadach rí*), «свечой Ниалла» (*caindel Néill*), «потомком Коналла» (*haué Conail*). Согласно сочинению Адомнана, родители К. были Фелдмид, сын Фергю-





са, и Этне, дочь Мак Науэ (сведения о ее происхождении противоречивы; см.: *Charles-Edwards*. 2000. P. 290–291; *Lacey*. 2000. P. 21–22). В источниках упоминаются 3 сестры К. (вероятно, их звали Минхолет, Куимне и Синех) и его младший брат Иоген. Рождение К., «возлюбленного Богом, чьи заслуги велики перед Ним», предсказал св. *Мохта* († 535), ученик св. Патрикия (*Adomnani Vita Columbae*. Praef. II). Незадолго до рождения К. его мать увидела пророческий сон: ангел вручил ей рос-



Св. Колумба.  
Миниатюра из рукописи. XII в.  
(*St. Gallen. Stiftsbibl.* 555. P. 166)

кошную одежду (*perlum*), потом забрал ее обратно и простер над всей землей. Это означало, что сын Этне будет Божиим пророком (*quasi unus profetarum dei inter ipsos connumerabitur*) и «приведет бесчисленное множество душ в небесное отечество» (*innumerabiliumque animarum dux ad caelestem a deo patriam est praedestinatus* — *Ibid.* III 1). В соответствии с поздней традицией, впервые засвидетельствованной в среднеирландском Житии, К. род. в Гартане (графство Донегол, Ирландия).

Адомнан пишет, что К. получил от Бога имя, к-рое в переводе с латыни означает «голубь» (считается, что древнеирл. имя *Colomb* (*Columb*, *Colum*) происходит от лат. *columba* — *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 67–68; ср.: *Kelly*. 1973. P. 24): это «простая и невинная птица», символ Св. Духа (ср.: *Columban*. Ep. 5. 1). В источниках VII в. зафиксирована также форма Колум Килле (древнеирл. *Colum Cille* — «голубь церкви», «церковный голубь»); под этим именем святой был известен в ирл. и шотл. традиции. Согласно

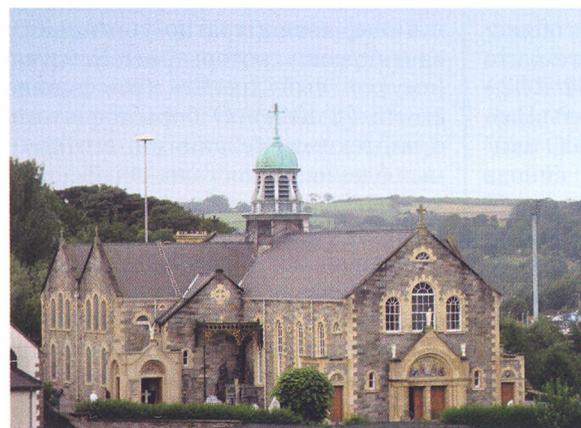
поздней легенде, сначала К. дали имя Кримтанн, означавшее «лис, хитрец, обманщик». Выбор имени был неудачным, поэтому по указанию ангела святого нарекли Ко-



Интерьер  
ц. св. Колумбы в Гартане  
(графство Донегол,  
Ирландия). XVI в.

лумба; это имя символизировало его голубиную простоту (напр.: *Betha Colaim Chille*. 1918. P. 40–43).

По свидетельству Адомнана, К. с детства был предназначен для служения Церкви и воспитывался в целомудрии (*Adomnani Vita Columbae*. Praef. II). Воспитателем святого был пресв. Круитнехан (*beati pueri nutritor*), мальчик жил в его доме при церкви (*Ibid.* III 2). Когда К. стал диаконом, он учился у пресв. Геммана, жившего в обл. Лаген (Лейнстер) (*diuinam addiscens sapientiam* — *Ibid.* II 25; III 2). Впосл. К. изучал Свящ. Писание под рук. еп. Финдбарра, или Финниана (*Findbarrus*, *Finnio*, *Vinniauis*) (*sapientiam sacrae scripturae addiscens... uenerandum episcopum Finnionem*,



Католическая ц. св. Колумбы  
в Дерри (Сев. Ирландия).  
1783–1788, 1908–1909 гг.

*suum uidelicet magistrum* — *Ibid.* I 1; II 1; III 4). Сохранился пенитенциал, составленный в VI в. неким Финнианом (изд.: *The Irish Penitentials* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 74–95); св. Колумбан в послании папе Григорию I Великому ссылался на пе-

реписку Финниана и св. *Гильды* (*Columban*. Ep. 1. 7). Учителя К. обычно отождествляют со св. Финнианом († 549), основателем мон-ря Клуан-Ирард (ныне Клонард, графство Мит) (*Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 68–70), которого впосл. считали наставником ирл. святых, или со св. Финни-

ном из Маг-Биле (ныне Мовилла, графство Даун) († 579) (*Charles-Edwards*. 2000. P. 291–293). Сведения об этих свя-

тых сохранились гл. обр. в поздних агиографических сказаниях, их интерпретация стала предметом полемики. Высказывалось мнение, что речь могла идти об одном человеке (напр.: *O Riain P. The Making of a Saint: Finbarr of Cork, 600–1200*. Dublin, 1997. P. 1–29).

Достоверных сведений о жизни К. до его отъезда в Британию нет. Согласно ирл. анналам, в 546 г. святой основал церковное поселение Дайре, но надежность этой информации оспаривается (*Lacey*. 1998; *Idem*. 2000). По свидетельству Адомнана, в Дайре была церковь с кладбищем, а также гавань, из к-рой суда отплывали на о-в Иона (Айона) (см.: *Herbert*. 1988. P. 31). В более позднем прологе к гимну «*Noli pater indulgere*» сообщается, что К. получил землю для строительства церкви от верховного правителя Аэда, сына Анмире. Святой раз-

жег костер, чтобы очистить местность от скверны; когда огонь стал угрожать дубовой роще, К. сложил гимн Христу ради спасения деревьев (*The Irish Libber Hymnogram*. 1898. Vol. 1. P. 87; Vol. 2. P. 28).

Причины, заставившие К. покинуть Ирландию, остаются невыясненными. Согласно Адомнану, святой намеревался провести жизнь





на чужбине из благочестивых побуждений, рассматривая это как аскетический подвиг. По мнению Беда Достопочтенного, К. отправился в путь, чтобы проповедовать язычникам-пиктам (*ad docendos Pictos — Beda. Hist. eccl. III 4; V 24*). Адомнан упоминает о несправедливом отлучении К. церковным синодом в Тальгиу за некие «простительные» поступки (*pro quibusdam uenialibus et tam excusabilibus causis*). Св. Брендан Биррский оппорил это решение, заявив, что видел огненный столп и ангелов, сопровождавших К. Тогда собравшиеся «старцы» (*seniores*) не только сняли со святого отлучение, но и почтили его (*non tantum ultra sanctum excommunicare non ausi cessarunt, sed etiam ualde venerati honorarunt — Adomnani Vita Columbae. III 3*). Согласно более поздним преданиям, причиной изгнания К., добровольного или вынужденного, было участие святого в сражении при Кул-Дребене (561) (*The Life of St. Columba. 1857. P. 247–255*). В этой битве «король Темры» Диармад, сын Кербалла, потерпел поражение от коалиции Сев. И Нейлов (Кенел Коналл и Кенел н-Эоган; среди них были дядя и двоюродный брат К.) и правителей Коннахта. Причиной конфликта скорее всего был вопрос о наследовании титула «король Темры», к-рый, согласно традиции, носил самый могущественный правитель в Ирландии, глава И Нейлов. В анналах сообщается, что исход битвы определили молитвы К. Предположение, что святой принял непосредственное участие в сражении и был ранен (Адомнан объяснял происхождение шрама тем, что К. ударил ангел — *Smyth. 1984. P. 92–99*), вряд ли можно обосновать. Возможно, правитель Диармад инициировал осуждение К. на синоде в Тальгиу, пытаясь т. о. отомстить Сев. И Нейлам за поражение (*Herbert. 1988. P. 27–28; Adomnán of Iona. 1995. P. 34–38*). Однако Адомнан не упоминал о связи между отлучением К., сражением и отплытием святого в Британию, а также о его вражде с Диармадом (*Byrne. 2004. P. 95–97*; см. также: *Charles-Edwards. 2000. P. 294–296*).

В 563 г. К. прибыл в Дал-Риаду (обл. Аргайл); эта территория в Зап. Шотландии была населена ирландцами и управлялась ирл. князьями, владевшими также землями в Ирландии (в сев. части совр. графства

Антрим). Посетив правителя Коналла, сына Комгалла (559 или 560–574), святой поведал ему о сражении, в к-ром И Нейлы одержали верх над круитни (ирл. пиктами) (*Adomnani Vita Columbae. I 7*). Согласно ирл. анналам, Коналл передал К. о-в Иона, на к-ром святой основал мон-рь (*qui obtulit insulam Iae Columbe Cille; запись под 574 г.*), но Беда Достопочтенный утверждал, что К. получил остров от правителя пиктов Бруде (Бруиде, Бриде). В сочинении Адомнана не говорится об основании мон-ря и о том, находился он на пиктской или на ирл. территории. Возможно, остров располагался на границе владений ирландцев и пиктов, поэтому К. мог получить разрешение от обоих правителей (*Bannerman. 1974. P. 79*). Высказывалось мнение, что мон-рь на Ионе был основан К. не сразу после прибытия в Британию; сначала святой мог жить в др. месте, напр. на о-ве Хинба (*Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 76–80*).

Согласно Адомнану, в годы жизни на о-ве Иона К. молился, читал, переписывал книги или занимался другой работой. Его аскеза была настолько суровой, что, казалось, превосходила человеческие силы: святой соблюдал строгий пост и проводил ночи без сна, спал на голой скале, использовал вместо подушки камень (*Adomnani Vita Columbae. Praef. II; III 16, 23*). В «Чуде Колума Килле» также говорится об аскетических подвигах К.: святой умерщвлял плоть, боролся со страстями, хранил целомудрие, был воздержан в пище; неоднократно упоминается о «кресте», который нес К.: «имя [ему] — сын креста» (*mass ainm cruchi (§ 131)*). О борьбе святого с плотскими желаниями, его ночных бдениях и постели, устроенной на голой скале, сообщается в поэмах Беккана. Несмотря на строгий образ жизни, К. был исполнен «радости Святого Духа», со всеми был любезен и доброжелателен, стремился помогать людям, попавшим в трудное положение (*Adomnani Vita Columbae. Praef. II*). Святой с сочувствием отнесся к вору, пытавшемуся охотиться на монастырских тюленей, и неоднократно помогал ему продуктами (*Ibid. I 41*); он отказался просить филида Кронана о хвалебной песни в свою честь, зная, что поэту суждено вскоре погибнуть (*Ibid. I 42*). Когда на Иону из Ирландии

прилетел журавль, К. велел дать ему приют и отдых, словно усталому страннику (*Ibid. I 48*).

В поэме «Чудо Колума Килле» подчеркивается, что К. — учитель (*forcetlaid, fithir*) и мудрец (*suí; suíthe cech dind*), соблюдавший «крепкий закон» (*recht robuist (§ 43)*). О святом говорится как о «прекрасном мудреце и наставнике общины» (*cain-sruith sceo magister muntere (§ 122)*), призывавшем учеников следовать «святому закону» (*fo recht noéб (§ 100)*). Опытный толкователь Свяш. Писания, К. изучал греч. язык (*atgail grammataig Greic (§ 123)*) и преподавал в «школах Писания» (?) (*légaís rúna go-ch-úaid eter scólaib Sreptra (§ 60)*). Возможно, с вычислениями даты Пасхи был связан интерес К. к хронологии и астрономии: святой изучал последовательность времен года, движение Солнца и Луны, расположение звезд (§ 58, 61–64). К. назван «искусным клириком» (*a cherd cléirchechta*), к-рый заботился о совершении богослужений суточного круга (*celebrad*) и мессы (*oiffrinn*) (§ 41, 83, 93). По свидетельству Адомнана, св. Брендан мокку Алти (*Брендан Клонфертский*) видел огненный шар над головой К., когда тот совершал мессу (*Adomnani Vita Columbae. III 17*).

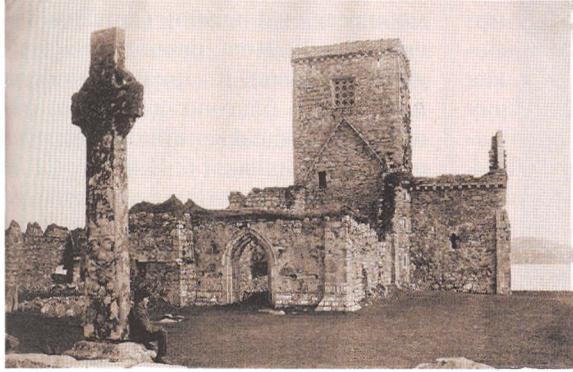
В поэме «Чудо Колума Килле» о К. говорится как о «хранителе ста церквей» (*cét cell custóid (§ 93)*); Адомнан называл его «столп многих церквей» (*multarum columna ecclesiarum — Adomnani Vita Columbae. III 23*), «отец и основатель монастырей» (*monasteriorum pater et fundator — Ibid. Praef. II*). Кроме мон-ря на о-ве Иона под рук. К. находились монашеские обители на зап. побережье Шотландии (Хинба, Маг-Лунге на о-ве Эт (Тайри), Элен, Келл-Диун) и в Ирландии, важнейшим был монастырь Дермаг (ныне Дарроу, графство Оффали) (*MacDonald. 1985; Adomnán of Iona. 1995. P. 46–47*). Этот монастырь был основан между 585 и 599 гг.; согласно ирл. анналам, землю для его строительства К. получил от Аэда, сына Брендана, правителя Тетбы (запись под 589 г.), но более вероятно, что обитель была основана при поддержке верховного правителя Аэда, сына Анмире (*Herbert. 1988. P. 32–33; Adomnán of Iona. 1995. P. 473–474*).

Согласно Адомнану, в мон-рях К. общежитие большинства насельников сочеталось с отшельничеством





немногих опытных монахов (*Follett*. 2006. P. 61–65). Об источниках монастырских правил К. говорится в «Чуде Колума Килле»: «он применял постановления Василия» (*agbert Bassil bráthu* (§ 48)), «он сделал их известными, книги Закона, кни-



Руины мон-ря Иона.  
XIII–XVI вв.  
Фотография. 1878 г.

гословению настоятеля (*Ibid.* I 6, 19). В жизни мон-рей важную роль играли родственные связи монахов: как правило, К.

назначал на ответственные должности членов рода Кенел Коналл. Так, Эрнан, дядя К., был приором мон-ря Хинба (*Ibid.* I 45); св. Баитене, двоюродный брат, ученик (*alumnus*) и ближайший помощник святого, управлял мон-рем Маг-Лунге и руководил кающимися, впоследствии стал преемником К. (*Adomnani Vita Columbae*. I 21–22; III 18; см.: *Herbert*. 1988. P. 34–38; *Adomnán of Iona*. 1995. P. 468–469). В VII в. аббаты мон-ря Иона были родственниками К. (потомки его дяди Ниннида, сына Фергуса; в сер. VIII в. были составлены родословия преемников К. — *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae* / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 336–347). Вероятно, среди насельников выделялись старшие монахи (*seniores* — *Adomnani Vita Columbae*. II 4; III 9); ученик К. Баитене называл святого «наш старец» (*noster senior* — *Ibid.* I 37). К. постоянно сопровождал личный служитель (*ministrator*), мон. Диармад (Диормит). В Житии упоминается должность распорядителя монастырских работ, к-рую занимал Баитене (*operum dispensator*; ср. сведения о Ласрене, руководившем строительством здания в Дермаге: *Ibid.* I 29). Монахи занимались земледелием, разводили крупный рогатый скот, охотились на тюленя. Обычными занятиями нек-рых монахов были чтение и переписывание книг. Согласно Адомнану, К. был профессиональным писцом и изготовил много рукописей; он переписывал книги в особом помещении (*tegorium, tegoriolum* — *Ibid.* I 25; III 15, 23). Книги подвергались корректуре: переписав Псалтирь,

Баитене искал монаха, к-рый мог вычитать рукопись (*Ibid.* I 23; см.: *Macdonald*. 1984. P. 290–291; *O'Reilly, J.* *The Wisdom of the Scribe and the Fear of God in the «Life of Columba»* // *Spes Scotorum*. 1999. P. 159–211).

Монахи собирались на богослужение по звуку колокола (*cloca*). Из богослужений суточного круга Адомнан упоминает вечерню (*uespertinales dei laudes* — *Adomnani Vita Columbae*. I 37; *ad uespertinalem dominicae noctis misam* — *Ibid.* III 23), полуночную службу (*media nocte*) и утреню (*ymnis matutinalibus terminatis* — *Ibid.* III 23). Среди рукописей, выполненных К., был сборник «гимнов на неделю» (*ymnorum liber septimaniorum* — *Ibid.* II 9); согласно позднему преданию, папа Григорий I Великий подарил святому гимнарий (*immain na sectmaine*; см.: *The Irish Liber Hymnorum*. 1898. Vol. 1. P. 62–63). Вероятно, об установлении К. суточного круга богослужений говорится в поэме «Чудо Колума Килле»: святой определил (установил) псалмы (*glinns-ius salmu* (§ 54)).

В воскресные и праздничные дни в 6-м часу совершалась месса (*Adomnani Vita Columbae*. *Ibid.* II 45; III 23); в праздники монахи присутствовали на мессе в белых одеяниях (*quasi die sollempni albati* — *Ibid.* III 12). После чтения Евангелия совершался вход клириков в церковь (*ex more post euangelii lectionem ecclesiam ingreditur* — *Ibid.* III 17). Согласно «Чуду Колума Килле», К. уделял особое внимание соблюдению поста: «Он не соблюдал пост, которого не было в законе Царя, чтобы не умереть вечной смертью» (*Ní-óened ní ná-bu recht rí, / nad-etsa bás bíth* (§ 97–98)). Адомнан упоминал, что среда была постным днем (*Adomnani Vita Columbae*. I 26); по свидетельству Беды Достопочтенного, монахи Ионы постились в среду и пятницу, не вкушая пищу до 9-го часа (*Beda. Hist. eccl.* III 5; ср.: *Adomnani Vita Columbae*. II 13). Поводом для ослабления или отмены поста могло послужить прибытие важного гостя (*Adomnani Vita Columbae*. I 21, 26). С особой торжественностью совершалось поминовение усопших: получив откровение о кончине еп. Колмана мокку Лоигсе, К. отменил работы в мон-ре и совершил мессу по чину праздничного дня; подобным образом монахи молились об упокоении св. Брендана Биррского (*Ibid.* III 11–12).





При общежительных монастырях жили «анакореты». Так, мон. Финан вел жизнь «анакорета» (uitam... anchoriticam) близ монастыря Дермаг (Ibid. I 49). Мон. Виргно (Фергна), долго живший «в послушании среди братьев», удалился в «обитель анакоретов» при мон-ре Хинба (in loco anchoritarum in Muirbulc-mar — Ibid. III 23). Ученик К. Кормак Уа Лиатан и его спутники не менее 3 раз отправлялись в плавание, чтобы найти пустынь (desertum, herimum). Когда очередное путешествие Кормака



Гленколемкилл  
(графство Донегол, Ирландия)

окончилось неудачей, К. объяснил это тем, что среди его товарищей был монах, оставивший монастырь без разрешения аббата (Ibid. I 6; II 42; III 17). О запрете монахам против воли настоятеля покидать обитель, даже для более строгой жизни и отшельнических подвигов, св. Колумбан спрашивал папу Григория I Великого (Columban. Ep. 1. 7). Вероятно, «анакореты» не были отшельниками в строгом смысле слова: они составляли небольшие общины, куда, однако, могли вступить только аскеты, получившие опыт общежития в мон-ре (MacDonald. 1984. P. 297–299; Follett. 2006. P. 66–67; Idem. 2007; Vogüé. 2008. P. 44; об описании монастырской жизни в Житии К. см.: The Life of St. Columba. 1857. P. 334–369).

В ранних ирл. источниках придавалось особое значение тому факту, что К. покинул Ирландию и провел оставшуюся жизнь за морем, «в изгнании». Адомнан использовал слово peregrinatio (паломничество, странствие) для обозначения аскетического подвига — разлуки с родными краями и жизни на чужбине (см.: MacDonald. 1984. P. 292–

293). Согласно Адомнану, К. стремился стать «паломником ради Христа» (pro Christo peregrinari uolens — Adomnani Vita Columbae. Praef. II), он «уплыл в паломничество» (peregrinaturus... enauigauit — Ibid. I 7) и жил «в паломничестве» (ad sanctum in Britanniam peregrinantem — Ibid. I 13; III 22). Пребывание ирландцев в мон-ре Иона, даже временное, также рассматривалось как «паломничество»: св. Финтан Мунну мечтал жить в обители Иона, «в паломничестве» (peregrinaturus — Ibid. I 2); гости из Ирландии говорили К.: «Мы пришли, чтобы прожить этот год с тобой в паломничестве» (Vt hoc etiam anno apud te perigrinemur uenimus — Ibid. I 32); «паломником» святой назвал журавля, прилетевшего на Иону (Ibid. I 48; ср.: Ibid. I 36; III 6–7). «Паломничество» могло совершаться ради искупления грехов (ad delenda in peregrinatione peccamina — Ibid. II 39). «Утомительным паломничеством» Адомнан образно называл земную жизнь святого (Ibid. III 23). О плавании К. в Британию как об аскетическом подвиге говорится и в более ранних поэмах Беккана: «Он распинал — не по грехам — свое тело на серых (?) волнах» (crochais — níbu for cinta — a chorp for tonna glassa). Св. Колумбан также называл себя и своих монахов «паломниками» (Columban. Ep. 1. 8; 2. 6; 3. 2; 5. 1, 17; см.: Charles-Edwards T. M. The Social Background to Irish «Peregrination» // Celtica. 1976. Vol. 11. P. 43–59).

Согласно Адомнану, К. путешествовал по Дал-Риаде, неоднократно посещал Ирландию (мон-ри Клуан-Мокку-Нос (ныне Клонмакнойз), Тир-Да-Глас (ныне Терриглас, графство Типперэри), Треот (Тревет близ Даншохлина, графство Мит)) и страну пиктов; упоминается также о монахах — посланниках святого (Ibid. I 18, 31, 41; II 5, 38; см.: Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 87–88). Насельникам мон-ря Иона приходилось пересекать море на кожаных лодках (куррахах) и больших деревянных судах (Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 116–117); в Житии часто сообщается об опасностях морских путешествий, о дурной погоде, о неблагоприятных ветрах. Так, искавшие «пустынь» за морем Кормак и его спутники достигли Оркнейских о-вов, где их жизни угрожала опасность, но К. чудесным образом узнал об этом и попросил пиктского

правителя Бруде оказать покровительство странникам. В др. раз ветер отнес лодку далеко на север, где мореплаватели обнаружили невиданных морских животных размером с лягушку, которые едва не разорвали кожу лодки. Отметив, что Кормак достиг предела человеческих возможностей в плавании (humanae discursionis limitem immoderate nauigando excessit), К. призвал монахов молиться о благополучном возвращении путешественников (Adomnani Vita Columbae. I 6; II 42).

По свидетельству Адомнана, К. поддерживал дружественные отношения с ирл. святыми — основателями крупных мон-рей — Каннехом (Ibid. I 4; II 13–14), Колманом Эло (Ibid. I 5; II 15) и Комгаллом (Ibid. I 49); Комгалл, Каннех, Брендан мокку Алти и Кормак прибыли для встречи с К. на о-в Хинба (Ibid. III 17). В шотл. Дал-Риаде были церкви и мон-ри, не подчинявшиеся К., хотя Адомнан почти ничего о них не сообщает (Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 106–107). Вероятно, некоторые из этих обителей были связаны с мон-рем Беннхор, основанным св. Комгаллом: считается, что из Беннхора прибыли св. Молюок (Молюаг; † ок. 590), основатель Лес-Мора (о-в Лисмор), и св. Маэл Руба, который ок. 670 г. основал ц. Апор-Кросан (ныне Аплкросс) (MacDonald. 1985. P. 179, 184–185).

Влияние К. не ограничивалось монастырской жизнью. В поэме «Последние строфы Беккана» святой назван «судья клириков» (medam cléirech); согласно Адомнану, К. следил за соблюдением церковной дисциплины. Святой разгневался, узнав, что пресв. Финдхан уговорил епископа рукоположить бывшего правителя Аэда Тёмного, который не совершил положенную епитимию и, несомненно, не был достоин священного сана; при этом Финдхан сам возложил руку на голову Аэда. К. заявил, что рукоположение Аэда было нарушением церковного права (contra fas et ius ecclesiasticum), и проклял как Аэда, так и Финдхана (Adomnani Vita Columbae. I 36). К. осуждал богатых и заносчивых клириков, которые вели себя неподобающим образом (Ibid. I 38); он разоблачил пресвитера, который совершал мессу, скрывая тяжкие грехи (Ibid. I 40). Святой благоволил мирянам, должным образом совершавшим епитимию, милосердным

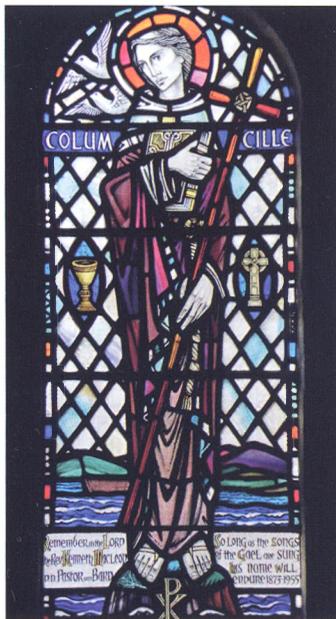




и гостеприимным (напр.: *Ibid.* III 9), помогал им укреплять брачные узы (*Ibid.* II 40). Согласно Адомнану, К. наставлял не только монахов, но и мирян, которые часто обращались к нему за духовными советами. Св. Баитене передал св. Финтану Мунну повеление К. основать монастырь и «пасти стадо бесчисленных Христовых овец, чтобы привести множество душ в небесное отечество» (*Ibid.* I 2).

В поэме «Чудо Колума Килле» о К. говорится как о пророке и предсказателе (*faíth, fissid*). Согласно Адомнану, святой с юных лет прославился как провидец; к нему часто обращались с просьбой предсказать будущее и дать совет, как поступить в трудном положении (среди тех, кто прибегали к помощи К., был Риддерх Хаэл (Родерк, сын Тотала), бриттский правитель Стратклайда) (*Adomnani Vita Columbae*. I 1, 10, 15–16, 47; III 7). Еп. Колман Линдисфарнский на синоде в Стренескальке заявил, что К. «был очевидно вдохновлен Святым Духом» (*patres nostri et antecessores eorum, manifeste spiritu sancto inspirati, ut erat Columcillae* — *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* / Ed. B. Colgrave. Camb., 1985. P. 20; ср.: *Beda. Hist. eccl.* III 25). Во время уединенной молитвы от святого исходило дивное сияние (*Adomnani Vita Columbae*. II 26; III 8, 19–21). Адомнан писал, что К. часто общался с ангелами (о беседах святого с ангелами и апостолами говорится также в «Чуде Колума Килле»). У К. были пророческие видения, напр. город в Италии, сожженный небесным огнем (*Ibid.* I 28), и мир в его полноте (*Ibid.* I 43; этот эпизод вдохновлен повествованием свт. Григория I Великого о «космическом видении» св. Бенедикта — *Greg. Magn. Dial.* II 35). Во время пребывания на о-ве Хинба К. впал в 3-дневный транс; из помещения, где он находился, сиял чудесный свет и раздавались песнопения. Впоследствии святой объяснил, что ему были открыты тайны прошлого и будущего, а также скрытый смысл многих неясных мест Свящ. Писания (*occulta ab exordio mundi arcana aperte manifestata uidebat* — *Adomnani Vita Columbae*. III 18). Согласно «Чуду Колума Килле», К. было даровано «знание о Боге» (*suíthe... Deachta* (§ 45)).

Благословение К. обладало чудодейственной силой: мальчик Эрнне



Св. Колумба.

Витраж в аббатстве Иона. XX в.

прославился красноречием, вода превратилась в вино, горькие плоды стали сладкими, а урожай, посеянный в сер. июня, был собран в нач. авг. (*Adomnani Vita Columbae*. I 3; II 1–3). Когда К. благословил ядовитый источник, почитавшийся пиктскими друидами, вода стала пригодной для питья (*Ibid.* II 11). Чудеса совершались и от предметов, которые благословил К. (*Ibid.* II 4–5, 7, 17–18, 37). Так, у правителя Бруде хранился камень, обладавший целебными свойствами (*Ibid.* II 33). Адомнан сообщает, что в монастыре К. было принято осеять крестным знаменем пищу (*Ibid.* II 16), благословлять различные предметы и орудия труда (*Ibid.* II 29), монастырские здания (*Ibid.* III 23).

К. поддерживал тесные отношения с правителями Дал-Риады Коналлом, сыном Комгалла, и Азданом, сыном Габрана (574–606), а также со своими родственниками, ирл. правителями из рода Кенел Коналл. По указанию ангела К. совершил инаугурацию (*ordinatio*) Аздана, сына Габрана; святой сопротивлялся воле Бога, т. к. предпочитал, чтобы власть досталась Иогенану, брату Аздана, но ангел ударил его плетью и вынудил совершить церемонию. К. возложил руки на Аздана и предсказал судьбу его потомков (*Ibid.* III 5). Согласно Куммене, К. предупредил Аздана, что его потомки будут лишены власти, если попытаются причинить вред преемникам святого. В битве при Маг-Рот (637) внук Аздана Дом-

налл Брек (629–642) выступил против Сев. И Нейлов, поэтому правителям Дал-Риады пришлось покориться власти «чужаков» (*ab extra-peis*). Достоверность описания инаугурации, которую К. совершил в соответствии со «стеклянной книгой» (*uitreum ordinationis regum... librum*), врученной ему ангелом, вызывает сомнения. Возможно, эпизод был вымышлен Адомнаном, который стремился уподобить К. пророкам ВЗ, предостерегавшим царей от нарушения Божиих заповедей, и прежде всего Самуилу, помазавшему на царство Давида. По мнению М. Энрайта, Адомнан принимал участие в разработке церковного обряда инаугурации правителей, впоследствии заимствованного англосаксами и франками и оказавшего влияние на развитие церемонии коронации в Зап. Европе (*Enright*. 1985; *Idem*. 2010; см. также: *Bannerman*. 1989. P. 127–130; *Meckler*. 1990; *Woods*. 2002. P. 62–67).

В 575 г. (по др. версии, ок. 590) К. и Аздан, сын Габрана, присутствовали на совещании ирл. правителей в Друим-Кете, с к-рым в средневек. традиции было связано мн. легендарных сюжетов (см.: *Nagy J. F. The Herons of Druim Ceat // Celtica*. 1990. Vol. 21. P. 368–376; *Idem*. 1997). В ирл. анналах среди участников этого «большого собрания» (*magna conuentio*) названы К. и верховный правитель Аэд, сын Анмире. Вероятно, на собрании Аэд, сын Анмире, и Аздан, сын Габрана, при посредничестве К. заключили соглашение о статусе ирландской части Дал-Риады (*Herbert*. 1989. P. 69–71, 74; *Byrne*. 2004. P. 110–111; см. также: *Fraser*. 2007). По свидетельству Адомнана, во время собрания к К. приходили больные, просившие святого об исцелении; на обратном пути К. встретился со св. Комгаллом и посетил ц. Кул-Ратин (ныне Колрейн) (*Adomnani Vita Columbae*. I 49–50; II 6). Во время пребывания в Друим-Кете К. благословил Домналла, сына Аэда, предсказав ему благополучное правление (Домналл был «королем Темры» в 628–642) и мирную кончину. Встретившись со Скандланом, сыном правителя обл. Осраге, к-рого Аэд держал в качестве заложника, святой предсказал, что он получит свободу и возглавит свое племя. В соответствии с пророчеством К. наследники Аздана, сына Габрана, погибли в сражениях, и власть над





Дал-Риадой перешла к его 4-му сыну Эохайду. К. убеждал верховного правителя Аэда Слане (598–604) воздержаться от междоусобной борьбы и от убийства родственников, предупредив, что в противном случае он утратит дарованную ему Богом власть. Правитель пренебрег советом святого; следствием этого была смута и кровная вражда между Юж. И Нейлами (Ibid. I 10–15). Согласно Адомнани, К. наказывал дурных людей, которые пользовались высоким положением, чтобы творить зло. Сыновья правителя Коналла, сына Комгалла, притесняли духовенство (*eclesiarum persecutores*), грабили друзей К. и даже пытались убить святого. Один из преступников, Иоан, утонул в море со своими приспешниками, другие погибли в сражениях (Ibid. II 22, 24; см.: *Richter*. 1999. P. 58–61). Божественная кара постигала тех, кто были жестоки со слабыми и с беззащитными (*homo quidam inposuogum persecutor crudilis — Adomnani Vita Columbae*. II 25). По мнению исследователей, в эпизодах, повествующих об отношениях К. с правителями, выражена авторская позиция Адомнана: аббат отстаивал идею божественного происхождения светской власти и выступал за объединение Ирландии под управлением единого монарха. Вопреки исторической действительности он изображал «короля Темры» как самодержца, правящего всей страной. По свидетельству Адомнана, Аэд Слане получил от Бога полномочия управлять «всей Ирландией» (*ne tibi a deo totius Euerniae regni praerogatiuam monarchiae praedestinatum*), а кор. Освальд представлен в Житии как «император Британии» (*Byrne*. 2004. P. 255–260). В то же время Адомнан осуждал князей, к-рые устраивали междоусобицы и совершали беззакония, напр. Аэда Тёмного, убившего Диармада, сына Кербалла, «короля всей Ирландии» (*totius regem trucidauit Scotiae — Adomnani Vita Columbae*. I 36). Тех, на кого гневался К., постигали «ужасные кары» — нищета, гибель и муки преисподней (Ibid. II 22–25). Согласно Адомнани, силой слова К. убил свирепого кабана (Ibid. II 26).

Беда Достопочтенный утверждал, что К. обратил в христианство сев. пиктов. Верховный властитель пиктов Бруде (в ирл. источниках — Бруиде) мак Маэлхон, у Беды —

Бридий, сын Мейлохона († 584) на 9-м году правления принял крещение от К. и подарил ему о-в Иона. Сведения о крещении Бруде содержатся также в т. н. пиктских хрониках (*Chronicles of the Picts*. 1867. P. 7, 28, 399) и в более поздних шотландских исторических сочинениях (напр.: *Johannis de Fordun Chronica*. 1871. P. 112–113); Г. Бойс считал, что К. искоренил пелагианскую ересь, к-рой якобы придерживались пикты (*Boece H. The History and Chronicles of Scotland / Transl. J. Bellenden*. Edinb., 1821. Vol. 2. P. 89–90).

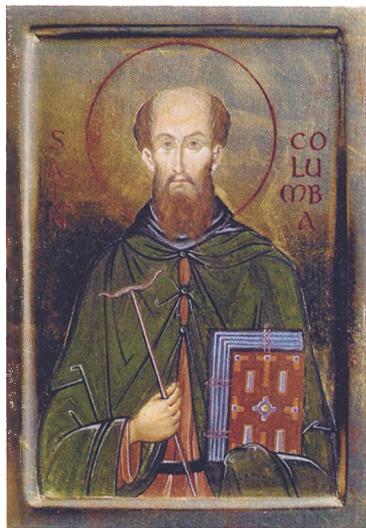
О проповеди К. пиктам, жившим на р. Тей, говорится в поэме «Чудо Колума Килле»: «Он не вернется к нам (?), тот, кто провозглашал слово истины, / ибо у нас [больше] нет наставника, учившего племена Тои» (*ar ní-n fissid fris-bered omnu húainn / ar ní-n forcetlaid for-canad túatha Tóí*). Другую фразу из поэмы можно понять как указание на то, что К. одержал верх над свирепыми слугами короля Тои (по др. версии, жители Тои исповедали Бога, когда святой благословил их) (*cluids-ius borb beolu bendacht, batar oc Toi toilrig* (§ 18, 119)). Адомнан уделил немного внимания миссионерской деятельности К. По словам агнографа, святой неоднократно пересекал горный хребет, отделявший Дал-Риаду от страны пиктов (*trans Britanniae dorsum — Adomnani Vita Columbae*. I 34; II 31; III 14), и посещал крепость правителя Бруде, находящуюся в окрестностях совр. г. Инвернесс. Сначала Бруде отказался встретиться с К., но по благословению святого ворота крепости упали с петель; после этого правитель проникся уважением к святому (Ibid. II 35; этот сюжет получил развитие в Житиях св. Каннеха и св. Комгалла). Пиктские друиды (*magi*), противники К., не могли ничего предпринять против чудесной силы святого, рассеявшего чары друида Броихана (Фроихана), воспитателя Бруде (Ibid. I 37; II 11, 33–34). Чудеса К. произвели впечатление на Бруде и его приближенных, поэтому правитель благосклонно относился к святому: напр., запретил вассальному правителю Оркнейских о-вов причинять вред Кормаку и его спутникам (Ibid. II 42). Адомнан не упоминал о крещении Бруде, напротив, он называл пиктов варварами и язычниками (*in hoc gentili populo... coram plebe gentilica — Ibid.* II 33–34). Повествуя

о том, как К. прогнал водяного хищника, агнограф писал, что варвары, ставшие свидетелями чуда, прославили Бога, но не упоминал об их крещении (Ibid. II 27). Тем не менее некоторые пикты принимали христианство благодаря проповеди К. (святой, не говоривший на языке пиктов, проповедовал через переводчиков) (Ibid. I 33; II 32; III 14; см.: *Adomnani's Life of Columba*. 1961. P. 81–87). Вероятно, К. поддерживал дружеские отношения с пиктами: он принял изгнанного пиктского аристократа Тарайна и поручил знатному жителю Дал-Риады заботиться о нем (*Adomnani Vita Columbae*. II 23).

Сведения о деятельности К. в стране пиктов по-разному интерпретируются исследователями, отмечавшими, что Бруде терпимо относился к присутствию К. и его монахов, а нек-рые пикты принимали крещение (*Herbert*. 1988. P. 30). По др. версии, пикты враждебно относились к христ. проповедникам: в 617 г. они убили св. *Доннана* и его сподвижников. Со временем положение изменилось; усилиями монахов Ионы и др. ирландских миссионеров пикты в основном приняли крещение, поэтому К. стали считать «апостолом пиктов» (*Smyth*. 1984. P. 102–112). Высказывалось мнение, что христианизация пиктов произошла лишь в нач. VIII в. под влиянием Нортумбрии; роль мон-ря Иона в этом процессе была невелика (*Hughes*. 1980; ср.: *Richter*. 1999. P. 65–66). Др. исследователи указывали на то, что англосакс. авторы в отличие от Адомнана считали пиктов христианами (*Charles-Edwards*. 2000. P. 299–308). Скорее всего в VII в. в стране пиктов трудились миссионеры, направленные из аббатства Иона, там были основаны церкви и мон-ри, входившие в конгрегацию К. (*Adomnani Vita Columbae*. II 46; ср.: *Kirby D. P. Bede and the Pictish Church // The Innes Review*. 1973. Vol. 24. P. 6–25; *Fraser*. 2009. P. 97–115).

О «благой кончине» (*fó díbath*) К. упоминается в поэме «Чудо Колума Килле»: «он был благородным, возвышенной была его смерть» (*boé húasal, boé húas a bás* (§ 31, 80)). Адомнан подробно повествует о кончине святого. По свидетельству агнографа, после 30 лет «паломничества» на Ионе К. просил Бога даровать ему мирную кончину, но из-за «молить церквей» (*eclesiis exortibus*) смерть святого была от-





Св. Колумба.  
Икона. XX в. Мастер Э. Харт

ложена на 4 года (*Adomnani Vita Columbae*. III 22). Предчувствуя скорую кончину К., монастырский конь подошел к святому, положил голову ему на грудь и заплакал. Поднявшись на холм, святой благословил Иону и предсказал, что монахи будут почитать не только ирландцы, но и «варвары» (пикты), «иноземные народы» (*exterarum gentium regnatores cum plebibus sibi subiectis*) и даже святые из других церковных общин (*a sanctis quoque, etiam aliarum ecclesiarum*). Вернувшись в обитель, К. стал переписывать Псалтирь, остановился на тексте 33-го псалма и велел Баитене закончить рукопись позже. После вечерни, опустившись на ложе, К. завещал монахам хранить мир и соблюдать заветы св. отцов; за это святой обещал им свое заступничество пред Богом и избиле духовных и материальных благ. По звуку колокола К. поспешил в церковь к началу полуночного богослужения; когда святой преклонил колени перед алтарем, силы покинули его, он опустился на пол и вскоре скончался. В ночь смерти К. из Ирландии далеко на востоке был виден огненный столп, поднявшийся к небу. Погребение святого состоялось на 3-й день; в соответствии с предсказанием К. на похоронах присутствовали только монахи, т. к. миряне не смогли переправиться на о-в Иона из-за сильной бури (*Ibid.* III 23).

В «Книге гимнов» К. приписывается неск. лат. песнопений (CPL, N 1131–1132), снабженных глоссами и прологами, в которых изложены предания о происхождении гим-

нов. Самый известный гимн — «*Altus Prosator*» (Вышний Создатель); эта алфавитная поэма состоит из 23 строф (в каждой строфе 8 восьмисложных стихов) и припева (АНМА. Т. 51. N 216; *Carey J. King of Mysteries: Early Irish Religious Writings*. Dublin, 2000<sup>2</sup>. P. 29–50, 275). Основные темы гимна — сотворение мира и описание мироздания, в заключительных строфах повествуется о конце света и Страшном Суде. Согласно прологу в «Книге гимнов», поэма была сложена К. в знак покаяния за участие в битве при Кул-Дребене; по др. версии — святой сочинил ее на Ионе и в посл. преподнес папе Григорию I Великому (*The Irish Liber Hymnorum*. 1898. Vol. 1. P. 62–83; Vol. 2. P. 23–26). По определению Дж. Стивенсон, «*Altus Prosator*» — «дидактический гимн» галльского типа. Характерные черты поэмы — большое число синонимов, в т. ч. малопонятных «ученых» слов (напр., *barathrum* (преисподняя), *Thetis* (море), *iduma* (руки)), и переплетение аппозитивных конструкций, к-рое основано на последовательном использовании существительных в качестве определений (приложении). О возвышенном, но трудном для понимания слоге поэмы говорится в Житии К., составленном Манусом О'Доннеллом: по мнению агрографа, в гимне святой изложил тайны мироздания, открытые ему Богом (*Betha Colaim Chille*. 1918. P. 206–209). Самые ранние рукописи поэмы относятся к IX в. (*Ambros. M 32 sup. Fol. 83–85; Montpellier. École de Médecine*. 218. Fol. 79–81); заимствования из гимна содержатся в «Песни о католической вере» Рабана Мавра (MGH. Poet. T. 2. P. 197–204). Основные небиблейские произведения, использованные в поэме, — сочинения прп. Иоанна Кассиана, «Толкование на Книгу Иова» пресв. Филиппа (CPL, N 643) и «Этимологии» Исидора Севильского, к-рые были доставлены в Ирландию не позднее сер. VII в. (см.: *Hillgarth J. N. Ireland and Spain in the 7<sup>th</sup> Century* // *Peritia*. 1984. Vol. 3. P. 1–16). По мнению Стивенсон, гимн «*Altus Prosator*» был составлен во 2-й пол. VII в., возможно в монастыре Иона (*Richter*. 1999. P. 202–204; *Stevenson*. 1999). К. также приписываются гимны «*Adiutor laborantium*» (см.: *Iona*. 1995. P. 21–22; *The Edinburgh History*. 2007. P. 95–96; *Márkus G. «Adiutor Laborantium»: A Poem by Adomnán* // *Adomnán of*

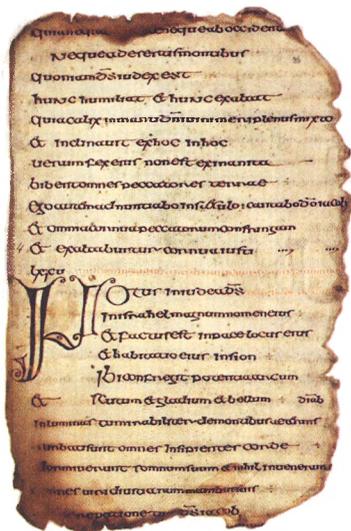
*Iona: Theologian, Lawmaker, Peacemaker* / Ed. J. M. Wooding. Dublin, 2010. P. 145–161), «*Christus lorica multum*» (АНМА. Т. 51. N 218), «*Noli Pater indulgere*» (*Ibid.* N 219), стихотворная молитва «*In te Christe credentium*» (*Ibid.* Т. 51. N 217) и гимн св. Киарану (*Alto et ineffabili*; АНМА. Т. 51. N 245а). Согласно «Книге гимнов», причиной составления молитвы «*In te Christe credentium*» было замечание папы Григория I Великого к гимну «*Altus Prosator*»: «Не было недостатков у этого гимна, за исключением того, что в нем было мало восхвалений Троицы как таковой». По мнению Карни, К. мог быть автором древнеирландского стихотворения-лорики «*Sét no tíag*» (Путь, по которому иду) (*Carney J. Three Old Irish Accentual Poems* // *Ériu*. 1971. Vol. 22. P. 23–29).

Известно о монашеском уставе, к-рый приписывали К. В IX в. рукопись этого устава (*regula abbatis Columbi Cellae*) хранилась в 6-ке аббатства *Фульда* (*Lehmann P. Fuldaer Studien*. Münch., 1925. S. 51. (SBA. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1925. Abt. 3)). В трактате «Монастырь Таллахт» (см. *Кели Де*) со ссылкой на устав К. (*hirriagail Coluim Cille*) сообщается о днях строгого поста, которые якобы соблюдал святой, — в канун Богоявления, в 1-ю среду Великого поста и в 1-ю среду после Пятидесятницы; допускалось послабление поста на Страстной седмице, монахам было разрешено отмечать праздник сбора урожая. В субботу полагалась воскресная трапеза, т. к. суббота — св. день в ВЗ, однако в отличие от воскресенья работать не запрещалось (*Gwynn E. J., Purton W. J. The Monastery of Tallaght* // *Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C*. 1911/1912. Vol. 29. P. 155–156, 161; см.: *Adomnan's Life of Columba*. 1961. P. 120; *Clancy T. O. Diarmait sapientissimus: The Career of Diarmait, dalta Daigre, Abbot of Iona* // *Peritia*. 2003/2004. Vol. 17–18. P. 225–226). Среди псевдоэпиграфов К. сохранился краткий аскетический трактат «Устав Колума Килле» (VIII–IX вв.), скорее всего адресованный «анахоретам», жившим при крупном церковном поселении, однако это не тот устав К., о к-ром упоминается в «Монастыре Таллахт» (см.: *Kenney. Sources*. P. 474; *Follett*. 2006. P. 143–145, 227).

По свидетельству Адомнана, на Ионе и в других местах хранились книги, переписанные К. (*Adomnani*



Vita Columbae. II 8–9, 44–45; III 23). Одной из этих книг считался Катах (древнеирл. Cathach — боевой, воинственный) — рукопись с фрагментарным текстом галликанской Псалтири (Dublin. RIA. 12 K 33) (см. ст. *Кельтский обряд*). Учитывая недоверенные средневековые предания, связанные с Катахом, исследователи с осторожностью высказываются о возможном авторстве К., хотя



Катах (Псалтирь св. Колумбы).  
Кон. VI — нач. VII в.  
(Dublin. RIA. 12 K 33. Fol. 35r)

с т. зр. состава рукописи, особенно почерка и декоративных инициалов датировка кон. VI в. не исключена (*Lawlor et al.* 1916/1917. P. 291–292; *Herity, Breen.* 2002. P. 6, 39, 60; *O'Sullivan W.* Manuscripts and Palaeography // A New History of Ireland. 2005. Vol. 1. P. 521–522). Другие рукописи, приписывавшиеся К. («Книга из Дарроу», «Книга из Келлса»), относятся к более позднему времени.

**Почитание.** О почитании К. в VII в. известно из поэмы «Чудо Колума Килле», стихотворений Беккана и сочинения Адомнана. Еще при жизни святого к нему обращались с просьбами о помощи и заступничестве, его имя призывали попавшие в беду (*Adomnani Vita Columbae.* II 39–40). В «Чуде Колума Килле» говорится, что К. избавлял людей от страха (§ 16), «он был прибежищем нагих, он был кормильцем (?) нищих» (*ba dín do nochtaib, ba did do nochtaib* (§ 85)); в заключительных строках поэт молит К. о помощи в смертный час (§ 143). Представление о святом как о заступнике пред Богом более отчетливо выражено

в стихотворениях Беккана, к-рый обращается к К. с просьбой избавить его от мук преисподней. В поэме «Fo réir Choluimb» К. назван «убежищем» (*dín*) и «крепостью» (*dún*), упоминается о «защите Колума Килле» (*buith iar Coluimb Chille cúl*), «благословении Колума» (*bendacht Choluimb*), с к-рым люди могут достичь Царства Небесного. Согласно «Последним строкам Беккана», К. — «прибежище души» и «непоколебимая скала» (*ba dín anmae, ba hall nglinne*): «Я молюсь великой молитвой сыну Этне... моя душа одесную его [достигнет] небес» (*guidiu márguidi macc do Eithne... m'anam día deis dochum ríchid*). О «защите» (*snádud*) К. говорится в «Молитве Адомнана» (см.: *Clancy T. O.* Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // *Spes Scotorum.* 1999. P. 21–24). По свидетельству Адомнана, к К. обращались с молитвами о победе в сражении и об избавлении от смертельной опасности. В связи с этим агиограф упоминает о «хвалебных песнях» на ирл. языке, сложенных в честь святого, к-рые помогали воинам избежать гибели от рук врага (*quaedam scoticae linguae laudum ipsius carmina... eadem decantauerunt cantica — Adomnani Vita Columbae.* I 1; см.: *Smyth.* 1984. P. 97). Согласно ирл. анналам, молитвы К. помогли Сев. И Нейлам одержать победу в битве при Кул-Дребене; монахи Ионы молились за правителя Аэдана, воевавшего с «варварами» (*Adomnani Vita Columbae.* I 8), а от дротика, брошенного, «как передают, во имя св. Колумбы», погиб нечестивый Лам Десс, противник святого (*Ibid.* II 24). Ночью перед решающей битвой с бриттами и мерсийцами К. явился кор. Освальду и обещал, что враги будут повержены. Одержав победу, Освальд получил власть над Нортумбрией и по воле Бога стал «императором всей Британии» (*totius Britanniae imperator a deo ordinatus est*). После этого англосаксы, к-рые придерживались языческих верований, приняли христианство (*Ibid.* I 1).

Иона и др. мон-ри, основанные К., находились под защитой святого. Укусы змей, обитавших на Ионе, не причиняли никому вреда до тех пор, пока жители острова соблюдали заповеди (*Ibid.* II 28). Благодаря заступничеству К. шотл. Дал-Риаду и страну пиктов не затронула морозная язва, дважды опустошившая по-

чти всю Европу (Адомнан скорее всего подразумевал вспышки эпидемии, по-видимому, бубонной чумы в 60-х и 80-х гг. VII в.), т. к. жители этих стран с уважением относились к обителям, которые основал святой. Адомнан неоднократно посещал Нортумбрию, где свирепствовала болезнь, но никто из его свиты не заразился (*Ibid.* II 46; ср.: *Woods.* 2011). По-видимому, о целительной силе, свойственной могиле К., говорится в поэме «Чудо Колума Килле» (*Fó lib lige a aí / ar cach saéth srethaib sína* (§ 106–107)). Согласно Адомнану, от могилы святого исходило сияние, ее посещали ангелы (*Adomnani Vita Columbae.* III 23). В монастыре Иона хранились чудотворные реликвии К. — белая туника святого и переписанные им книги; в трудных ситуациях монахи соблюдали строгий пост, возлагали святыни на алтарь и призывали имя К. (*Ibid.* II 44–45). Рукописи, выполненные К., обладали чудесными свойствами: огонь и вода не могли причинить им вред (*Ibid.* II 8–9). На о-ве Иона указывали Холм Ангелов (*Cnoc Aingel*), на к-ром К. беседовал с небесными посланниками (*Ibid.* II 44; III 16), и др. места, связанные с памятью о святом, где были установлены кресты; на могиле святого лежал камень, служивший ему подушкой (*Ibid.* I 45; III 23).

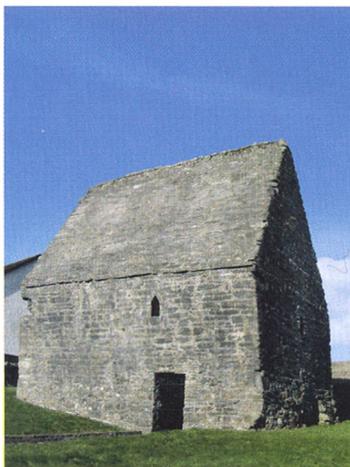
Распространение почитания К. в Ирландии было связано с тем, что святого считали покровителем династии И Нейл, особенно рода Кенел Коналл. В VIII в. аббаты монастыря Иона установили дружественные отношения с верховными правителями из рода Кланн Колман Домналлом Миди (743–763) и его сыном Доннхадом Миди (770–797). В 753 г. Домналл принял «закон Колума Килле» (*lex Coluim Cille*; об экстраординарных законах (*cána*) см.: *Charles-Edwards.* 2000. P. 559–569). Содержание закона неизвестно, но исследователи полагают, что его принятие должно было способствовать восстановлению порядка в условиях голода, вызванного неурожаем, и вспышек эпидемий. В 754 г. в Ирландию прибыл Слebene, аббат Ионы, к-рому в анналах приписывается повторное принятие закона (757). В 3-й раз «закон Колума Килле» был принят Доннхадом Миди и аббатом Бресалом в 778 г. (*Herbert.* 1988. P. 64–65). В том же году скончался предшественник Донн-





хада верховный правитель Ниалл Фроссах (763–770), к-рый после отречения от власти удалился в монастырь Иона и жил там «в паломничестве» (на ailithri) (см.: *Charles-Edwards*. 2000. P. 576). Согласно повести «Борома», верховный правитель Аэд, сын Анмире, якобы носил плащ, подаренный ему К. и оберегавший его от вражеских ударов. В повести, посвященной войнам И Нейлов и правителей Лагена, К. представлен как покровитель И Нейлов. Однако мать святого происходила из Лагена, поэтому он отказался помогать И Нейлам в сражении (Предания и мифы средневеков. Ирландии / Пер.: С. В. Шкунаев. М., 1991. С. 173–192; см.: *Byrne*. 2004. P. 144).

Считается, что нападения викингов на Иону в 802 и 806 гг. были причиной строительства «нового града Колумбы Килле» в Кенаннасе (между 807 и 814). Вероятно, Кенаннас должен был стать убежищем для святынь и сокровищ Ионы (*Herbert*. 1988. P. 68–71); вполсл. туда был перенесен центр монастырской конгрегации К. Под 817 г. в анналах сообщается, что члены общины К. (*muinnter Coluim Cille*) отлучили верховного правителя Аэда Ордниде от Церкви. В церемонии отлучения, состоявшейся в Темре, мог участвовать аббат Ионы Диармад. В 818 г. аббат Диармад вернулся в Британию с реликварием К. (*so sgrin Colaim Cille*). В 825 г. викинги вновь напали на Иону и убили приора Блатмака, отказавшегося выдать им драгоценный реликварий с мощами святого (*preciosa metall... quis sancti sancta Columbae ossa iacent – Versus Strabi de beati Blaithmaic vita et fine // MGH. Poet. T. 2. P. 297–301*). Под 829 и 831 гг. в анналах сообщается, что аббат Диармад отвез реликвии К. (*so minnaib Coluim Cille*) в Британию, затем привез их в Ирландию; в 849 г. аббат Индрехтах (см. *Индракт*) вновь доставил эти реликвии в Ирландию. Скорее всего речь шла о разных святынях, связанных с именем К.: раке с его мощами (*scrín*) и «вторичных реликвиях», т. е. о предметах, к-рые, как считалось, принадлежали святому (*minna*; это могли быть книга, посох, колокольчик и др.). По мнению большинства исследователей, в 848–849 гг. реликвии К., хранившиеся на Ионе, были разделены: часть святынь, в т. ч. мощи, вывезли в Шотландию, часть —



«Дом св. Колумбы»  
в Келлсе. IX–XI вв.

в Ирландию, скорее всего в Кенаннас (см.: *Clancy T. O. Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // Spes Scotorum*. 1999. P. 28–29). Связь между церковными общинами К. в Ирландии и Шотландии была ослаблена. Вероятно, после переезда в Ирландию аббат Индрехтах принял титул «наследник Колумбы» (*heres Columbae*; ирл. *comarba Coluim Cille*), к-рый носили и его преемники (*Bannerman*. 1993. P. 29–33).

Кенаннас, центр ирл. части конгрегации К., оставался одной из крупнейших церквей Ирландии до XII в., когда руководство конгрегацией перешло к настоятелю ц. Дайре. От раннесредневеков. церковного поселения в Келлсе сохранилась круглая башня, неск. резных крестов (согласно надписи на основании, юж. крест был посвящен святым Патрикию и К. (*Patricii et Columba crux*))



Церковь августинского приората  
в Скрине. XIV–XV вв.

и небольшая 2-этажная церковь, известная как «дом св. Колумбы» (название засвидетельствовано в документах XVII в. — *The Martyrology of Donegal*. 1864. P. XL; *O'Connell P.*

*Kells — Early and Medieval. Pt. 2 // Ríocht na Midhe*. 1960. Vol. 2. N 2. P. 11–12). На месте главного храма находится англикан. ц. во имя К., построенная в XVIII в. Следы церковного поселения Дермаг немногочисленны: на кладбище рядом с бывш. англикан. ц. во имя К. сохранился резной крест и неск. раннесредневеков. надгробий. Под 974 г. в ирл. анналах впервые упоминается ц. Скрин-Колум-Килле (ныне Скрин, графство Мит); возможно, название указывает на то, что там хранилась рака с мощами К. В кон. XII в. в Скрине была приходская церковь во имя К.; на ее месте находятся руины церкви августинского приората, основанного в XIV в. (см.: *Chartularies of St. Mary's Abbey, Dublin / Ed. J. T. Gilbert. L., 1884. Vol. 1. P. 157–159; Bhreathmach*. 1996). Среди др. церквей, названных в честь К., — Сорд-Колум-Килле (впервые упом. под 994 г.; ныне Сордс близ Дублина) и Маэн-Колум-Килле (упом. под 1005 г.; ныне Мун, графство Килдэр) (см.: *Bhreathmach*. 1999). В анналах упоминается церковь и крест св. К. в Ард-Махе (1011 и 1166), а также «дом Колума Килле» в ц. Келл-Мак-Ненан (ныне Килмакренан, графство Донегол; запись под 1129 г.). В 60-х гг. XII в. в церковном поселении Дайре, где находился центр конгрегации К., по указанию настоятеля Флатбертаха О Бролхана († 1175) была построена ц. во имя К. (не сохр.; алтарь К. упом. в анналах под 1197 г.) (о церквях в Ирландии, названных в честь К., см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. 276–285; *O'Hanlon*. [1875.] P. 550–559, 565–567).

В ирл. источниках сообщается о реликвиях, связанных с К. (большая их часть не сохр.; см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. 318–330; *O'Hanlon*. [1875.] P. 573–579, 589–590; *Ó Floinn R. Insignia Columbae I // Studies in the Cult of St. Columba*. 1997. P. 125–149; *Bourke C. Insignia Columbae II // Ibid. P. 162–183*). Мощи К. почитались в кафедральном соборе в г. Даунпатрик (Сев. Ирландия). Согласно записи, приложенной к сочинению Тирехана о св. Патрикии в «Книге из Арма» (1-я пол. IX в.), К. по наитию Св. Духа обрел утерянную могилу св. Патрикия в Сабуле (ныне Сол, близ Даунпатрика) (упоминание об этом событии в анналах под 553 г. является поздней вставкой). Считалось,





Символы евангелистов.  
Миниатюра из «Книги из Келлса».  
VIII–IX вв.  
(Dublin. Trinity College.  
A. 1. 6 (58). Fol. 27r)

что в Судный день в Сабул будут доставлены мощи К. из Британии и мощи всех ирл. святых (в записи использованы не вполне ясные выражения, допускающие различные толкования — *The Patrician Texts in the Book of Armagh / Ed. L. Bieler. Dublin, 2004. P. 164, 234*). Отсутствие в Ирландии раки с мощами К. могло способствовать формированию легенды о том, что останки святого покоились в Даунпатрике, в могиле св. Патрикия. Манус О'Доннелл связывал перенесение мощей К. в Даунпатрик с нападениями викингов на мон-рь Иона: ковчег с останками святого, который грабители бросили в море, чудесным образом приплыл к побережью Ирландии и остановился близ Даунпатрика. Настоятель церкви поместил мощи К. в гробницу святых Патрикия и Бригиты (Betha Colaim Cille. 1918. P. 420–425; см.: *The Life of St. Columba. 1857. P. 313–315*). Англо-нормандский барон Джон де Курси, захвативший Даунпатрик в 1177 г., основал при кафедральном соборе бенедиктинский приорат Св. Троицы. По инициативе де Курси были обреты мощи святых Патрикия, Бригиты и К.; перенесение мощей 9 июня 1196 г. возглавил папский легат кард. Вивинан в присутствии 15 епископов (*Giraldus Cambrensis. Topographia Hibernica. III 18 // Giraldi Cambrensis Opera / Ed. J. F. Dimock. L., 1867. Vol. 5. P. 163–164; Idem. Exhurgnatio Hibernica. II 35 // Ibid. P. 387*). Согласно ирл. источникам, в 1293 г. Николай Мак Маэл Иса, архиеп. Арма, обрел в Соле чудотворные мощи Патрикия, Бригиты и К. и поместил их в драгоценную раку. Интерпретация этих сведений затруднительна. Святые, хранившиеся в Даунпатрике, были уничтожены англ. властями в 1538 г. (*Annala Uladh / Ed. B. MacCarthy. Dublin, 1893. Vol. 2. P. 380–381; 1895. Vol. 3. P. 624–625; Ecclesiastical Antiquities. 1847. P. 226–230; Rankin J. F. Down Cathedral: The Church of Saint Patrick of Down. Belfast, 1997. P. 33–34*).

Вероятно, важнейшей реликвией, хранившейся в Кенаннасе, был флабеллум (*cuilebad* — литургическое опахало, рипида) К., утраченный в 1034 г.: клирики, к-рые возвращались из Шотландии с флабеллумом и другими святынями, погибли в море. Скорее всего реликвию спасли или заменили аналогичным предметом, т. к. под 1090 г. в анналах сооб-

щается, что «реликвии Колума Килле» (*minda Colaim Chille*) — флабеллум, «колокол королей» (*Clogh na righ*) и 2 Евангелия (*in da Soscéla*) — были возвращены из обл. Тир-Конналл со щедрыми жертвованиями (святые могли вывозить для поклонения). Легенда о происхождении флабеллума приведена в повести «Плавание Снедгуса и Мак Риаглы» (нач. XII в.): это был лист огромного дерева, которое росло на далеком морском острове; монахи получили его от чудесной птицы и возложили на алтарь К. в Кенаннасе (*Stokes W. The Voyage of Snedgus and Mac Riagla // Revue celtique. 1888. T. 9. P. 20; см. также: The Life of St. Columba. 1857. P. 321–323* (предположение Ривза, что *cuilebad* был туникой (*colobium*) К., ошибочно); *Herbert. 1988. P. 92–93; Bannerman. 1993. P. 43–44; Murray K. The Role of the Cuilebad in «Imram Snédgusa 7 Maic Riagla» // The Otherworld Voyage in Early Irish Literature / Ed. J. Wooding. Dublin, 2000. P. 187–193*). Вероятно, среди святынь, упомянутых в анналах под 1090 г., было «великое Евангелие Колума Килле» (*Soiscelae mor Coluim Cille*), которое в 1007 г. похитили из церкви в Кенаннасе; реликвию удалось вернуть, но драгоценный оклад был утрачен. «Великое Евангелие» — это «Книга из Келлса» (рпк. *Dublin. Trinity College. A. 1. 6 (58)*; см. *Book of Kells*); до 50-х гг. XVII в. рукопись, почитавшаяся как «чудотворная книга» К. (*a leabhar ann go*

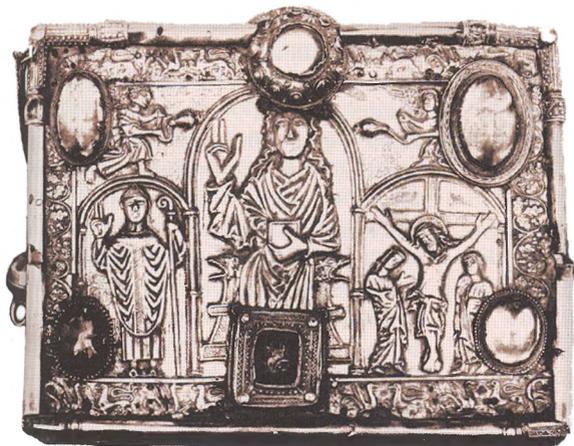
*míorbhuilbh*), хранилась в Келлсе, затем была передана в б-ку Дублинского ун-та (Тринити-колледжа). Считается, что «Книга из Келлса» была создана на рубеже VIII и IX вв. в мон-ре Иона или в Кенаннасе (*Gwynn A. Some Notes on the History of the Book of Kells // Irish Historical Studies. 1954. Vol. 9. N 34. P. 131–161; Meyvaert P. The Book of Kells and Iona // The Art Bull. 1989. Vol. 71. N 1. P. 6–19*). С именем К. связывали также другое раннесредневековое Евангелие — «Книгу из Дарроу» (рпк. *Dublin. Trinity College. A. 4. 5 (57)*). Согласно колофону в «Книге из Дарроу», над рукописью К. работал 12 дней (возможно, колофон скопирован из несохр. рукописи, созданной святым; см.: *Lavelor et al. 1916/1917. P. 403–407*). Предположительно по указанию верховного правителя Фланна Синны (879–916) для книги был изготовлен реликварий с надписью, в которой властитель просил К. о «молитве и благословении». Драгоценный оклад рукописи был утрачен в кон. XVII в. (*The Life of St. Columba. 1857. P. 327; The Martyrology of Donegal. 1864. P. XL; о надписи см.: Michelli P. E. The Inscriptions on Pre-Norman Irish Reliquaries // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1996. Vol. 96. P. 28–30*). Согласно Манусу О'Доннеллу, в Дарроу хранился также «большой посох» К. (*mor bachall* — *Betha Colaim Cille. 1918. P. 374–377*).

Главной святыней ц. Дайре было «Евангелие Мартина», о происхождении которого сообщается в среднеирл. Житии: совершив паломничество в Тур, К. получил книгу, находившуюся в могиле св. Мартина Турского, и впоследствии оставил ее в Дайре (возможно, в первоначальной версии легенды речь шла не о К., а о св. Колуме из Тир-Да-Гласа; см.: *Heist. Vitae. P. 226–227*). В 1182 г. «Евангелие Мартина» было захвачено англо-нормандцами (*Betha Colaim Cille. 1918. P. 96; The Life of St. Columba. 1857. P. 324–326; Herbert. 1988. P. 190–193*). Вероятно, после потери этой реликвии в Дайре была изготовлена рака К., о к-рой упоминается в анналах под 1201 и 1204 гг. (*Bannerman. 1993. P. 45*).

Катах (Псалтирь К.) считался святыней рода О Домналл (О'Доннелл), потомков раннесредневековой династии Кенел Конналл. По преданию, разногласия, связанные с облада-



нием этой книгой, были причиной битвы при Кул-Дребене и изгнания К. из Ирландии (Betha Colaim Cille. 1918. P. 176–185; *Lawlor*. 1916/1917. P. 292–329, 408–412; *Joynt*. 1917). В повести «Гибель Мурьхертаха мак Эрке» (XII в.) утверждается, что Катах был одним из боевых «знамен» И Нейлов (Ирландские саги / Пер.: А. А. Смирнов. М.; Л., 1961.



Реликварий Катаха  
(Псалтирь св. Колумбы).  
XI–XIV вв.  
(Национальный музей  
Ирландии, Дублин)

С. 159). На средства Карбарра О Домналла († 1106) в Кенаннасе изготовили серебряный реликварий для рукописи (переделан в XIV в.); хранение святыни было поручено членам рода Мак Робартаг (Макгроарти). В 1497 и 1567 гг. реликвию выносили на поле боя в качестве талисмана. После битвы на р. Бойн (1690) святыня хранилась во Франции и была возвращена в Ирландию в 1813 г. (когда реликварий открыли, то обнаружили внутри рукопись — предполагалось, что внутри находились мощи К.). В наст. время рукопись хранится в б-ке Королевской Ирландской академии, реликварий — в Национальном музее Ирландии в Дублине (*The Life of St. Columba*. 1857. P. 319–321; *Lawlor*. 1916/1917. P. 390–396; *Herity, Breen*. 2002. P. 8–14). На о-ве Тори в совр. графстве Донегол почитался «большой крест» (an cross mor) К. Согласно преданию, приведенному Манусом О'Доннеллом, ангелы принесли этот крест в Рим, а свт. Григорий I Великий подарил его К. (Betha Colaim Cille. 1918. P. 206–207; см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. 318–319). Кроме о-ва Тори (в раннем средневековье здесь была монашеская община конгрегации К., которая впервые упом. под 617 г.) в графстве Донегол с почитанием К. были связаны Гартан и Гленколемкилл. Гартан считался местом рождения К. (Ve-

tha Colaim Cille. 1918. P. 36–39), а в Гленколемкилле святой, по преданию, одержал победу над демонами. Здесь сохранились остатки средневековых церквей, плиты с изображениями креста, каирны, св. источники и другие объекты, которые было принято обходить в определенной последовательности (ирл. an turas — путешествие, паломничество; см.: *Price L. Glencolumbkille, County Donegal, and Its Early Christian Cross-Slabs* // J. of

the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Ser. 7. 1941. Vol. 11. N 3. P. 71–88; *Herity M. The Antiquity of «An Turas» (the Pilgrimage Round) in Ireland* // *Idem. Studies in the Layout, Buildings and Art in Stone of Early Irish Monasteries*. L., 1995. P. 91–143).

В Шотландии важнейшим центром почитания К. была ц. Дун-Каллен (см. *Данкелд*), согласно более поздним хроникам, основанная пиктским правителем Константином, сыном Фергуса († 820) (*Chronicles of the Picts*. 1867. P. 201–202; *Johannis de Fordun Chronica*. 1871. P. 154–155). Если эти сведения достоверны, основание Дун-Каллена совпадает со строительством ц. Кенаннас; возможно, Дун-Каллен должен быть стать центром шотл. части конгрегации К. В 40-х гг. IX в. Кинаэд мак Алпин († 858), правитель шотл. ДалРиады, захватил земли юж. пиктов и основал государство Альба (с нач. X в. это ирл. название, ранее означавшее Британию, стало применяться к Шотландскому королевству). В Шотландской хронике сообщается, что «в 7-й год правления [Кинаэд] перенес мощи св. Колумбы в построенную им церковь» (*Septimo anno regni sui reliquias sancti Columbe transportavit ad ecclesiam quam construxit* — *Hudson B. «The Scottish Chronicle»* // *The Scottish Historical Review*. 1998. Vol. 77. N 2. P. 148, 152). Перенесение мощей К. скорее всего состоялось в 848 или 849 г., т. е. в то же время, когда аббат Индрехтах доставил другие реликвии (minna)

в Ирландию. По-видимому, святыни, хранившиеся на Ионе, были разделены между ирландской и шотландской частями конгрегации К. (*Bannerman J. The Scottish Takeover of Pictland and the Relics of Columba* // *Spes Scotorum*. 1999. P. 71–94; *Woolf*. 2007. P. 98–101). Скорее всего это было вызвано нападениями скандинавов, расселившихся на Гебридских о-вах. В 878 г. в связи с междоусобной борьбой в Шотландии и угрозой вторжения викингов раку с мощами К. и др. реликвии святого (scrín Colum Cille 7 a minna olche-na) привезли в Ирландию (*Brown D. Dunkeld and the Origin of Scottish Identity* // *Spes Scotorum*. 1999. P. 108–111; *Woolf*. 2007. P. 123–124). О гробнице (sepulchrum, tumulus) К., находившейся в Шотландии, говорится в Житии св. Кадрозэ (BHL, N 1494), которое было написано в 982–983 гг. в Меце.

Построенную кор. Кинаэдом церковь, где хранились мощи К., обычно отождествляют с ц. Дун-Каллен, к-рая впервые упоминается в ирл. анналах под 865 г. Согласно англосакс. перечню гробниц святых, составленному ок. 1030 г. с использованием более ранних источников, мощи К. находились в Дун-Каллене (*Die Heiligen Englands, angelsächsisch und lateinisch* / Hrsg. F. Liebermann. Hannover, 1889. S. 9–10; см.: *Rollason D. W. Lists of Saints' Resting-Places in Anglo-Saxon England* // *Anglo-Saxon England*. 1978. Vol. 7. P. 61–93). В кон. XII–XIII в. изображение К. в одеянии бенедиктинского аббата, в митре и с посохом, помещали на печатях епископов Данкелда. Самое раннее изображение раки святого, напоминающее ирландские реликварии, сохранилось на печати соборного капитула (кон. XII в.); за ракой виден посох с изогнутым навершием. На более поздней печати (кон. XIII в.) помещена фигура К., восседающего в окружении монахов на фоне готического храма (надпись: «Св. Колумба, ты — добрый пастырь своих служителей»); на обороте изображена готическая рака с мощами святого, установленная внутри собора (*Glenn V. The Late 13<sup>th</sup>-cent. Chapter Seals of Dunkeld and Oslo Cathedrals* // *Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland*. 2002. Vol. 132. P. 439–458; *Eadem. A Newly Discovered Dunkeld Seal* // *The Innes Review*. 2007. Vol. 58. P. 217–221). По указанию еп.





Томаса Лодера (1452–1475) в алтарной части собора были выполнены росписи с 20 сценами чудес К., у главного алтаря установили 2 статуи святого. В 1500 г. благодаря мощам К. жители Данкелда спаслись от эпидемии (*Myln A. Vitae*



Маэл Колум (его примерное значение — «слуга Колумбы») было распространено в гэльской Шотландии. В Ирландии имена Маэл Колум, Гилла Колум и Ку Колум (пес К.) также использовались, но они могли указывать на почитание других

святых по имени Колум (Колман). По указанию шотландского кор. Александра I была выполнена рукопись Жития К.,

составленного Адомнаном; мон. Симеон добавил к тексту Жития стихотворную молитву за короля (*Kenney. Sources.*

*Dunkeldensis ecclesiae episcoporum. Edinb., 1831<sup>2</sup>. P. 43.* Кор. Яков IV (1488–1513), особо почитавший К., даровал привилегии епископской кафедре Данкелд и монастырю К. на о-ве Инчколм. Почитание К. в Данкелде прервалось в связи с Реформацией в Шотландии: в 1560 г. представители протестантской знати во главе с А. Кэмпбеллом, 5-м графом Аргайлом, потребовали уничтожить алтари собора и «очистить церковь от всякого рода идолов»

*P. 434; Clancy. 2002. P. 408.* По свидетельству шотландского историка Уолтера Бауэра, Александр I основал августинский приорат св. К. на о-ве Инчколм (*ecclesia sancti Columbe de Insula*), где к тому времени находилась древняя капелла во имя святого (*Bower. Scotichronicon. III 107, 111; см.: Taylor. 2000. P. 115–119; Veitch K. «Replanting Paradise»: Alexander I and the Reform of Religious Life in Scotland // The Innes Review. 2001. Vol. 52. P. 152–156.*

В XII–XIII вв. мон-рь, получивший статус аббатства, находился под защитой епископов Данкелда, некоторые из них

Аббатство Инчколм.  
XIII–XV вв.

были здесь похоронены. Бауэр (аббат Инчколма в 1417–1449) описывал К. как защитника мон-ря и всей Шотландии от англ.



захватчиков (*Bower. Scotichronicon. VIII 108–111, 118–121, 398–403.* В мон-ре хранилось чудотворное изображение святого (скорее всего статуя — *insignis imago*; см.: *Ibid. XIV 45.* Вероятно, из Инчколма происходит фрагмент антифонария, в к-ром содержатся нотированные песнопения оффициа в день памяти К. и в октаву праздника (*Edinb. Univ. Lib. 211. iv (XIV в.); см.: Woods. 1986/1987; Buckley A. Music in Prehistoric and Medieval Ireland // A New History of Ireland. 2005. P. 796–797.*

(*Chronicles of the Atholl and Tullibardine Families / [Ed. J. Murray.] Edinb., 1908. Vol. 1. P. 35–36.* После Реформации в Шотландии, как и в Ирландии, были утрачены почти все памятники с иконографией К.

О почитании К. королями Шотландии свидетельствует практика наречения имени: 1-м шотландским правителем, названным в честь святого, был Маэл Колум мак Домналл (Малькольм I; 943–954) (*Woolf. 2007. P. 177.*), последним — Малькольм IV (1153–1165). В XII–XIII вв. имя

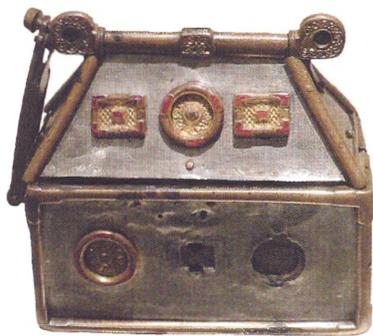
После вывоза реликвий К. в Кенаннас и в Дун-Каллен монастырь Иона утратил прежнее высокое положение, однако обитель продолжала существовать. Считалось, что на Ионе были похоронены кор. Кинаэд мак Алпин и многие его преемники (*Jennings. 1998. P. 42–43; ср.: Johannis de Fordun Chronica. 1871. P. 151, 158, 167–168.* Неизвестно, как отразилось на жизни монастыря расселение на Гебридских о-вах скандинавов, занявших часть территории бывшего княжества Дал-Риада. К кон. X в. жители Гебридских о-вов приняли христианство, в т. ч. под влиянием монастыря Иона, но об этом почти нет точных сведений (*Abrams L. Conversion and the Church in the Hebrides in the Viking Age: «A Very Difficult Thing Indeed» // West over Sea: Studies in Scandinavian Sea-borne Expansion and Settlement before 1300 / Ed. B. Ballin Smith, S. Taylor, G. Williams. Leiden, 2007. P. 169–193.* В 980 г. Олав Куаран, сканд. кор. Дублина, отрекся от власти, удалился на Иону и вскоре скончался (см.: *Bhreathnach. 1999; Clancy. 2011.* Вероятно, скандинавы-христиане с уважением относились к монастырю; такие происшествия, как убийство аббата и 15 «старцев» (*do sruithibh*) в ночь на Рождество 986 г., следует считать следствием междоусобной борьбы между скандинавами, а не враждебности к христ. духовенству. Благодаря жителям Гебридских о-вов почитание К. проникло в Исландию (*Cormack M. The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400. Brux., 1994. P. 91–92; Jennings. 1998. P. 43–46.* Кор. Норвегии Магнус III Голоногий, разоривший Гебридские о-ва, не только пощадил Иону (Святой о-в — *eupa Helgu*), но и проявил уважение к церкви, построенной над могилой К. (*Kolumkilla kirkju*): он не решился войти в храм и запретил кому-либо делать это в будущем (1098) (*Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич и др. М., 1980. С. 472.* В «Саге о Хаконе Хаконарсоне» сообщается, что святые К., Олав и Магнус явились шотл. кор. Александру II (1214–1249) и велели ему отказаться от намерения напасть на Гебридские о-ва, но король не обратил на это внимание и вскоре умер. О том, что причиной смерти Александра II был гнев К., говорится и в Хронике Матфея Парижско-





ro (Icelandic Sagas and Other Historical Documents Relating to the Settlements and Descents of the Northmen on the British Isles / Ed. G. Vigfusson. L., 1887. Vol. 2. P. 261; *Anderson A. O. Scottish Annals from English Chronicles*. L., 1908. P. 360–361).

В 1203 г. на о-ве Иона был основан бенедиктинский мон-рь во имя К. (monasterium sancti Columbe de Hu insula — *Diplomatarium Norvegicum*. Christiania, 1867. Т. 7. Pars 1. P. 4–5), ставший духовным центром обл. Аргайл и Гебридских о-вов. О реликвиях К., хранившихся в монастыре, упоминается в более поздних источниках. Когда викинги напали на Шотландию (речь идет о событиях нач. X в.), жители стали молиться Богу и К. об избавлении от вражеского нашествия; им удалось отразить нападение благодаря чудодейственной силе посоха К., известного как Катбуад (Cathbhuaidh; букв. — «победа в бою») (*Fragmentary Annals of Ireland* / Ed. J. N. Radner. Dublin, 1978. P. 170; см.: *The Life of St. Columba*. 1857. P. 332–334; *Bannerman*. 1993. P. 29; *Clancy*. 2002. P. 408; *Woolf*. 2007. P. 133–134). В мон-ре хранилась рука К., которую правитель Островов Дональд Макдональд († 1423) поместил в реликварий из золота и серебра (cumdach óir 7 airgid do thaisibh laimhe Choluim Chille — *The Book of Clanranald* // *Reliquiae Celticae* / Ed. A. Macbain, J. Kennedy. Inverness, 1894. Vol. 2. P. 160; см.: *Thomas S. Bishops, Priests, Monks and Their Patrons: The Lords*



Реликварий из Монимаска.

VIII в.

(Национальный музей Шотландии, Эдинбург)

of the Isles and the Church // *The Lordship of the Isles* / Ed. R. D. Oram. Leiden, 2014. P. 143).

Самая известная реликвия К., находившаяся в Шотландии, была известна как Брекбеннах (Brecsbennach; букв. — «пестрый (яркий), за-

остренный»). Вероятно, Брекбеннах, как и Катбуад, считался чудодейственным «знаменем», дарующим победу в бою. О происхождении реликвии сведений нет. Ок. 1210 г. кор. Вильгельм I Лев передал Брекбеннах и выделенные для его содержания земельные владения в Форглене (Абердиншир) аббатству Арброт, за это монахи были обязаны королю военной службой. После битвы при Баннокберне (1314) аббат Бернард передал святыню с приписанными к ней землями Малькольму из Монимаска, который завещал ее потомкам; в документах история этой реликвии прослеживается до XVII в. (*The Life of St. Columba*. 1857. P. 330–332; *Márkus G. Dewars and Relics in Scotland: Some Clarifications and Questions* // *The Innes Review*. 2009. Vol. 60. P. 109–112). С Брекбеннахом обычно отождествляют небольшой реликварий из Монимаска (VIII в.; Национальный музей Шотландии, Эдинбург), но уверенность в этом нет: в средневек. текстах Брекбеннах называли «знаменем» (vexillum), поэтому можно предполагать, что святыня представляла собой боевое знамя, а не ковчег-реликварий (*Caldwell*. 2001).

В нач. XVI в. в Шотландии насчитывалось 45 церквей, посвященных К.; наибольшее число храмов, природных объектов (напр., источников) и топонимов, связанных с почитанием К., было в обл. Аргайл, на Гебридских о-вах и в Вост. Шотландии (*The Life of St. Columba*. 1857. P. 559–565; *MacKinlay*. 1914; *Jennings*. 1998. P. 50; *Taylor S. Seventh-century Iona Abbots in Scottish Place-names* // *Spes Sctorum*. 1999. P. 35–70; *Idem*. 2000). В XV в. кафедра епископа Островов находилась при ц. во имя К. в Снизорте на о-ве Скай; позднее ее перенесли на о-в Иона.

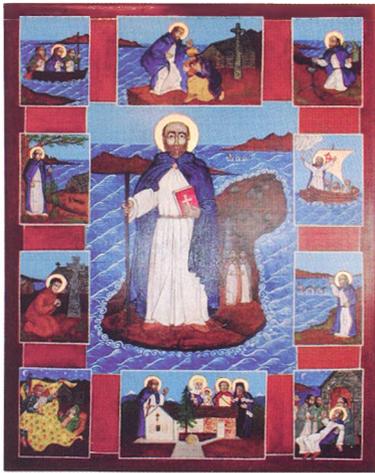
После Реформации в Шотландии были приняты меры для ликвидации католич. культа святых, но на Гебридских о-вах почитание К. продолжалось еще в кон. XVII в., сохранялись рукописи Жития святого (скорее всего речь шла о среднеирл. Житии; *Martin*. 1716. P. 263–265). Среди жителей Ионы бытовали предания о К., сохранившиеся в записях кон. XVII–XVIII в. Значительная часть преданий, зафиксированных в самом подробном описании острова (1771), восходила к средневек. агиографической традиции

(напр., легенды о том, что К. предсказывал будущее по собачьему лаю, уничтожил живших на Ионе друидов, заживо похоронил св. Одрана (Орана), чтобы монастырские здания были прочными, и др.) (*Sharpe*. 2012). По свидетельству католич. историка Т. Иннеса, жители Ионы и соседних островов утверждали, что мощи К., спрятанные во время Реформации, покоились под руинами средневек. аббатства (*Innes T. The Civil and Ecclesiastical History of Scotland*. Aberdeen, 1853. P. 214–216). Могила К. указывали в капелле, примыкавшей к монастырской церкви (*Martin*. 1716. P. 258–259; *Sharpe*. 2012. P. 188); эта капелла, реконструированная в 1962 г., датируется IX–X вв.

Известно о почитании К. в Сев. Англии. Согласно Житию св. Кентигерна и «Хронике шотландского народа» Иоанна из Фордуна, в Рипоне хранился посох К., подаренный им св. Кентигерну (*The Life of St. Columba*. 1857. P. 324; *Gardner R. Kentigern, Columba and Oswald: The Ripon Connexion* // *Northern History*. 1999. Vol. 35. N 1. P. 1–26). Житие К., составленное Адомнаном (версия В), сохранилось в рукописях, созданных в еп-стве Дарем; в XIV в. в кафедральном соборе в Дареме находились частицы мощей К., упоминается также об изображении святого (*The Life of St. Columba*. 1857. P. 318).

Сведения о литургическом поминовении К. и о праздновании его памяти впервые были приведены Адомнаном. Согласно Житию К., день памяти святого и его ученика Баитене торжественно отмечался в монастыре Иона (festiuae sancti Columbae... et sollempnis diei). Возвращаясь из Ирландии, Адомнан, задержанный дурной погодой, беспокоился, что не успеет прибыть в монастырь к началу праздничной мессы (et in tua celebremus ecclesia tui natalis misarum sollempnia... in die festo inquam natalis sanctorum Columbae et Baithenei — *Adomnani Vita Columbae*. II 45). В Мартирологе из Тамлахты поминовение К. и Баитене указано под 9 июня; в Мартирологе Оэнгуса приведено четверостишие: «Да приведут нас в вечное Царство, где всегда сияющий свет, возвышенный ангельский Баэтине, сверкающий Колум Килле». В эпилоге в перечне чинов святых К. назван главой святых Британии: «Сонм благородных





Св. Колумба, с житием.  
Икона. XX в.

(ц. св. Колумбы около г. Денвер,  
шт. Колорадо, США)

святых Ирландии / с Патриkiem, что превосходит их всех, / включает Колума Килле / с сонмами святых Альбы» (Féilge Oengusso. 1905. P. 277). Поминовение К. и Баитене указано в ирл. календаре из Райхенау (1-я пол. IX в.; *Schneiders M. The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede // AflW. 1989. Bd. 31. S. 52*); К. упоминается в литаниях, включенных в ирл. чинопоследование мессы согласно Миссалу Стоу (IX в.; *The Stowe Missal / Ed. G. F. Warner. L., 1915. Vol. 2. P. 14, 16*). В Мартирологе Мариана Гормана, кроме ос-



Оффиций св. Колумбе  
в Инчколмском антифонарию.  
Сер. XIV в.  
(Edinb. Univ. Lib. 211. IV. Fol. 2v)

новного праздника 9 июня, под 7 дек. указана память рождения К. (gein Choluim said caemgil).

После англо-нормандского завоевания в Ирландии получил распро-

странение т. н. *сарумский обряд* (локальный англ. вариант (узус) рим. обряда), но, вероятно, это не сказалося на литургическом поминовении К. Память святого указана в календаре и мартирологе собора Св. Троицы в Дублине, где хранилась частица мощей К. (*The Book of Obits and Martyrology of the Cathedral Church of the Holy Trinity / Ed. J. C. Crosthwaite, J. H. Todd. Dublin, 1844. P. 3, 66, 123–124*). Согласно конституциям примаса Джона Колтона (1381–1404), поминовение К. (festum) было обязательным для еп-ств церковной пров. Арма; официий в день памяти святого включал 9 чтений (Acts of Archbishop Colton in His Metropolitan Visitation of the Diocese of Derry / Ed. W. M. Reeves. Dublin, 1850. P. XVIII). В календаре антифонария кафедрального собора в Арма (40-е гг. XVI в.) под 9 июня указано поминовение К. со статуем «двойного» праздника и с 9 чтениями, в следующее воскресенье



Католический собор  
св. Колумбы  
в г. Обан (Шотландия).  
1932–1953 гг.  
Архит. Дж. Скотт

праздновалась память перенесения мощей святых Патрикия, Бригиты и К. (*Gwynn A. The Antiphony of Armagh // J. of the County Louth Archaeological Society. 1945. Vol. 11. N 1. P. 9*). Тексты официев в дни памяти К. и перенесения мощей сохранились в рукописи Brux. 8590–8598. Fol. 166–185v; схожие тексты изданы Т. Мессингемом (*Officia SS. Patritii, Columbae, Brigidae et aliorum quorundam Hiberniae Sanctorum. P., 1620*). Возможно, составление официия К. было связано с укреплением почитания древних ирл. святых в 1-й пол. XIV в. (*Sharpe. Medieval. 1991. P. 373–374, 380–381*). Богослужбные песнопения в день памяти К. сохранились в сарумском процессионале из ц. ап. Иоанна в Дублине (ок. 1400; см.: *Buckley A. Music in Ireland to c. 1500 // A New History of Ireland. 2005. P. 792, 811, 813*).

Михал О Клери в Мартирологе из Донегола (1630) привел сказание о К., основанное на сочинении Мануса О'Доннелла: святой род. 7 дек. 520 г. в Гартане, воспитывался в Килмакренане и учился у мн. подвижников; он провел в Ирландии 42 года, основал много церквей и мон-рей, проповедовал и совершал чудеса. Затем К. отправился в паломничество в Шотландию и 34 года жил на о-ве Иона; обратив многих жителей страны в христианство, он скончался 9 июня 599 г. на 77-м году жизни. Его останки перенесли в Даунпатрик и похоронили с мощами святых Патрикия и Бригиты, к-рые вместе с К. почитаются как покровители Ирландии.

Память К. указана под 9 июня во мн. шотл. календарях XIII–XVI вв. Официий в день памяти святого с 9 чтениями, основанными на сочинении Адомнана, содержится в Абердинском бревиарии (праздник имеет статус «двойного») (*Breviarium Aberdonense: Pars Hymnalis. Edinb., 1509. Fol. 102v – 104v*). Песнопения официия лишь час-

точно совпадают с теми, к-рые приведены в Инчколмском антифонарию. Возможно, составитель бревиария Абердинский еп. Уильям Элфинстон получил тексты молитв и песнопений в честь К. из аббатства Иона, где официий святому мог быть составлен вскоре после основания бенедиктинского монастыря (1203); авторы гимнов, включенных в бревиарий, скорее всего были знакомы со среднеирландским Житием К. (*Macquarrie. 2000*).

Начало почитания К. на континенте связано с деятельностью ирландцев, переселившихся в гос-во франков. Поминовение святого указано в календаре св. Виллиброрда († 739), составленном до 717 г., вероятно в Ирландии (*sancti Columcillae – The Calendar of St. Willibrord from MS. Paris. Lat. 10837 / Ed. H. A. Wilson. L., 1918. P. 8; см.: Picard. 1998. P. 2–4*). Память К. значится в некоторых франкских календарях эпохи Каролингов (*Die karolingische*



Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Bd. 2. S. 972–973. (MGH. Libri Memoriales; 2)), а также в календарях и литаниях X–XII вв., в основном из Германии и Зап. Франции. Под 9 июня поминовение святого указано в Мартирологе Узуарда (3-я четв. IX в.) (Le Martyrologe d'Usuard: Texte et commentaire / Éd. J. Dubois. Brux., 1965. P. 101, 244) и в поздней редакции Мартиролога Адона Вьеннского (Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Éd. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 189). В Мартирологе Ноткера Зайки (90-е гг. IX в.) приведено пространное сказание о К., основанное на сочинении Адомнана. Согласно Ноткеру, К., «известный среди своих соотечественников как Колумбкилли», основал множество церквей и мон-рей, прославился строгой аскезой и даром чудотворений, поэтому его можно называть величайшим святым после апостолов и св. Мартина Турского. В сказании утверждается, что К. из множества своих учеников выделял св. Комгалла, буд. наставника св. Колумбана; св. Галл, основатель аббатства Санкт-Галлен, где жил Ноткер, учился у Колумбана, поэтому между К. и монахами Санкт-Галлена существовало духовное преемство (PL. 131. Col. 1101–1103; см.: Picard. 1998. P. 9). Почитание К. в Санкт-Галлене было связано с тем, что в IX–X вв. среди насельников аббатства были ирландцы; в монастыре хранились реликвии святого (Stückelberg E. A. Geschichte der Reliquien in der Schweiz. Basel, 1908. Bd. 2. S. 3, 6; Picard. 1998. P. 10–12, 14–16).

Память К. включена в Римский Мартиролог. В календарях Римско-католической Церкви для Ирландии и Шотландии под 9 июня указано празднование в честь К. (festum), в календаре для Англии — простое поминовение (memoria).

Ист.: BHL, N 1884–1891; CPL, N 1131–1135; Adomnani Vita Columbae // Adomnan's Life of Columba / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb.; L., 1961; The Life of St. Columba, Founder of Hy, Written by Adomnan / Ed. W. Reeves. Dublin, 1857; Adomnán of Iona. Life of St. Columba / Transl. R. Sharpe. L., 1995; The Bodleian Amra Choluimb Chille / Ed. W. Stokes // Revue celtique. 1899. T. 20. P. 30–55, 132–183, 248–289, 400–437; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 1. P. 198–206; Betha Colaim Chille: Life of Columcille, Compiled by Manus O'Donnell in 1532 / Ed. A. O'Keefe, G. Schoepperle. Chicago, 1918; Triadis

thaumaturgae seu divorum Patricii, Columbae et Brigidae... acta. Lovanii, 1647. P. 317–514; Iona: The Earliest Poetry of a Celtic Monastery / Transl. T. O. Clancy, G. Márkus. Edinb., 1995; The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 62–83, 162–183; Vol. 2. P. 23–26, 60–80; Early Sources of Scottish History, A. D. 500 to 1286 / Ed. A. O. Anderson. Edinb.; L., 1922. 2 vol.; Chronicles of the Picts, Chronicles of the Scots, and Other Early Memorials of Scottish History / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1867; *Johannis de Fordun* Chronica gentis Scotorum / Ed. W. F. Skene. Edinb., 1871. [Vol. 1.]; Bower W. Scotchichronicon / Ed. D. E. R. Watt. Edinb., 1987–1998. 9 vol.; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 49; Féilire Oengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 42, 46, 72, 116, 139, 144–149, 156–159, 190, 198, 202, 212, 244, 258; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 112–113, 234–235; Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 69, 148, 172, 178; [O'Clery M.] The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 150–163, 329, 496.

Лит.: Martin M. A Description of the Western Islands of Scotland. L., 1716<sup>2</sup>; Ecclesiastical Antiquities of Down, Connor, and Dromore / Ed. W. Reeves. Dublin, 1847. P. 226–230; Forbes A. P. Calendars of Scottish Saints. Edinb., 1872. P. 306–307; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875]. Vol. 6. P. 255–598; Strachan J. The Date of the «Amra Choluimb Chille» // Revue celtique. 1896. T. 17. P. 41–44; Stokes W. The Bodleian «Amra Choluimb Chille» // Revue celtique. 1900. T. 21. P. 132–136; Mackinlay J. M. Ancient Church Dedications of Scotland: Non-Scriptural Dedications. Edinb., 1914. P. 36–55; Lawlor J. The Cathach of St. Columba // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1916/1917. Vol. 33. P. 241–443; Brining G. Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen // Zschr. f. celtische Philologie. Halle, 1917. Bd. 11. S. 213–304; Joynt M. The Cathach of St. Columba // The Irish Church Quarterly. 1917. Vol. 10. N 39. P. 186–204; Plummer Ch. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea hagiographica Hibernica. Brux., 1925. N 26–28, 103–122, 204, 231. (SH; 15); Kenney J. F. The Earliest Life of St. Columcille // The Catholic Historical Review. Wash., 1926. Vol. 11. P. 636–644; idem. Sources. P. 422–448; Simpson W. D. The Historical Saint Columba. Aberdeen, 1927. Edinb.; L., 1963<sup>3</sup>; Ryan J. Irish Monasticism: Origins and Early Development. L.; N. Y., 1931; Hull V. Amra Choluimb Chille // Zschr. f. celtische Philologie. 1960/1961. Bd. 28. S. 242–251; Bulough D. A. Columba, Adomnan and the Achievement of Iona // The Scottish Historical Review. 1964. Vol. 43. P. 111–130; 1965. Vol. 44. P. 17–33; Byrne F. J. The Ireland of St. Columba // Historical Studies. 1965. Vol. 5. P. 37–58; idem. Irish Kings and High-Kings. Dublin, 2004; Hughes K. The Church in Early Irish Society. Ithaca (N. Y.), 1966; eadem. Early Christianity in Pictland // Eadem. Celtic Britain in the Early Middle Ages. Woodbridge, 1980. P. 38–52; Kelly F. A Poem in Praise of Columcille // Eriu. 1973. Vol. 24. P. 1–34; idem. Tiughraind Bhéacáin // Ibid. 1975. Vol. 26. P. 66–98; Bannerman J. Studies in the History of Dairiada. Edinb., 1974; idem. The King's Poet and the Inauguration of Alexander III // The Scottish Historical Review. 1989. Vol. 68. P. 120–149;

idem. «Comarba Coluim Chille» and the Relics of Columba // The Innes Review. 1993. Vol. 44. N 1. P. 14–47; Picard J.-M. Une préfiguration du latin carolingien: La syntaxe de la «Vita Columbae» d'Adomnán, auteur irlandais du VII<sup>e</sup> siècle // Romanobarbarica. R., 1981/1982. Vol. 6. P. 235–283; idem. The Purpose of Adomnán's «Vita S. Columbae» // Peritia. Turnhout, 1982. Vol. 1. P. 160–177; idem. The Schaffhausen Adomnán — A Unique Witness to Hiberno-Latin // Ibid. P. 216–249; idem. Bede, Adomnán, and the Writing of History // Ibid. 1984. Vol. 3. P. 50–70; idem. The Metrical Prose of Adomnán's «Vita Columbae»: An Unusual System // Irland und Europa: Die Kirche im Frühmittelalter / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttg., 1984. S. 258–271; idem. Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography // Peritia. 1985. Vol. 4. P. 67–82; idem. Eloquuntia exuberantia: Words and Forms in Adomnán's «Vita S. Columbae» // Ibid. 1987/1988. Vol. 6/7. P. 141–157; idem. Adomnán's «Vita Columbae» and the Cult of Colum Cille in Continental Europe // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. 1998. Vol. 98. P. 1–23; idem. Schaffhausen Generalia 1 and the Textual Transmission of Adomnán's «Vita Columbae» on the Continent // Ireland and Europe in the Early Middle Ages: Texts and Transmissions / Ed. P. Ní Chatháin, M. Richter. Dublin, 2002. P. 95–102; MacDonald A. D. S. Aspects of the Monastery and Monastic Life in Adomnán's Life of Columba // Peritia. 1984. Vol. 3. P. 271–302; idem. Iona's Style of Government among the Picts and Scots: The Toponymic Evidence of Adomnán's Life of Columba // Ibid. 1985. Vol. 4. P. 174–186; Smyth A. P. Warlords and Holy Men: Scotland A. D. 80–1000. Edinb., 1984. P. 84–115; Enright M. J. Iona, Tara, and Soissons: The Origin of the Royal Anointing Ritual. B.; N. Y., 1985. P. 5–78; idem. Prophets and Princes on Isles of Ocean: A «Call» for Old Testament Style Regime in «Vita Columbae» // Peritia. 2010. Vol. 21. P. 56–135; idem. Prophecy and Kingship in Adomnán's «Life of Saint Columba». Dublin, 2013; Ó Fiannachta P. Betha Choluimb Chille // Léachtaí Cholm Cille. Má Nuad, 1985. Vol. 15. P. 11–33; Woods I. «Our Awin Scottis Use»: Chant Usage in Medieval Scotland // J. of the Royal Musical Association. 1986/1987. Vol. 112. N 1. P. 21–37; Herbert M. Iona, Kells, and Derry: The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxf.; N. Y., 1988; eadem. The Preface to «Amra Coluim Cille» // Sages, Saints and Storytellers: Celtic Studies in Honour of Prof. J. Carney / Ed. D. Ó Corráin, L. Breatnach, K. McCone. Maynooth, 1989. P. 67–75; eadem. Becoming an Exile: Colum Cille in Middle-Irish Poetry // Heroic Poets and Poetic Heroes in Celtic Tradition: A FS for P. K. Ford / Ed. J. F. Nagy, L. E. Jones. Dublin, 2005. P. 131–140; Wesseling M. Structure and Image in the «Altus Pro-sator»: Columba's Symmetrical Universe // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium. Camb. (Mass.), 1988. Vol. 8. P. 46–57; Meckler M. Colum Cille's Ordination of Aedán mac Gabráin // The Innes Review. 1990. Vol. 41. P. 139–150; idem. Carnal Love and Priestly Ordination on 6<sup>th</sup>-Cent. Tiree // Ibid. 2000. Vol. 51. P. 95–108; Sharpe R. Maghnus Ó Domhnaill's Source for Adomnán's «Vita S. Columbae» and Other Vitae // Celtica. Dublin, 1990. Vol. 21. P. 604–607; idem. Medieval Irish Saints' Lives: An Introd. to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1991; idem. Roderick MacLean's Life of St. Columba in Latin Verse (1549) // The Innes Review. 1991. Vol. 42. P. 111–132; idem. Iona in 1771:





Gaelic Tradition and Visitors' Experience // *Ibid.* 2012. Vol. 63. P. 161–259; *Borsje J.* The Monster in the River Ness in «Vita Sancti Columbae»: A Study of a Miracle // *Peritia*. 1994. Vol. 8. P. 27–34; *Stevenson J.* Irish Hymns, Venantius Fortunatus and Poitiers // *Aquitaine and Ireland in the Middle Ages* / Ed. J.-M. Picard. Dublin, 1995. P. 81–110; *eadem.* Altus Pro-sator // *Celtica*. 1999. Vol. 23. P. 326–368; *Bradley I.* Columba, Pilgrim and Penitent, 597–1997. Glasgow, 1996; *idem.* Celtic Christianity: Making Myths and Chasing Dreams. Edinb., 1999; *Bhreathnach E.* The Documentary Evidence for Pre-Norman Skreen, County Meath // *Ríocht na Midhe*. 1996. Vol. 9. N 2. P. 37–45; *eadem.* Columban Churches in Brega and Leinster: Relations with the Norse and the Anglo-Normans // *J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. 1999. Vol. 129. P. 5–18; *Clancy T. O.* Columba, Adomnán and the Cult of Saints in Scotland // *The Innes Review*. 1997. Vol. 48. P. 1–27; *idem.* Scottish Saints and National Identities in the Early Middle Ages // *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West* / Ed. A. Thacker, R. Sharpe. Oxf., 2002. P. 397–421; *idem.* Iona v. Kells: Succession, Jurisdiction and Politics in the Columban «familia» in the Later 10<sup>th</sup> Century // *Tome: Studies in Medieval Celtic History and Law in Honour of T. Charles-Edwards* / Ed. F. Edmonds, P. Russell. Woodbridge, 2011. P. 89–101; *Lacey B.* Colum Cille and the Columban Tradition. Dublin, 1997; *idem.* Columba, Founder of the Monastery of Derry?: «Mihi Manet Incertus» // *J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. 1998. Vol. 128. P. 35–47; *idem.* Colum Cille and the Diocese of Derry // *History of the Diocese of Derry from Earliest Times* / Ed. H. A. Jefferies, C. Devlin. Dublin, 2000. P. 17–29; *idem.* The «Amrae Colum Cille» and the Uí Néill // *J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. 2004. Vol. 134. P. 169–172; *idem.* St. Columba: His Life and Legacy. Dublin, 2013; *Nagy J. F.* Conversing with Angels and Ancients: Literary Myths of Medieval Ireland. Ithaca (N. Y.), 1997. P. 135–198; *Studies in the Cult of St. Columba* / Ed. C. Bourke. Dublin, 1997; *Михайлова Т. А.* Личность и символ: Св. Колум Килле Ирландский // *Атлантика: Записки по исторической поэтике*. М., 1997. Т. 3. С. 192–202; *она же.* Св. Колумба Ирландский // *АиО*. 1997. № 3(14). С. 239–245; *она же.* «Чудо Колума Килле» как памятник ирландской культуры XI в. // *СВ*. 2009. № 70(3). С. 45–67; *Jennings A.* Iona and the Vikings: Survival and Continuity // *Northern Studies*. Edinb., 1998. Vol. 33. P. 37–54; *Veitch K.* The Alliance between Church and State in Early Medieval Alba // *Albion*. 1998. Vol. 30. N 2. P. 193–220; *Celebrating Columba: Irish-Scottish Connections, 597–1997* / Ed. T. M. Devine, J. F. McMillan. Edinb., 1999; *Richter M.* Ireland and Her Neighbours in the 7<sup>th</sup> Cent. Dublin, 1999. P. 48–88; *Spes Scotorum = Hope of Scots: St. Columba, Iona and Scotland* / Ed. D. Broun, T. O. Clancy. Edinb., 1999; *Charles-Edwards T. M.* Early Christian Ireland. Camb., 2000. P. 282–343; *idem.* The Structure and Purpose of Adomnán's «Vita Columbae» // *Adomnán of Iona: Theologian, Lawmaker, Peacemaker* / Ed. J. M. Wooding. Dublin, 2010. P. 205–218; *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxf.; Malden (Mass.), 2000. P. 138–157; *Macquarrie A.* The Offices for St. Columba (9 June) and St. Adomnán (23 Sept.) in the Aberdeen Breviary // *The Innes Review*. 2000. Vol. 51. P. 1–39; *Taylor S.* Columba East of

Drumalban: Some Aspects of the Cult of Columba in Eastern Scotland // *Ibid.* P. 109–128; *Caldwell D. H.* The Monymusk Reliquary: The Breccennach of St. Columba? // *Proc. of the Society of Antiquaries of Scotland*. 2001. Vol. 131. P. 267–282; *Stalmans N.* Le jugement de l'âme dans la Vie de Columba // *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars* / Ed. J. Carey, M. Herbert, P. Ó Riain. Dublin, 2001. P. 41–48; *Conrad-O'Briain H.* Grace and Election in Adomnán's «Vita S. Columbae» // *Hermathena*. Dublin, 2002. N 172. P. 25–38; *Herity M., Breen A.* The «Cathach» of Colum Cille: An Introd. Dublin, 2002; *Rekdal J. E.* A Monstrance for an Absent Poem: The Reciting of «Amra Coluim Cille» in the 16<sup>th</sup>-Cent. Life of Colum Cille // *Ogma: Essays in Celtic Studies in Honour of P. Ní Chatháin* / Ed. M. Richter, J.-M. Picard. Dublin, 2002. P. 224–229; *Woods D.* Four Notes on Adomnán's «Vita Columbae» // *Peritia*. 2002. Vol. 16. P. 40–67; *idem.* St. Columba, Silnán and the «Male Bovine» (VC 2.17) // *JThSt. N. S.* 2008. Vol. 59. N 2. P. 696–702; *idem.* Adomnán, Plague and the Easter Controversy // *Anglo-Saxon England*. Camb., 2011. Vol. 40. P. 1–13; *idem.* Adomnán on St. Columba as Imitator of Christ // *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church* / Ed. J. E. Rutherford, D. Woods. Dublin, 2012. P. 135–150; *Frazer J. E.* Adomnán, Cumméne Ailbe, and the Picts // *Peritia*. 2003/2004. Vol. 17/18. P. 183–198; *idem.* St. Columba and the Convention at Druimm Cete: Peace and Politics at 7<sup>th</sup>-Cent. Iona // *Early Medieval Europe*. Oxf., 2007. Vol. 15. N 3. P. 315–334; *idem.* From Caledonia to Pictland: Scotland to 795. Edinb., 2009; *Stansbury M.* The Composition of Adomnán's «Vita Columbae» // *Peritia*. 2003/2004. Vol. 17/18. P. 154–182; *A New History of Ireland* / Ed. D. Ó Cróinín. Oxf.; N. Y., 2005. Vol. 1; *Ritari K.* How Should Christians Lead Their Lives?: An Exploration of the Image of Lay People in Adomnán's «Vita Columbae» // *Studia Celtica Fennica*. Helsinki, 2005. Vol. 2: *Essays in Honour of A. Ahlqvist*. P. 138–151; *Follett W.* Céili Dé in Ireland: Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages. Woodbridge, 2006; *idem.* An Allegorical Interpretation of the Monastic Voyage Narratives in Adomnán's «Vita Columbae» // *Eolas: J. of the American Society of Irish Medieval Studies*. St. Louis, 2007. Vol. 2. P. 4–27; *Scully D.* The Third Voyage of Cormac in Adomnán's «Vita Columbae»: Analogues and Context // *Text, Image, Interpretation: Studies in Anglo-Saxon Literature and Its Insular Context in Honour of É. Ó Carragáin* / Ed. A. Minnis, J. Roberts. Turnhout, 2007. P. 209–230; *The Edinburgh History of Scottish Literature* / Ed. I. Brown. Edinb., 2007. Vol. 1: *From Columba to the Union (until 1707)*. P. 91–114; *Woolf A.* From Pictland to Alba, 789–1070. Edinb., 2007. P. 98–101, 123–124, 133–134, 176–177; *Evans N.* The Calculation of Columba's Arrival in Britain in Bede's «Ecclesiastical History» and the Pictish King-lists // *Scottish Historical Review*. 2008. Vol. 87. N 2. P. 183–205; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 2008. Pt. 1. T. 12. P. 39–47; *Bisagni J.* The Language and the Date of «Amrae Coluim Chille» // *Kelten am Rhein: Akten des 13. Intern. Keltologiekongress* / Hrsg. S. Zimmer. Mainz, 2009. Tl. 2. S. 1–11; *Bronner D.* Die Kommentare zu «Amra Coluim Chille» // *Akten des 5. deutschsprachigen Keltologensymposiums* (Zürich, 7.–9. Sept. 2009) / Hrsg. K. Stüber, K. Zehnder, D. Bachmann. W., 2010. S. 33–43; *Hammond M. H.* Royal and Aristocratic Attitudes to Saints and the Virgin Mary in

12<sup>th</sup>- and 13<sup>th</sup>-Century Scotland // *The Cult of Saints and the Virgin Mary in Medieval Scotland* / Ed. S. Boardman, E. Williamson. Woodbridge, 2010. P. 61–85; *Kruse A.* Columba and Jonah – A Motif in the Dispersed Art of Iona // *Northern Studies*. 2014. Vol. 45. P. 1–26; *Russell P.* «In aliis libris»: Adaptation, Re-working and Transmission in the Commentaries to «Amra Coluim Chille» // *Authorities and Adaptations: The Reworking and Transmission of Textual Sources in Medieval Ireland* / Ed. E. Boyle, D. Hayden. Dublin, 2014. P. 63–93.

A. A. Королёв

**КОЛУМБАН** [лат. Columbanus; франц. Colomban; итал. Colombano] († 23 нояб. 615), св. (пам. зап. 23 нояб.), деятель зап. монашества;



Св. Колумбан.

Роспись собора святых Петра, Лаврентия и Колумбана в г. Брунъято, Италия. XIV в.

основатель мон-рей Луксовий (см. Люксёй) и Бобий (см. Боббио); церковный писатель.

**Жизнь.** Основной источник сведений о К.— Житие, составленное между 639 и 643 гг. агиографом Ионой по указанию Бертульфа, аббата мон-ря Бобий (626/7–639/40) (ВНЛ, N 1898; СРЛ, N 1115). Агиограф не был лично знаком с К., но использовал свидетельства учеников и современников святого. Аспекты деятельности К. в Житии описаны с неодинаковой полнотой. Отчасти это было вызвано отсутствием точных сведений (напр., о жизни святого в Ирландии), отчасти — задачами, которые поставили перед Ионой настоятели основанных К. монастырей. Деятельность святого, в частности его защита ирл. обычаев (пасхалии, формы тонзуры, бо-





гослужения), не всеми оценивалась положительно. Агиограф обошел стороной тему покровительства, которое оказывали К. франкские короли, и конфликтов святого с церковными иерархами Галлии. Изображая деятельность святого в апологетическом ключе, мон. Иона представил его как строгого аскета и мудрого наставника, заботившегося только о следовании Христу и не уступавшего неправедным желанием мирских властителей. Строгий ко всем, но прежде всего к самому себе, К. был достойным преемником древних святых, в т. ч. прп. Антония Великого и св. Мартина Турского (Wood. 1982; Stancliffe. 2001; Diem. Monks. 2007). Для проверки достоверности сведений, приведенных в Житии, исследователи обращаются к сочинениям К., которые позволяют уточнить и дополнить повествование Ионы. Об отдельных аспектах деятельности К. сообщается во франк. Хронике Псевдо-Фредегария (ок. 660), в Житиях св. Галла (VIII–IX вв.) и в др. источниках. Стихотворное переложение Жития К. включено в поэму Флодоарда Реймского «Победы Христа в Италии» (PL. 135. Col. 869–882).

Согласно Житию, К. род. в Ирландии, в обл. Лаген (Лейнстер). Дата и точное место рождения святого неизвестны. В ранних рукописях Жития (IX в.— St. Gallen. Stiftsbibl. 553; Metz. Grand Séminaire. 1) утверждается, что К. покинул Ирландию в возрасте 20 лет, но эти сведения противоречат др. информации, приведенной Ионой. Предположение, что святой род. в 40-х гг. VI в., основано на стихотворении «К Фидолию» (punc ad olympiadis ter senae (вариант: senos) uenimus appos), но принадлежность стихотворения К. не доказана (Lapidige. 1977; Löwe. 1981). Псевдо-Фредегарий и Флор Лионский полагали, что святой скончался в преклонном возрасте.

Жители Лагена приняли христианство незадолго до рождения К. (inter primordia fidei gentis illius). Во время беременности мать святого увидела вещий сон: из ее чрева вышло солнце, лучи к-рого озарили мир. Мальчику нарекли имя Колумба (древнеирл. Columb (Columb), вероятно, от лат. columba — голубь; имя Columbanus, к-рое использовал Иона и более поздние авторы, скорее всего является латини-

зированной формой ирл. диминутива Colmán) (Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 2–3). В Житии святого утверждается, что К. получил мирское образование, изучал «свободные искусства», грамматику, риторику и геометрию. Эти данные трудно интерпретировать применительно к Ирландии VI в.; возможно, они вымышлены агиографом. В юности К. терзали плотские искушения, и он не знал, как их преодолеть. Однажды он встретился с отшельницей (religiosa ac Deo dicata feminae), к-рая провела в уединении 15 лет. В ответ на домогательства юноши, пытавшегося воспользоваться ее одиночеством, женщина заявила, что она давно отреклась от мира и покинула бы родные края, став «паломницей» ради Христа, если бы не принадлежала к слабому полу. К. осознал, что аскетические подвиги — единственный способ победить страсти, поблагодарил женщину и вернулся домой. Мать уговаривала его не покидать родные края. Пытаясь удержать сына, она с плачем бросилась на пол, чтобы преградить ему путь, но К. пе-

(ныне Бангор, графство Даун); его основатель св. Комгалл († 602) ввел в обители строгий устав. По свидетельству Ионы, в Беннхоре К. полностью отдался посту и молитве, «желая нести свой крест и следовать за Христом». По прошествии мн. лет он решил стать «паломником», подобно Аврааму, по воле Божией покинувшему родные края (о «паломничестве» как о добровольном изгнании ради Христа см.: Charles-Edwards. 1976). Аббат Комгалл сначала отказал К., не желая лишиться примерного монаха, но затем разрешил ему уйти, решив, что в чужих краях К. может оказать благотворное воздействие на людей.

Собрав 12 спутников, К. благополучно пересек море и прибыл в Арморик (Бретань). Во время отдыха монахи посовещались и решили посетить Галлию, чтобы остаться там, если получат возможность «сеять семена спасения». Обнаружив, что в Галлии благочестие находилось в упадке и «оставалась одна лишь христианская вера», ирландцы стали вести жизнь странствующих проповедников, призывая лю-

дей к покаянию. Вскоре вести о них достигли кор. Сигиберта, властителя Австразии и Бургундии,



Археологические раскопки мон-ря, основанного св. Колумбаном, в Аннегре, Франция

к-рый после беседы с К. проникся уважением к нему и предложил монахам поселиться в любом мес-

те, где они пожелают. К. выбрал заброшенное укрепление Анаграта (ныне Аннегре, деп. В. Сона), находившееся вдали от поселений, в дикой и глухой местности. В Анагратах монахи жили своим трудом, не полагаясь на помощь со стороны, но это оказалось непросто: однажды им пришлось голодать 9 дней, пока Карамток, настоятель соседнего мон-ря, извещенный об этом свыше, не прислал им пищу. Вскоре молва о необычайно строгой жизни ирл. монахов стала привлекать людей, обращавшихся к К. за исцелением от болезней. Когда число насельников увеличилось, К. перенес обитель примерно на 8 миль к юго-западу, в Луксовий, где находились руины рим. терм.

решагнул через нее, на прощание сказав, что будет следовать путем спасения и никогда не вернется домой. Покинув Лаген, К. отправился к наставнику Синилису, известному ученостью и благочестием (его обычно отождествляют со св. Синеллом, сыном Мианаха, настоятелем церковного поселения на о-ве Клаэн-Инис (Клиниш на оз. Лох-Эрн, Сев. Ирландия)). Изучая Свящ. Писание (omnium diuinae scripturarum studii), К. проявил незаурядные способности. Он составил толкование на Псалтирь (psalms librum elimato sermone exponeret) и др. сочинения. Почувствовав стремление к монашеским подвигам, К. отправился в мон-рь Беннхор

те, где они пожелают. К. выбрал заброшенное укрепление Анаграта (ныне Аннегре, деп. В. Сона), находившееся вдали от поселений, в дикой и глухой местности. В Анагратах монахи жили своим трудом, не полагаясь на помощь со стороны, но это оказалось непросто: однажды им пришлось голодать 9 дней, пока Карамток, настоятель соседнего мон-ря, извещенный об этом свыше, не прислал им пищу. Вскоре молва о необычайно строгой жизни ирл. монахов стала привлекать людей, обращавшихся к К. за исцелением от болезней. Когда число насельников увеличилось, К. перенес обитель примерно на 8 миль к юго-западу, в Луксовий, где находились руины рим. терм.





В повествовании Ионы о прибытии К. в Галлию содержатся неточности, к-рые агиограф скорее всего допустил намеренно. В 610 г. К. был изгнан из Луксовия; согласно Житию, это произошло на 20-м году его жизни в мон-ре. В послании синоду галльских епископов (603 или 604) святой утверждал, что живет в Галлии 12 лет. Т. о., К. прибыл в Галлию в 590 или 591 г., а мон-рь в Анагратах, по-видимому, был основан не позднее 592 г. Мон-ри К. находились в Бургундии, тогда как кор. Сигиберт I (561–575) правил в Австрии. В мецской рукописи Жития К. и в более позднем Житии св. Агила (ActaSS. Aug. T. 6. P. 575) вместо Сигиберта назван Хильдеберт II (575–596), но он также правил в Австрии и присоединил к своим владениям Бургундию лишь после смерти кор. Гунтрамна (561–592). Согласно Житию св. Садальберги, Луксовий был построен на средства Хильдеберта II (MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 51), но Иона об этом умалчивает. Т. о., королем, принявшим К., мог быть Гунтрамн, хотя основание Луксовия скорее всего состоялось при Хильдеберте II (см.: Wood. 1982; Idem. 1998; Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 10–11).

Луксовий находился в более доступном месте, чем Анаграта, поэтому в мон-рь часто приходили посетители, число монахов значительно увеличилось. Вскоре близ Луксовия был построен 2-й мон-рь — Фонтаны (ныне Фонтен-ле-Люксёй), где, согласно Житию, было 60 монахов (Jonas. Vita Columbani. I 17). Обои-ми мон-рями управляли препозиты (praepositi); поскольку К. не мог одновременно уделять внимание 2 обителям, он составил для монахов устав (regula). По свидетельству Ионы, сначала монахи существовали за счет собственных трудов, поэтому у них часто возникали трудности с пропитанием. Агиограф повествует о случаях чудесного появления или умножения пищи, призванных показать заботу святого о монахах. К. прославился как строгий аскет и чудотворец, к нему обращались с просьбами о молитвах и заступничестве перед Богом. По молитве К. у дукса Вальделена и его жены Флави родился сын, получивший имя Донат — дарованный (Богом); святой воспитал мальчика, к-рый в посл. стал епископом Везонциона

(ныне Безансон) (Prinz. 1965. S. 149–150). Среди учеников К. были представители франк. знати, напр. Вальделен, сын дукса Амальгария, и св. Аттала, покинувший Леринский мо-



Пещера,  
источник и часовня св. Колумбана  
в Сент-Мори-ан-Шануа. XIX в.

настырь (см. Лерен), порядки в котором показались ему недостаточно строгими.

Известность К. была связана в т. ч. с ирл. обычаями, которые соблюдали монахи Луксовия и Фонтан. В посланиях Римским папам и галльским епископам К. подчеркивал свое ирл. происхождение, представляя себя чужестранцем, явившимся с зап. края мира. Он утверждал, что в Ирландии сохранилась чистая вера и древние обычаи Церкви, тогда как в Галлии церковные традиции были искажены, а евангельские заповеди не соблюдались (см.: Leso. 2013. P. 363–368). Считается, что именно К. ввел в Галлии практику частного покаяния, принятую в Ирландии, и поощрял приватную исповедь, после к-рой кающиеся должны были совершить епитимию. Причиной строительства Фонтан было большое число кающихся (пенитентов), времен-но живших в Луксовии (ad penitentiae medicamenta plebes concurrere — Jonas. Vita Columbani. I 10). За советом и наставлением к К. обращались даже некоторые галльские епископы (Columban. Ep. 1. 6). Чинопоследование мессы в мон-ре отличалось от принятого в Галлии наличием большого количества дополнительных молитв (использование особых молитв и литаний, нередко имевших покаянный характер, было характерно для ирл. богослужения и в более

позднее время; см. ст. Кельтский обряд). В трактате о происхождении разных типов оффиция (VIII в.) утверждается, что ирл. традиция монастырского богослужения благодаря К. стала известна во всем мире (Ratio de cursus // Initia consuetudinis Benedictinae / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1963. P. 90). Жители Галлии обращали внимание на непривычные им благочестивые практики в мон-рях К., напр. на частое совершение крестного знамения, благословение предметов и т. д. (Jonas. Vita Columbani. II 9). О том, что К. поощрял формы аскетического подвига, характерные для ирл. традиции, свидетельствует намерение мон. Аутиерна отправиться в Ирландию, чтобы стать «паломником» ради Христа (Ibid. I 11). Вероятно, К. поддерживал связи с церковными общинами Ирландии и использовал их, чтобы сохранить независимость от галльских епископов. Известно об ирл. еп. Дагане, посетившем Юж. Британию, вероятно, на обратном пути из Луксовия в Ирландию (Beda. Hist. eccl. II 4; см.: Flechner. 2005). Алтарь монастырской церкви в Луксовии освятил еп. Аэд, скорее всего прибывший из Ирландии (Columban. Ep. 4. 4).

Непризнание К. юрисдикции галльских епископов и его нежелание отказываться от ирл. обычаев привели к конфликту между святым и местными церковными иерархами. Сведения об этих разногласиях содержатся гл. обр. в сочинениях К., т. к. Иона избегал касаться этой темы в Житии святого (Stancliffe. 2001). Из посланий К. следует, что основным предметом споров была защита святым ирл. пасхалии, к-рая не согласовывалась с принятой в Галлии пасхалией Виктория Аквитанского. Пасхалия Виктория, введенная по решению Аврелианского (Орлеанского) Собора 541 г., позволяла делать выбор между 2 датами Пасхи, «латинской» и «греческой»; это приводило к разногласиям среди галльских епископов (Greg. Turon. Hist. Franc. V 17). Др. обвинение в адрес К. было связано с особой формой тонзуры, принятой в его мон-рях (Jonas. Vita Columbani. II 9). По-видимому, конфликт К. с галльскими епископами усугублялся непримиримой позицией, которую занял святой: он отказывался следовать «галльским правилам» (regulas Gallogum), полагая, что они противоречили Преданию Церкви и учению





св. отцов. Еп. Даган отказался не только разделить трапезу с епископами, соблюдавшими пасхалию Виктория, но и принимать пищу в одном здании с ними (*Beda. Hist. eccl.* II 4).

Об остроте конфликта свидетельствует то, что К. был вынужден апеллировать к Папскому престолу. В послании папы свт. Григория I Великого, написанном в нояб. 594 г., упоминается, что понтифик отправил «господину пресвитеру Колумбу» рукопись соч. «Пастырское правило» (*Greg. Magn. Reg. epist.* V 17). В окт. 600 г. свт. Григорий Великий рекомендовал «нашего сына пресвитера Колумба» Конону, аббату Леринского мон-ря (*Ibid.* XI 9). Скорее всего в обоих посланиях речь шла о К., который не позднее 594 г. впервые обратился к папе Римскому с просьбой подтвердить его правоту в споре с галльскими епископами (*Flechner.* 2005). Кандид, назначенный в 595 г. управляющим папскими владениями в Галлии, передал К. устный ответ свт. Григория Великого; его суть сводилась к тому, что папа отказался рассматривать вопрос о запрещении пасхалии Виктория, издавна принятой Римской Церковью (*Columban.* Ep. 1. 11). Свт. Григорий Великий намеренно уклонился от офиц. ответа: открытое заявление папы о неправоте К. поставило бы святого в трудное положение (*Charles-Edwards.* 2000. P. 370). Возможно, свт. Григорий Великий рассматривал ирл. пасхалию как «допустимое отклонение» от практики Вселенской Церкви: отвечая на вопросы св. Августина Кентерберийского, понтифик признавал существование локальных литургических традиций и рекомендовал миссионерам проявлять к ним терпимость, если это не нарушало чистоту веры (*Beda. Hist. eccl.* I 27). Согласно свт. Григорию Великому, разнообразие обычаев и традиций не противоречило единству христианской веры (см.: *Meyvaert P. Diversity within Unity: A Gregorian Theme // Heythrop J.* 1963. Vol. 4. P. 141–162; *Leso.* 2013. P. 370–371). К. придерживался противоположного мнения (*multum patetque nocuit nocetque ecclesiasticae paci morum diuersitas et uarietas traditionum — Columban.* Ep. 2. 5).

Несмотря на уклончивый ответ свт. Григория Великого, К. стремился продолжить дискуссию: в послании папе (ок. 600) он защищал ирл. пасхалию как неотъемлемую часть

Предания Церкви, жаловался на *симонию* галльских епископов и несоблюдение духовенством обета целомудрия (*Columban.* Ep. 1). К. также послал папе трактат против пасхалии Виктория, а еп. Аригию (скорее всего Аридию (Аредию), еп. Лугдунскому (Лионскому)) — краткий памфлет (*libellus*) на ту же тему (*Ibid.* 2. 5). Возможно, с обвинениями К. было связано послание свт. Григория Великого епископам Бургундии с указанием созвать Собор для искоренения симонии и других канонических нарушений (июль 599 — *Greg. Magn. Reg. epist.* IX 219).

В 603 или 604 г. К. вызвали на синод галльских епископов, собравшийся под рук. еп. Аридия Лугдунского в Кабиллоне (ныне Шалон-сюр-Сон). Синод был созван по указанию кор. Брунхильды († 613), поручившей прелатам расследовать обвинение св. Дезидерия, еп. Вьеннского, в развратном поведении. К. отказался явиться на синод и отправил епископам послание, в к-ром защищал свою позицию и требовал оставить его монахов в покое (*Columban.* Ep. 2). Ни в Житии К., ни в Хронике Псевдо-Фредегария об этом не упоминается; согласно Хронике, единственным результатом синода было низложение св. Дезидерия (*Fredegarii Scholastici Chronicae.* IV 24) (о роли К. в «пасхальных спорах» см.: *Charles-Edwards.* 2000; *Comring.* 2006. P. 19–44).

По-видимому, К. успешно отстаивал независимость своих монастырей от галльских епископов благодаря покровительству кор. Бургундии Теодориха II (596–613) и его бабки кор. Брунхильды, хотя Иона почти ничего об этом не сообщает. Согласно Житию, юный король неоднократно посещал Луксовий и просил К. молиться за него; возможно, монахи получали от короля не только пожертвования, но и привилегии (*Wood.* 1998. P. 108–109; *Bulough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus.* 1997. P. 14–15; *Fox.* 2014. P. 21–23, 43–44). Однако образ жизни Теодориха II был далек от идеалов христианской нравственности: вместо того чтобы вступить в брак, король держал наложниц и имел незаконных детей. По свидетельству Ионы, в ответ на обвинения К. Теодорих II неоднократно обещал исправиться, но этому препятствовала Брунхильда: старая королева, движимая властолюбием,

поощряла поведение внука, т. к. опасалась утратить власть, если он вступит в законный брак. Во время посещения королевской виллы Брокариак К. навлек гнев Брунхильды отказом благословить детей короля и предсказанием, что никому из них не суждено править. Брунхильда запретила монахам покидать Луксовий, но К. обратился к Теодориху II, который отменил это распоряжение (см.: *Schäferdiek.* 1982. S. 186–189; *Charles-Edwards.* 2000. P. 360–363). В другой раз святой пригрозил отлучить короля от Церкви, если он будет упорствовать во грехе (см.: *Vogüé.* 1988. P. 79). После этого Брунхильда стала настраивать короля и епископов против К., указывая на то, что в его мон-рях соблюдались чужеземные порядки. Желая проверить, как живут монахи в Луксовии, Теодорих II явился в мон-рь и потребовал допустить его во внутренние помещения. К. отказался сделать это, потому что мирянам было запрещено входить туда, где жили монахи. Когда король попытался войти в рефекторий, святой предсказал, что его род погибнет, если он нарушит монастырские правила. Испугавшись, Теодорих II покинул Луксовий, но приставил к К. некоего Баудульфа, к-рый отвез святого в г. Везонцион. Там К. чудесным образом освободил из темницы приговоренных к смерти и помог им найти убежище в церкви. Затем святой вернулся в Луксовий, т. к. никто не отважился задержать его (*Jonas. Vita Columbani.* I 19).

В 610 г. кор. Теодорих II и Брунхильда направили в Луксовий комита Бертария с приказом арестовать К. и выслать его из королевства вместе с ирландскими и бриттскими монахами. По свидетельству Ионы, святой согласился покинуть мон-рь, чтобы не подвергать монахов опасности (*Ibid.* I 20). Согласно более позднему преданию, верные К. франк. монахи во главе со святыми *Евстасием* († 629) и Агиллом также покинули Луксовий и основали мон-рь Вельтенбург в Баварии (см.: *Prinz.* 1965. S. 357–358; *Fox.* 2014. P. 35, 76). Стражники отвезли К. в Невири (ныне Невер), сели в лодку и отправились вниз по течению Луары. Иона сообщает, что воины дурно обращались с К. и даже пытались убить его. Достигнув г. Аврелиан (ныне Орлеан), святой послал 2 монахов на поиски пищи,





но никто из горожан из страха перед королем не отважился помочь им. Лишь женщина из Сирии, к-рую монахи встретили на улице, узнав, что они тоже странники из дальних краев, дала им продукты. В благодарность за это К. вернул зрение ее слепому мужу (о сирийцах в Аврелиане см.: *Greg. Turon. Hist. Franc. VIII 1*). В г. Туроны (ныне Тур) К. потребовал, чтобы ему разрешили поклониться гробнице св. Мартина; стражники ответили отказом, но лодка чудесным образом повернула к берегу. После ночи, проведенной в молитве у гробницы святого, К. получил приглашение разделить трапезу с еп. Леупехарием († 613/4). Когда один из гостей назвал себя верным слугой кор. Теодориха II, святой предсказал, что король и вся его семья погибнут через 3 года. По прибытии в Наметы (ныне Нант) произошла задержка: местные власти не сразу нашли торговое судно, на к-ром К. можно было отправить в Ирландию. Воспользовавшись этим, святой отправил прощальное послание монахам Луксовия (*Columban. Ep. 4*). Когда К. и его спутники взойшли на корабль, поднялся сильный ветер, не позволивший судну покинуть гавань. Как только монахи вернулись на берег, ветер переменился, и корабль вышел в море без них. Обнаружив, что никто не собирается задерживать его, К. покинул город и направился в Нейстрию, к кор. Хлотарю II (584–629; с 613 король франков).

Согласно Ионе и Псевдо-Фредегарии, виновницей изгнания К. была кор. Брунхильда, ненавидевшая святого. В источниках VII в. королева изображена как жестокая и властолюбивая женщина, «новая Иезавель». Такое отношение к Брунхильде отчасти объяснялось ее вестготским происхождением, отчасти — ее попытками удержать власть над Бургундией. Назначая королей из числа своих детей и внуков, Брунхильда препятствовала браку Теодориха II, т. к. опасалась утратить влияние на юного короля. По свидетельству Псевдо-Фредегария, в 606 или 607 г. она расстроила брак Теодориха II и вестгот. принцессы Эрменберги, к-рую пришлось вернуть в Испанию (о предвзятом освещении этого эпизода в Хронике см.: *Kurth G. La reine Brunehaut // Idem. Études franques. P.; Brux., 1919. T. 1. P. 320–323*). Королева самовольно распоряжалась епископскими кафедрами и способ-

ствовала симонии (*Greg. Magn. Reg. epist. V 58; IX 213*), приказала убить св. Дезидерия, который, подобно К., критиковал личную жизнь Теодориха (см.: *Fox. 2012*). В письме Булгара, гр. Септимании (ок. 610), Брунхильда названа коварной интриганкой и вдохновительницей раздоров (MGH. Epp. T. 3. P. 677). В 613 г. Хлотарь II, объединивший франк. королевства, жестоко расправился с Брунхильдой и уничтожил почти всех ее потомков. Более поздние авторы, пытаясь оправдать действия Хлотаря II, подчеркивали, что постигшая Брунхильду кара была заслуженной: из-за грехов королевы проклятие постигло всех членов ее семьи (см.: *Nelson J. L. Queens as Jezebels: Brunhild and Balthild in Merovingian History // Eadem. Politics and Ritual in Early Medieval Europe. L., 1986. P. 1–48; Wood. 1994. P. 194–196*). В то же время подозрения Брунхильды и Теодориха II относительно К. могли иметь основание. Франк. правители враждовали между собой, поэтому К., лишившись благосклонности Теодориха II, мог рассчитывать на сочувствие Хлотаря II и кор. Австразии Теодеберта II (596–612). В 610 г., когда К. был изгнан из Луксовия, отношения между королями Бургундии и Австразии окончательно испортились: Теодеберт II заставил брата вернуть земли, ранее относившиеся к Австразии, но присоединенные к Бургундии по условиям раздела 596 г. После этого оскорбленный Теодорих II начал готовиться к военным действиям.

К. прибыл к Хлотарю II, который радушно встретил святого и принял во внимание его совет не вмешиваться в междоусобицу. Достигнув Австразии, К. познакомился с влиятельными аристократами Хагнериком и Аутарием. Их дети впосл. стали монахами и внесли значительный вклад в распространение монашеских обычаев К. Вероятно, в Меттисе (ныне Мец) К. встретился с кор. Теодебертом II и монахами, покинувшими Луксовий. Король предложил святому поселиться в его владениях и проповедовать язычникам, посоветовав найти место для основания мон-ря на юго-вост. окраине Австразии, граничившей с языческой Алеманнией. Возможно, Теодеберт II, впечатленный успехами рим. миссии в англосакс. Британии, также намеревался послать проповедни-

ков к соседним языческим народам (о миссионерской деятельности К. и его учеников см.: *Wood I. N. The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050. Harlow, 2001. P. 31–39*). Святой в сопровождении учеников отправился вверх по течению Рейна. Весной или летом 611 г. он прибыл к Боденскому оз. и поселился в уединенной келье близ г. Бриганций (ныне Брегенц). Согласно Ионе, святому не понравилась местность, но он решил остаться на время, чтобы проповедовать язычникам-свевам. Обнаружив, что они собираются принести жертву богу Водану, К. подул на приготовленную для этого бочку с пивом, которая сразу же развалилась на куски. После этого нек-рые язычники приняли крещение, а отступившие от христианства вернулись к истинной вере. Когда у спутников К. закончилась пища, им помог некий епископ, скорее всего живший в Констанции (ныне Констанц) или в Курии (ныне Кур). Вскоре святого посетил Евстасий, направившийся затем в Луксовий, где он возглавил монашескую общину. В целом, согласно Ионе, успехи проповеди К. язычникам были невелики. Святой намеревался отправиться к «вендам, также именуемым славянами» (*Venetiorum qui et Sclavi dicuntur*), чтобы проповедовать христианство, но явившийся ангел убедил его отказаться от этой идеи.

Более подробно о деятельности К. в местности к югу от Боденского оз. сообщается в Житиях св. Галла, составленных в IX в. Веттином (VHL, N 3246) и *Валафридом Страбоном* (VHL, N 3247–3249). Веттин писал, что св. Галл, ученик К., разорил языческое святилище в Туггене на Цюрихском оз.; за это язычники убили 2 монахов, а местный правитель дукс Гунзон отказал миссионерам в поддержке. К. и его спутники поселились в укреплении Арбон, где жили христиане, но впосл. из-за враждебного отношения местных жителей им пришлось покинуть эти места. Достоверность сведений, приведенных в Житиях Галла, была поставлена под сомнение (*Jäschke. 1974*); по мнению большинства исследователей, в целом они соответствуют действительности, возможно за исключением данных о миссионерской деятельности К. и Галла (*Berschlin. 1975; Schäferdiek. 1982*).





S. 194–197; см. также: *Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 20–21).*

Вероятно, весной 612 г. К. ненадолго вернулся ко двору Теодоберта II и призвал короля отречься от власти и стать клириком. Король счел это предложение абсурдным, но святой предсказал, что ему суждено лишиться власти и принять тонзуру. Вскоре австразийцы потерпели сокрушительное поражение от войск Теодориха II в битвах при Туле и Цюльпихе (лето 612); по словам Ионы, К. предвидел эти события и отказался молиться о победе Теодоберта II. Из-за торжества кор. Теодориха II положение святого стало затруднительным: даже на дальней границе Австразии он больше не мог чувствовать себя в безопасности. Летом или ранней осенью 612 г. К. отправился в Италию. Согласно Веттину и более поздним санкт-галленским агиографам, незадолго до отъезда св. Галл заболел и отказался следовать за учителем. Разгневанный К. запретил ему совершать мессу (*diebus meis missam non celebrabis — Wettinus. Vita Galli. 8–9 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 261–262; Walahfridus Strabo. Vita S. Galli confessoris. 8–9 // Ibid. P. 291*). Оставшись в Алемании, св. Галл основал небольшую монашескую общину; в 719 г. св. Отмар (Аудомар; † 759) построил на месте его подвигов аббатство *Санкт-Галлен* (см.: *Fox. 2014. P. 108–118*).

Осенью 612 г. К. прибыл в Медиолан (ныне Милан), где находилась резиденция кор. лангобардов Агилульфа (591–616). В это время Италия была разделена между византийцами и лангобардами, к-рые поддерживали сторонников разных направлений христианства. Кор. Агилульф скорее всего был арианом, как и мн. лангобарды (часть лангобардов придерживалась языческих верований). По свидетельству Ионы, вскоре после прибытия в Италию К. составил полемический трактат против ариан (иногда его отождествляют с 1-й проповедью К., «О вере»), но это не привело к конфликту с королем: Агилульф с почтением относился к К. и оказывал ему покровительство. Отношения между православными были более напряженными. Спор о «Трех Главах» и принятие папой Римским *Вигилием* (537–555) решений *Вселенского V Собора* привели к церковному расколу на Западе, который нанес сильный урон ав-

торитету Папского престола (см.: *Eno R. B. Papal Damage Control in the Aftermath of the Three Chapters Controversy // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 52–56; Bracken. 2008. P. 262–266*). Епископы Галлии отказались принять новые вероучительные определения. В послании Аврелиану, еп. Арелатскому (Арльскому) (550), папа Вигилий доказывал, что он не еретик, объясняя свое согласие с осуждением «Трех Глав» насилием со стороны византийцев (MGH. Epp. T. 3. P. 66–68). Однако примирение Папского престола и епископов Галлии было достигнуто лишь при папе *Пелагии I* (556–561). В 550 г. епископы Африки разорвали общение с Папским престолом. В Италии оформилась т. н. аквилейская схизма, в к-рой приняли участие мн. церковные иерархи, жившие в королевстве лангобардов (см.: *The Crisis. 2007*). Сторонники схизмы пользовались поддержкой кор. Теоделинды, супруги Агилульфа, и их сына Адалоальда.

Вскоре после прибытия в Италию К. познакомился с Агриппином, еп. Комо, убежденным сторонником «Трех Глав», к-рый вручил ему полемическое сочинение против папы Римского. Однако святой не стал присоединяться к схизматикам. Обеспокоенный тяжелым положением Церкви, по просьбе Агилульфа и Теоделинды он направил папе *Бонифацию IV* (608–615) послание, в к-ром настаивал, чтобы понтифик принял меры для прекращения раскола и восстановления единства Церкви.

По свидетельству Ионы, некий Иокунд посоветовал К. основать мон-рь у заброшенной ц. св. Петра, стоявшей в гористой местности на берегу р. Бобий (Боббио), между Пьяченцей и Генуей. На этом месте якобы зимовал полководец Ганнибал, потерявший здесь много воинов, коней и слонов. Святой восстановил церковь и поселился при ней с учениками. Сохранилась дарственная грамота кор. Агилульфа, датированная июлем 613 г., к-рая считается в основном подлинной (*Codice. 1918. Vol. 1. P. 84–89; см.: Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 25–26*): согласно грамоте, К. и его преемники получили в собственность землю в радиусе 4 миль от церкви. После основания мон-ря Бобий к К. прибыл св. Евстасий, передавший учителю просьбу кор. Хлотаря II вер-

нуться в Галлию: король одержал верх над противниками, поэтому К. мог спокойно жить в Луксовии. Однако святой решил остаться в Италии; он передал франкскому королю письменные наставления и попросил его оказывать покровительство населению Луксовии. Почтительно приняв письмо К., король подарил монахам земельные владения и установил ежегодную выплату из казны в пользу обители.

По преданию, св. Галлу, жившему в Алемании, было открыто, что его учитель умирает, и Галл послал в Бобий диакона, чтобы выяснить, так ли это. Насельники мон-ря поведали диакону, что незадолго до кончины К. велел передать Галлу письмо и свой посох (*baculum, sambutta*) в знак прощения. Переночевав в мон-ре, диакон поспешил обратно и за 8 дней достиг своей обители. Прочитав письмо, Галл заплакал, созвал монахов и немедленно совершил мессу (об этом сообщается в сохранившемся фрагменте древнейшего Жития Галла, составленного во 2-й пол. VIII в. — *Vita Galli vetustissima // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 251–252*).

После кончины К., при св. Евстасии (612–629) и св. *Вальдеберте* (629–670), аббатах Луксовии, и св. Атталы (615–626/7) и св. Бертульфе, аббатах Бобия, между обоими мон-рями поддерживались тесные отношения. С разрешения настоятелей монахи могли переходить из одной обители в другую. Так, мон. Бертульф, ученик св. Евстасия, перешел из Луксовии в Бобий по приглашению аббата Атталы и впоследствии стал его преемником (*Jonas. Vita Columbani. II 23*). В этот период среди насельников мон-ря Бобий преобладали выходцы из франк. Галлии, особенно из Бургундии и Алемании (*Zironi. 2004. P. 44–46*). Вскоре после кончины К. его духовное наследие стало предметом острых разногласий. По свидетельству Ионы, в мон-ре Бобий произошли волнения, вызванные строгими порядками, которые поддерживал Аттала. Осуждая мятежников, агиограф тем не менее признавал, что аббату пришлось пойти на уступки; с его разрешения некоторые монахи стали вести отшельническую жизнь (*alii locum heremi... petieri — Jonas. Vita Columbani. II 1; см.: Dunn. 2008*). Вскоре после смерти Атталы в Матисконе (ныне Макон) состоялся





синод епископов Бургундии под рук. Третика, еп. Лугдунского. На синоде рассматривались обвинения, выдвинутые мон. Агрестием и его сторонниками против аббата Евстасия, к-рому пришлось отказаться от особой формы тонзуры и др. ирл. обычаев, введенных К.

Мн. вопросы, связанные с духовным наследием К. и его влиянием на жизнь зап. монашества, остаются дискуссионными. Считается, что в Галлии под влиянием деятельности К. получили распространение общежительные мон-ри, как правило находившиеся в сельской местности; их насельники, жившие за счет собственного труда, занимались земледелием. В отличие от более ранних монашеских обителей, в основном сосредоточенных в Юж. Галлии, особенно в долине Роны, мон-ри традиции К. располагались гл. обр. в сев. части страны. Они строились при участии знати, пользовались покровительством франк. королей из династии Меровингов и нередко получали от них привилегии (о влиянии К. на франк. монашество см.: *Columbanus*. 1981).

По свидетельству Ионы, в Луксовии принимали монашество представители знатных родов (*Jonas. Vita Columbanii*. I 10; см.: *Fox*. 2014. P. 50–135). Агиограф упоминал об аристократах Хагнерике и Аутарии, с которыми К. познакомился в Австрии. Бургундофара, дочь Хагнерика, стала монахиней и возглавила монастырь Эбориаке (ныне Фармутье), основанный для нее св. Евстасием. Ее брат Хагноальд принял монашество в Луксовии и впосл. стал епископом Лавдуна (ныне Лан). Адон, сын Аутария и Эги, основал «двойной» Йотренский мон-рь (см. *Жуар*), в к-ром аббатисой жен. общины стала св. Теодехильда, ранее жившая в Эбориаке. Др. сын Аутария, Дадон, более известный как Авдуин (Авдоен), построил мон-рь Ресбак (ныне Ребе) и впосл. занял епископскую кафедру в Ротомаге (ныне Руан). При поддержке еп. Авдуина св. *Филиберт* основал мон-рь Гемметик (см. *Жюмьеж*), а св. Вандрегизил († 668) — мон-рь Фонтанелла (ныне Сен-Вандрий) (см.: *Prinz*. 1965. S. 124–127). Основатели этих обителей получили опыт монашеской жизни в Луксовии (Филиберт) и Бобии (Вандрегизил). До возведения на епископскую кафедру Авдуин занимал должность референ-

дария при дворе кор. *Дагоберта I* (629–639) и прославился благочестием; среди его единомышленников, также живших при королевском дворе, были св. *Элигий*, основатель мон-ря Солемниак (ныне Солиньяк), впосл. епископ Новиомага (ныне Нуайон), и св. *Дезидерий*, еп. Кадурка (Каора).

При дворе кор. Австразии Теодоберта II вырос св. Ромарик; его отец был казнен Теодорихом II после поражения австрийцев, а Аридий Лугдунский, придворный епископ Теодориха и Брунхильды, подверг юношу издевательствам и вынудил скрываться. Когда Хлотарь II объединил франк. королевства, Ромарик получил возможность вернуться ко двору, но предпочел удалиться в мон-рь. Сначала он жил в Леринском мон-ре, затем Евстасий принял его в Луксовий, где Ромарик познакомился со св. Аматам. Вскоре Ромарик основал мон-рь Хабенд (ныне Ремирмон), управление которым он поручил Амату. Во время споров об ирл. обычаях Агат принял сторону Агрестия, поэтому до кончины Евстасия отношения между настоятелями Луксовия и Хабенда оставались напряженными. При аббате Вальдеберте из Хабенда в Луксовий перешли братья св. *Герман*, впосл. построивший мон-рь Грандис Валлис (ныне Мутье-Гранваль), и Нумериан, ставший епископом г. Треверы (ныне Трир) и принявший участие в основании монастыря Галилея (ныне Сен-Дье-де-Вож) (*Fox*. 2014. P. 90–99, 184–193; о еп. Нумериане см.: *Anton H. H. Trier im frühen Mittelalter*. Paderborn, 1987. S. 149–155). Считается, что Ромарик, возглавивший Хабенд после кончины Амата, повлиял на обращение к аскезе св. *Арульфа*, еп. Метгиса. Наследие К. оказало влияние на св. Аманда, еп. Моза-Траекта (ныне Маастрихт), основателя монастырей Баризиаке (ныне Баризи-о-Буа) и Эльнон (ныне Сент-Аман-лез-О). Иона, автор *Жития К.*, помогал св. Аманду в его миссионерской деятельности (*Moreau É. de. Saint Amand, apôtre de la Belgique et du nord de la France*. Louvain, 1927; *Fox*. 2014. P. 118–132).

К традиции К. принадлежали «двойные» мон-ри, в к-рых существовали как мужские, так и жен. общины. Как правило, во главе таких мон-рей стояли аббатисы из знатных родов, напр. св. Бургундофара в Эбориаке и св. Теодехильда

в Йотренском мон-ре. При поддержке Евстасия св. Садальберга основала мон-рь в Лингонах (ныне Лангр), впосл. перенесенный в Лавдун (*Fox*. 2014. P. 82–87; о монашеских общинах традиции К. см.: *Wood*. 1994. P. 184–189, 191–192).

Мон-ри традиции К. пользовались особым вниманием франк. королей Хлотаря II, Дагоберта I, Хлодвига II (639–657) и Сигиберта III (639–656). Основатели мн. мон-рей были связаны с королевским двором, некоторые из них занимали важные придворные должности (напр., при дворе Дагоберта I жили святые Авдуин, Элигий и Вандрегизил). Монастыри, строившиеся на землях фиска и получавшие пособие из казны, нередко становились опорой королевской власти (см.: *Wood*. 1994. P. 193–194; *Fox*. 2014. P. 27–49). Выходцев из Луксовия назначали на епископские кафедры. Так, Рагнахарий был епископом Базилии (ныне Базель), Ахарий возглавил еп-ство Новиомаг, а св. Аудомар кор. Дагоберт I назначил на кафедру Терванны (ныне Теруан). Основанный св. Аудомаром мон-рь Ситиу (Сен-Бертен) пользовался поддержкой кор. Хлотаря II и его супруги св. Бальхильды (Батильды), к-рые также помогали аббатству Гемметик и монастырю Целла (Монтье-ла-Сель, близ г. Труа), построенному св. Фродобертом († 673), учеником аббата Вальдеберта. При поддержке кор. Дагоберта I были основаны Солемниак, Ресбак, Фонтанелла и Эльнон. В 648 г. кор. Сигиберт III и майордом Гримоальд основали мон-ри Стабул (ныне Ставило) и Мальмундарий (ныне Мальмеди), к-рые возглавил св. Ремакл, приглашенный из Солемниака (*Prinz*. 1965. S. 169–170; *Fox*. 2014. P. 170–172). Вероятно, по совету св. Авдуина кор. Бальхильда пригласила в основанный ею между 657 и 661 гг. мон-рь Корбея (см. *Корбу*) монахов из Луксовия во главе с Теодефредом (см.: *Ganz D. Corbie in the Carolingian Renaissance*. Sigmaringen, 1990. P. 15). После отстранения от власти Бальхильда удалась в основанный (или восстановленный) ею «двойной» мон-рь Кала (ныне Шель).

Несмотря на покровительство франк. королей и знати, распространение монастырей традиции К. иногда сталкивалось с противодействием влиятельных лиц. Так, непримиримым противником Евста-





сия был майордом Бургундии Варнахарий, пользовавшийся доверием кор. Хлотаря II. Согласно Ионе, только внезапная смерть майордома спасла Евстасия от осуждения на Матисконском синоде (см.: *Prinz*. 1965. S. 147–148; *Fox*. 2014. P. 32–33). В Юж. Галлии мон-ри традиции К. не пользовались поддержкой: монастырь Солемниак в Аквитании был основан выходцами из Сев. Галлии с помощью короля. В 60-х гг. VII в. св. *Айгульф*, прибывший из аббатства Флориак (см. *Флёри*), попытался устранить нарушения дисциплины в Леринском монастыре, но столкнулся с сопротивлением местной знати и был убит по указанию Муммолина, еп. Уцеции (ныне Юзес) (*Prinz*. 1965. S. 276–277; *Fox*. 2014. P. 246–247).

Мон-ри традиции К. получали от королей и епископов привилегии, в основном иммунитет от епископской юрисдикции и гарантии неприкосновенности монастырского имущества. Уже в VI в. некоторые галльские мон-ри были выведены из-под юрисдикции местного епископа (напр., мон-рь св. Радегунды в Пиктавии (ныне Пуатье) из-за конфликта основательницы мон-ря с епископом; см.: *Wood*. 1994. P. 136–139; *Leso*. 2013. P. 375–376). Однако широкое распространение этой практики, возможно, было связано с учением К.: святой утверждал, что образ жизни секулярного духовенства сильно отличается от образа жизни монахов (*alia enim sunt et alia clericorum documenta, ea et longe ab inuicem separata*), хотя у них единый Глава — Христос и они должны жить в согласии друг с другом. Т. о., различия между клириками и монахами препятствовали их объединению под руководством епископа (*Columban*. Ep. 2. 8; см.: *Leso*. 2013. P. 373–374).

В Житии К. сообщается о том, как Бертульф, аббат мон-ря Бобий, получил привилегию от папы Римского *Гонория I*. В споре с Пробом, еп. Дертонны (ныне Тортона), притязавшим на юрисдикцию над мон-рем, Бертульф обратился за помощью к кор. Ариоальду (626–636). Будучи арианином, король не пожелал вмешиваться в конфликт церковных деятелей и посоветовал аббату попросить поддержки у папы Римского, пообещав оказать в этом содействие. В мае 628 г. папа Гонорий I принял Бобий в юрисдикцию Папского престола, запретил епископам вмешиваться

в жизнь мон-ря и совершать в нем богослужения без ведома настоятеля. Кроме того, как пишет Иона, понтифик поручил монахам проповедовать лангобардам-арианам (*Jaffé*. RPR. N 2017; *Codice*. 1918. Vol. 1. P. 100–103; см.: *Jonas*. *Vita Columbani*. II 23). Возможно, др. условием дарования привилегии был отказ насельников мон-ря Бобий от ирл. обычаев, введенных К. (*Charles-Edwards*. 2000. P. 364–367). Др. привилегия была получена аббатством Бобий после того как Ротари, кор. лангобардов, отнял у византийцев соседнюю обл. Лигурию: папа Римский *Теодор I* подтвердил, что монастырь и приписные обители (*cellae*) были свободны от юрисдикции к.-л. епископа (папская привилегия, датированная 4 мая 643, скорее всего подверглась интерполяции — *Jaffé*. RPR. N 2053; *Codice*. 1918. Vol. 1. N 13. P. 104–112).

В Галлии первым из монастырей традиции К., получивших привилегии, скорее всего был Луксовий, но грамоты, выданные обителями королями или епископами, не сохранились (в сборнике формул Маркульфа (кон. VII в.) Луксовий упоминается среди крупнейших мон-рей Галлии, получавших королевские привилегии (MGH. *Leges*. 5: *Formulae*. P. 39)). Согласно привилегии, дарованной кор. Дагобертом I монастырю Ресбак (635 или 636), обитель получила «свободу» (*priuilegium libertatis*); епископы и др. лица не имели права отчуждать имущество мон-ря, а король отказывался от выplat, к-рые монахи вносили в казну. Вскоре насельники Ресбака получили также привилегию от св. Фарона (Бургундофарона), еп. г. Мельды (ныне Мо), вероятно брата св. Бургундофары. Согласно этой привилегии, монахи были выведены из-под юрисдикции епископа и могли самостоятельно выбирать аббата. Среди свидетелей в грамоте указаны епископы, о к-рых упоминается в Житии К. как о последователях святого, — Донат Везонционский, Ахарий Амбианский (Амьенский) и Аманд Моза-Траектский (см.: *Wood*. 1998. P. 114–117).

Как правило, условием дарования привилегий были дополнительные требования к монахам, заключавшиеся в строгом соблюдении устава (об этом говорилось в привилегии папы Римского Гонория I) и молитве за мирян. В «Правилах для монахов» упоминается, что насельники оби-

телей, основанных К., ежедневно молились за короля, благотворителей и всех христиан. Согласно привилегии еп. Фарона (636 или 637), монахи Ресбака должны были молиться за Церковь Галлии, за короля и за всю страну. Кор. Балгхильда потребовала от клириков, живших при базиликах св. Мартина в Туронах, св. Дионисия в Паризиях (ныне Париж) и др. крупных храмах, соблюдать монашеский устав и молиться за короля и за страну. За это клирики получили от королевы привилегию иммунитета (*priuilegium eius firmare iussit, uel etiam emunitates concessit* — MGH. *Scr. Mer*. T. 2. P. 493–494; см.: *Wood*. 1994. P. 192–194, 197–202).

В источниках следование традиции К. определяется как принятие норм монашеской жизни, установленных святым в Луксовии и Бобии. Иона неоднократно упоминает об «уставе Колумбана» (*regula beati Columbani*; напр.: *Jonas*. *Vita Columbani*. I 14, 19, 26). Согласно Житию К., святой составил монашеское правило, к-рому монахи Луксовия и Фонтан должны были следовать в его отсутствие (*Ibid*. I 10); в посл. это правило перенимали др. монастыри. Предписания К., которые цитирует Иона (*Ibid*. I 5; II 1, 5, 8, 13, 15, 19), отличаются от составленных святым «Правил для монахов» и «Правил для киновитов»; в спорах вокруг учения К. (конфликт с Теодорихом II и Брунхильдой, дело Агретия) также не прослеживается связи с письменными текстами (*Ibid*. I 19; II 9–10). Эти данные заставляют усомниться в том, что именно этот текст оставил своим ученикам К. По мнению А. Дима, «устав» К. изначально представлял собой свод устных предписаний, принятие к-рого подчеркивало принадлежность монастыря к заложенной святым традиции и связь с главной обителью, Луксовием. О следовании образу жизни монахов Луксовия (*ad modum Luxouiensis monasterii*) говорится в грамотах еп. Фарона мон-рю Ресбак и еп. Драузия Свессионского (Суассонского) мон-рю Пресв. Девы Марии в Свессиионе (667). Согласно грамоте св. Элигия мон-рю Солемниак (638), попечение об обители, освобожденной от епископской юрисдикции, было поручено аббату Луксовия (MGH. *Scr. Mer*. T. 4. P. 748). В нормы «устава» входила верность дисциплине и послушание аббату, литургические обычаи, определение





мон-ря как священного пространства, закрытого для мирян (*Diem*. 2002; *Idem*. Monks. 2007; *Idem*. 2011. P. 64–70). В реальности каждый мон-рь, принадлежавший к традиции К., следовал своему набору правил, заимствованному из разных источников. Так, согласно Житию св. Филиберта, основатель мон-ря Гемметик посетил обители, жившие по «уставу» К. (*cenobia sub nomina sancti Columbani degentia*) в Галлии и Италии. При создании устава для своего мон-ря Филиберт, «подобно мудрейшей пчеле», заимствовал все самое полезное из правил святых Василия Великого, Макария, Бенедикта и К. (*Basilii sancti charismata, Macharii regula, Benedicti decreta, Columbani instituta sanctissima — Vita Filiberti*. 5 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 587; ср.: *Fox*. 2014. P. 298–300).

Дискуссионным является вопрос о том, знал ли К. Устав прп. Бенедикта (см. ст. *Венедикт Нурсийский*) или нет. Ж. Мабильон и А. де Вогюэ считали, что в 1-й гл. «Правил для монахов» цитируется 5-я гл. Устава Бенедикта, который К. мог получить от свт. Григория Великого. Однако предполагаемая цитата — единственная и к тому же не является точной; в лучшем случае здесь можно усматривать аллюзию на общий источник. Тем не менее во мн. монастырях традиции К. использовались правила, названные в источниках «устав святых Бенедикта и Колумбана». В грамоте св. Элигия об этом уставе говорится как о правилах, действовавших в Луксовии: насельники Солемиака должны были «следовать стезей святейших мужей монастыря Луксовий» и строго соблюдать «устав блаженнейших отцов Бенедикта и Колумбана» (MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 747; см.: *Diem*. 2011. P. 67–68). По мнению большинства исследователей, Устав прп. Бенедикта был принят в Луксовии и затем в Бобии вскоре после кончины К., правила к-рого постепенно вытеснились как излишне суровые. Преемники К., не обладавшие качествами своего учителя, «харизматичного лидера», были вынуждены ввести свод правил, более четко регламентировавший жизнь и устройство монастыря, чем наставления святого (*Prinz*. 1965. S. 121–151, 263–292). Согласно де Вогюэ, бенедиктинский устав и устав К. могли одновременно использоваться в Луксовии еще при жизни основателя (*La Règle de*

*S. Benoît / Éd. A. de Vogüé*. P. 1972. Vol. 1. P. 163–169. (SC; 181)). По предположению Т. М. Чарлза-Эдвардса, «Правила для монахов» могли изначально быть задуманы как дополняющие Устав прп. Бенедикта, или, напротив, бенедиктинский устав стали использовать в связи с тем, что правил К. было недостаточно для организации монашеской жизни (*Charles-Edwards*. 2000). Согласно др. версии, речь шла не об Уставе прп. Бенедикта, а об Уставе Учителя (*Regula Magistri*). По мнению М. Данн, Устав Учителя был составлен в мон-ре Бобий при аббате Бертульфе на основе Устава Бенедикта и правил К. (*Dunn*. 2000. P. 171, 173, 182–186, 243) (это противоречит гипотезе де Вогюэ, согласно к-рой Устав Учителя был создан в 1-й четв. VI в. в Кампани, возможно в окрестностях Рима, и послужил образцом для Устава прп. Бенедикта; см.: *La Règle du Maître / Éd. A. de Vogüé*. P. 1964. (SC; 105–7)). Высказывалось также мнение, что К. мог использовать также Устав Учителя при составлении «Правил для монахов» (*Stanchiffe*. 2011. P. 23–25).

В любом случае большинство ученых вслед за Ф. Принцем полагают, что в VII в. распространение Устава прп. Бенедикта было связано с монастырями, к-рые придерживались традиции К. (см.: *Prinz*. 1965. S. 262–292). В ряде мест этот процесс привел к появлению т. н. смешанных правил, использовавшихся в мон-рях традиции К. Об «уставе святых Бенедикта и Колумбана» упоминается в привилегиях епископов Фарона Мельдского (636 или 637), Эммона Сенонского (Санского) (657), Бертефреда Амбианского (664) и др. (см.: *Diem*. 2002; *Idem*. 2011. P. 67). Согласно грамоте св. Аманда аббату Андрею, в монастыре Баризиак был введен «устав господина Бенедикта и господина Колумбана». В «двойных» монастырях использовались правила, составленные с учетом Устава прп. Бенедикта, традиций К. и Устава св. Кесария, еп. Арелатского (Арльского), предназначенного для жен. обителей (этот устав был принят в мон-ре св. Радегунды в Пиктавии — *Greg. Turon. Hist. Franc.* 40, 42). По словам Ионы, в жен. мон-ре, основанном в Везонционе еп. Донатом и его матерью Флавией, был введен «устав» К. (*Jonas. Vita Columbani*. I 14). Однако правила этого мон-ря представляют собой самостоятель-

ное произведение, основанное на уставах святых Бенедикта, К. и Кесария Арелатского (CPL, N 1860; см.: *Prinz*. 1965. S. 80–81; *Diem*. 2012). «Устав» К. был принят также в монастыре Эбориак (*Jonas. Vita Columbani*. II 11); правила, данные аббатом Вальдебертом монахиням Эбориака, отождествляются с Уставом некоего отца для дев (*Regula cuiusdam patris ad uirgines*), в к-ром также использованы правила святых Бенедикта и К. (CPL, N 1863; *Prinz*. 1965. S. 143; *Diem. Rewriting Benedict*. 2007). Правила святых Бенедикта, К. и Кесария Арелатского были приняты в жен. мон-ре Камаларии (ныне Шамальер, близ г. Клермон-Ферран) (*Passio Praeieci*. 15 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 235) (о правилах жен. мон-рей см.: *Dunn*. 2000. P. 173–177). Согласно Диму, выражение «устав святых Бенедикта и Колумбана» указывает не на конкретные тексты, а на отдельные нормы, восходившие к учению этих святых, напр. на введение в том или ином мон-ре свободы избрания аббата братией, предусмотренной в Уставе прп. Бенедикта (*Diem*. 2002). Исследователь определил «устав святых Бенедикта и Колумбана» как «идеал монашеской жизни, укорененный в традиции Колумбана и подкрепленный авторитетом св. Бенедикта» (*Idem*. 2011. P. 68–69). Комбинирование правил монашеского общежития, восходивших к тому или иному наставнику, в этот период было скорее нормой, чем исключением. Письменные монашеские уставы еще не рассматривались как самодостаточные и несовместимые своды правил. Только в результате церковных преобразований эпохи Каролингов, благодаря деятельности св. *Бенедикта Анианского* и особенно под влиянием *Клюнийской реформы* Устав прп. Бенедикта приобрел высокий авторитет и стал рассматриваться как идеальное монашеское правило (см.: *Wood*. 1994. P. 185–189; *Charles-Edwards*. 2000. P. 383–389; *Diem*. 2011).

Вопросы, связанные со следованием К. традициям ирл. монашества, остаются дискуссионными. Некоторые исследователи считали, что К. перенес на континент монашеские правила, усвоенные им в Беннхоре. Т. о., мон-ри К. в Галлии и Италии были ирл. «духовными колониями», положившими начало традиции «гиберно-франкского» монашества (*Prinz*. 1965. S. 121–124; *Stevenson J. B. The*





Monastic Rules of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 204–205). Др. исследователи указывали на то, что о жизни ирл. монахов в эпоху К. почти не сохранилось сведений; неясно, существовали ли в Ирландии письменные монастырские уставы, подобные «Правилам для монахов» и «Правилам для киновитов». Вероятно, правила ирл. мон-рей были основаны на сочинениях святых Василия Великого, Иоанна Кассиана и блж. Иеронима, к-рые использовал и К. Однако К. был знаком с трудами галльских авторов (Фавста Рейского и Кесария Арелатского), состоял в переписке с папой Римским свт. Григорием I Великим; возможно, ему были известны и монашеские уставы, составленные на континенте. Т. о., деятельность К. следует рассматривать скорее в русле галльской традиции (Stanchiffe. 2011). Исследователи также указывали на то, что в монастырях К. ирландцы составляли незначительное меньшинство насельников (Fox. 2014. P. 295–296), а преемники святого были вынуждены отказаться от большинства введенных им ирл. обычаев (Prinz. 1965. S. 286–287; Diem. Monks. 2007).

**Сочинения.** Корпус сочинений К. был реконструирован ирл. францисканцем Патриком Флемингом (1599–1631), работавшим с рукописями из аббатства Боббио и из герм. книжных собраний. Флеминг пришел к выводу, что К. принадлежат 5 посланий, 2 монашеских устава, пенитенциал, 17 проповедей и неск. стихотворений. Комментированное издание этих сочинений, подготовленное Флемингом, было задержано из-за гибели ученого. Публикацию трудов К., а также Жития К., составленного Ионой из Боббио, и сборника чудес святого (Miracula Columbanii) по материалам Флеминга осуществили сотрудники ирл. коллежа св. Антония в Лувене во главе с францисканцем Томасом О'Ширином (Fleming P. Collectanea Sacra seu S. Columbanii Hiberni abbatis... acta et opuscula. Lovanii, 1667). Рукописная традиция сочинений К. указывает на то, что в средние века лишь немногие из них получили распространение. Большинство рукописей происходит из аббатства Боббио, нек-рые сочинения сохранились в герм. манускриптах, гл. обр. в б-ке аббатства Санкт-Галлен. Из Жития К. известно о несохранившихся сочинениях святого.

Так, во время обучения у Синилиса К. составил толкование на псалмы (psalorum librum elimato sermone exponeret), песнопения и учебники (multaque alia, quae uel ad cantum digna uel ad docendum utilia, condidit dicta). В каталогах книжных собраний Боббио и Санкт-Галлена IX в. упоминается комментарий на Псалтирь, автором которого считался К. В наст. время о рукописях этого комментария нет сведений; попытки отождествить его с сохранившимися анонимными сочинениями признаны неудачными (см.: Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 4–5).

По мнению Дж. С. М. Уокера, автора критического издания трудов святого (Opera. 1970), К. получил очень хорошее образование и был знаком с трудами мн. авторов, как христианских, так и классических, особенно лат. поэтов (см., напр.: Richter. 1999. P. 114–115, 121). Однако свидетельства использования К. классической и позднеантичной поэзии (Овидий, Гораций, Теренциан Мавр, Авзоний, Пруденций, Ювенк) содержатся в стихотворениях, которые скорее всего не принадлежат ему (Smit. 1971. P. 167–253). На основе др. сочинений К. можно предположить, что он был знаком с поэмами Вергилия, но даже это вызывает сомнения. Лит. наследие античности было известно К. через посредство христ. писателей, особенно блж. Иеронима, сочинения к-рого святой высоко ценил. С большей уверенностью можно говорить о христ. авторах, труды к-рых читал К.: это Евсевий Кесарийский («Церковная история») и свт. Григорий Богослов (речи) в лат. переводе Руфина Аквилейского, Сульпиций Север, прп. Иоанн Кассиан, Геннадий Массилийский (Марсельский), Псевдо-Анатолий Лаодикийский («Пасхальный канон»), свт. Фавст Рейский и свт. Кесарий Арелатский, вероятно также Целий Седулий («Пасхальная песнь»). По мнению К. Морманн, стиль К. сложился в основном под влиянием христ. авторов IV–V вв. (Mohrmann. 1962).

**Послания К.** не сохранились в рукописях и известны только по спискам, сделанным Флемингом (по ркп. из Боббио), О'Ширином и мон. Йодокусом Мецлером (1574–1639), библиотекарем аббатства Санкт-Галлен (St. Gallen. Stiftsbibl. 1346). Используемые ими рукописи вполн. были утрачены. Согласно Уокеру,

эти копии, особенно выполненные Флемингом, отличаются бережным отношением к тексту: эрудиты XVII в. аккуратно передавали рукописные чтения и воздерживались от произвольных исправлений, хотя текст посланий в рукописях был представлен в сильно испорченном виде. Известно о несохранившихся посланиях К., адресованных папе Римскому Григорию I Великому, еп. Аридию Лугдунскому и др. (см.: Leso. 2013. P. 360–361).

Послания К. написаны пышным риторическим стилем с использованием редких и необычных слов (напр., трецизма *micrologus* со значением «грубый, неуклюжий, косноязычный» — Stanton. 1993. P. 159–160; *Lapidge M.* «Precamur Patrem»: An Easter Hymn by Columbanus? // Columbanus. 1997. P. 258–260), большого числа синонимов и эпитетов, а также диминутивов. Среди риторических фигур, к к-рым прибегал автор, — синтаксический хиазм, аллитерация, гомеотелевтон и антитеза (эти особенности характерны для гиберно-латинских сочинений VI–VIII вв.); регулярно используются риторические вопрошания и восклицания. К. предпочитал изъясняться короткими фразами, но нередко расширял их за счет риторической амплификации; грамматические и синтаксические ошибки отсутствуют. Библейские цитаты приведены как по Вульгате, так и по старолат. версиям, в т. ч., вероятно, несохранившимся. Характер цитат и реминисценций показывает, что К. был хорошо знаком со Свящ. Писанием, мн. фрагменты знал наизусть. Из христ. авторов он чаще всего использовал труды Иеронима; в ряде посланий К. цитировал трактат «О гибели Британии» св. Гильды (Winterbottom. 1976; о литературном стиле посланий подробнее см.: Wright N. Columbanus's Epistulae // Columbanus. 1997. P. 29–92).

Первое послание, адресованное папе свт. Григорию I Великому, написано между 595 и 603 гг., когда К. жил в Луксовии. В рукописях текст был испорчен, поэтому Флеминг считал его публикацию невозможной (издание 1-го послания было подготовлено О'Ширином, обнаружившим более исправный текст); в издании и переводе Уокера содержатся неточности (см. комментированный перевод послания (Stanton. 1993), в котором учтены замечания





Й. В. Смита). В послании К. обращается к «святому господину и отцу во Христе, великолепному украшению Римской Церкви, да и всей иссохшей Европы превысочайшему цветущему», называя себя «бар Иона, ничтожный голубь» (здесь обыгрывается значение имени К. (голубь) и проводится параллель не только с прор. Ионой (*Columbanus*. Ep. 4. 8; 5. 16), но и с Симоном бар Ионой, т. е. ап. Петром — см.: *Smit*. 1971. P. 141–159; *Leso*. 2013. P. 386–387). Основная тема послания — защита К. пасхалии Псевдо-Анатолия, использовавшейся в Ирландии (см.: *Mosshammer* A. A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxf.; N. Y., 2008. P. 135–145). Автор приводит похвальные отзывы Евсевия и блж. Иеронима о свт. Анатолии Лаодикийском, к-рому приписывался текст, порицает «смехотворную» пасхалию Виктория Аквитанского (*Ibid.* P. 239–244) и галльских епископов, соблюдавших ее; К. также отрицательно отзывается о св. Льве I Великом, при к-ром пасхалия Виктория, вероятно, была принята Папским престолом. Согласно К., «наши наставники и древние ирландские философы» (*nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis*) после тщательного изучения отвергли таблицу Виктория, т. к. в ней содержались еретические погрешности (автор приводит богословские и экзегетические аргументы, касавшиеся исчисления дат празднования иудейской и христ. Пасхи). По мнению К., только пасхалия Псевдо-Анатолия соответствовала истинному Преданию Церкви, тогда как пасхалию Виктория следовало запретить. Переходя к др. теме, К. спрашивает папу Римского о том, можно ли состоять в общении с епископами, виновными в симонии и нарушении обета целомудрия (по словам автора, эти канонические нарушения были широко распространены в Галлии). К. также спрашивает Григория Великого об отношении к монахам, к-рые уходили из мон-ря «ради Бога» и из стремления к пустынножительству (*pro Dei intuitu et uitae perfectioris desiderio accensi*), не получив разрешения настоятеля и, т. о., нарушив обеты (автор ссылается на ответы св. Гильды Финниану, но не приводит их содержание). К. с одобрением упоминает прочитанное им «Пастырское правило» свт. Григория Великого и просит

папу прислать его проповеди на книгу прор. Иезекииля, т. к. толкование блж. Иеронима было неполным, а также проповеди на Песнь Песней, «чтобы возблагодарила тебя за это слепота [т. е. невежество] пришельца с Запада». В заключение К. просит папу дать письменный ответ (на вопрос о пасхалии), даже если он будет отрицательным. От управляющего папским патримонием Кандида он получил устный ответ папы, сводившийся к тому, что давно принятый обычай трудно отменить; К. возражает, что «заблуждение, конечно, старо, но опровергающая его истина еще старше».

Второе послание адресовано галльским епископам, собравшимся в Кабиллоне (602 или 603) и призвавшим святого объяснить, почему он придерживается ирл. пасхалии. К. с иронией указывает на то, что епископы оказали ему честь, созвав синод, тогда как Соборы в Галлии проводятся редко и нерегулярно. Автор советует прелатам обратить внимание на укоренившиеся канонические нарушения, вместо того чтобы обсуждать пасхалию. Рассуждая о том, какими должны быть истинные пастыри, К. подчеркивает, что им следует подтверждать делами то, что они проповедают, т. к. проповедник Христа должен быть подобен Христу (см.: *Bracken*. 2008. P. 267–271). Епископам не следовало нарушать покой монахов, «хранящих безмолвие в этих лесах», прибывших из дальних краев, чтобы следовать за Христом. Подчеркивая, что он «ради Христа Спасителя, общего нашего Господа и Бога, паломником прибыл на эти земли», К. убеждает епископов примириться с существованием мон-ря: «Молю, да примет нас всех Галлия, как примет нас и Царство Небесное... Единое нам Царство обещано, единая у нас надежда на призвание во Христе, с Которым мы будем царствовать, если прежде здесь пострадаем с Ним, так что вместе с Ним и прославимся». Объединяя темы ирл. обычаев и аскетического подвига, К. пишет о своей безусловной преданности ирл. традициям: «Я верю преданию моего отечества» (*credo traditioni patriae meae*), это «наши каноны, Господни и апостольские заповеди, в них наша вера» (*nostris canones, dominica et apostolica mandata, in his fides nostra est*). «Вы же, отцы святые, посмотрите, что вы причиняете этим нищим старым во-

инам, этим престарелым паломникам. Думается мне, было бы для вас лучше покоить их, нежели тревожить».

Третье послание обращено к папе Римскому (имя адресата отсутствует); вероятно, оно было написано либо в 604, либо в 606 или 607 г., после кончины папы *Сабиниана* (604–606) и до избрания *Бонифация III* (607) (*Grosjean*. 1946. P. 208–210). Как следует из послания, К. убедился в том, что не может рассчитывать на отказ Папского престола от пасхалии Виктория. Продолжая мысль, заложенную в послании галльским епископам, святой просит папу Римского разрешить его монахам соблюдать «в паломничестве» ирландские обычаи (*cum postrogorum regulis manemus seniorum*), «если предание наших старцев не противоречит вере». Твердо отказываясь принять «правила этих галлов», К. обосновывает правомерность соблюдения разных пасхалий примером папы Аникета и сщмч. Поликарпа Смирнского, которые поддерживали дружественные отношения, несмотря на разницу способов вычисления даты Пасхи (*Euseb*. *Hist. eccl.* IV 14): каждый «хранит то, что принял, и пребывал в том, в чем был призван». В заключение К. указывает на 1-й канон К-польского Собора 381 г., разрешивший Церквам, основанным у варварских народов (*ecclesias Dei in barbaris gentibus constitutas*), соблюдать особые обычаи (*suis uiuere legibus, sicut edoctas a patribus*).

Четвертое послание, адресованное монахам Луксовия, написано К. в 610 г. в Намнетах, в ожидании высылки из Галлии. Активно используя риторические приемы, обращаясь то ко всем монахам, то к Атталу, святой пытается передать им свою обеспокоенность будущим мон-ря. К. призывает монахов к миру и согласию, подчеркивая, как важно сохранять единство общины в беспрекословном послушании настоятелю (наместником (*praepositus*) Луксовия К. назначает Атталу; если тот пожелает последовать за учителем, братию должен возглавить Вальделен). Согласно К., человеком правят гордыня (*supercilium*) и страсти (*concupiscentiae*), поэтому в людях пробуждается животное начало (*bellinum*), их раздражают конфликты. Но монахи стремятся жить в соответствии с образом Божиим, заложенным в человеке; послушанием,





нестяжанием и постом они пытаются побороть страсти. Используя свое излюбленное выражение, К. уподобляет путь монаха следованию за Христом: «В том и состоит евангельская истина, что истинные ученики распятого Христа следуют за Ним с крестом... Блажен тот, кто делается соучастником Его страданий и Его унижения. В этом скрыто нечто поразительное, ведь Божие неразумие мудрее людей, и Божия слабость сильнее людей. Станным образом в неразумии скрыта непостижимая мудрость, и в слабости — несравненная сила». Нельзя следовать за Христом, не побеждая страсти: «Если ты упразднишь врага, то упразднишь и битву; если упразднишь битву, упразднишь и венец». Неудивительно, что мир ополчается на монахов, пытаясь помешать им следовать по пути Христа. Поэтому монахи должны сохранять единство, неприменное условие их спасения: «Не думайте, что вас преследуют одни лишь люди: в них — демоны, которые завидуют тому, что есть у вас. Поднимите против них оружие Божие... и прокладывайте путь на небо, выпуская пламенные молитвы, словно стрелы. Тогда все, о чем бы вы ни попросили с верой и в единодушии, будет вам дано».

Пятое послание, адресованное папе Бонифацию IV, написано К. в кон. 612 или в 613 г. в Медиолане. Его основная тема — церковный раскол, последовавший за принятием папой Римским Вигилием решений V Вселенского Собора. Послание, самое пространное из писем К., отличается пышным стилем и «нервной риторикой» (Opera. P. XXXVIII; ср.: *Bullough D. A. The Career of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 24–25*). Как и в послании монахам Луксовия, К. использует яркие риторические приемы, чтобы передать свою крайнюю обеспокоенность состоянием дел и убедить адресата в серьезности сложившегося положения. Иронические и даже насмешливые пассажи перемежаются с серьезными размышлениями о долге христианина и особенно пастыря Церкви, об опасности, угрожающей душам людей. Указывая на плачевное положение Церкви, К. поднимает вопрос об ответственности, к-рая лежит на папе Римском и на каждом христианине. По словам святого, схизматики уверяли его, что Папский престол захвачен сообщниками

еретиков и раскольниками (hereticorum receptores... ac schismaticos), т. к. папа Вигилий принял лжеучения «древних еретиков» Евтихия, Нестория и Диоскора. Высказывалось мнение, что эти противоречивые обвинения свидетельствуют о плохом понимании К. сути разногласий (*Schieffer. 1976. S. 196–197*). Однако подобные утверждения содержатся и в др. источниках. Так, св. *Ницетий*, еп. Треверский, в послании имп. Юстиниану I призывал его очиститься от обвинений в ереси Нестория и Евтихия (MGN. Ерр. Т. 3. P. 118–119). Франк. епископы знали о постановлениях V Вселенского Собора и о давлении, к-рому в К-поле подверглись папа Вигилий и св. *Датий*, еп. Медиоланский. Как и К., они настаивали на том, чтобы спорные вопросы были преданы забвению, тогда как папа Римский должен был доказать, что он по-прежнему является «хранителем халкидонской ортодоксии» (*Gray, Herren. 1994; Wood I. The Franks and Papal Theology, 550–660 // The Crisis. 2007. P. 223–241; Charles-Edwards. 2000. P. 377; Leso. 2013. P. 379–380*). По мнению К., единственным способом прекратить схизму был созыв синода, на к-ром папа Римский мог подтвердить свою приверженность «апостольской вере».

В 5-м послании К. подробно излагает свою позицию по вопросу о папском примате. Святой был знаком с принятой в Риме экклезиологической концепцией и в целом разделял ее. Основание Церкви и вручение ап. Петру ключей от Царства Небесного (Мф 16. 17–19) К. рассматривает как доказательство исключительных полномочий папы Римского, преемника ап. Петра. Используя выражения «апостольский престол» (sedes apostolica), «кафедра Петра» (cathedra Petri) и «глава Церкви» (caput ecclesiae), К. называет Римскую кафедру «верховным престолом православной веры» (fidei orthodoxae sedem principalem). Обращаясь к папе с иронией и даже с насмешкой («ничтожнейший высочайшему, малейший величайшему... убогий могучему — какое диво, неслыханное дело, редкая птица! — отцу Бонифацию отважился написать Колумба» (Palumbus)), К. подчеркивает свою преданность Папскому престолу (deuncti sumus cathedrae sancti Petri). Обыгрывая имя папы Вигилия (forte non bene uigi-

lavit Vigilius), святой пишет о «бесчестье» (infamia), к-рое ошибочные действия папы навлекли на Римскую кафедру, призывает Бонифация IV «очистить кафедру Петра от всякого заблуждения» (ut mundes cathedram Petri ab omni errore) и «развеять туман подозрений вокруг кафедры св. Петра» (ut caligo suspicionis tollatur de cathedra sancti Petri). К. подчеркивает, что по заслугам апостолов Петра и Павла «вы находитесь у небесного порога, а Рим — глава Церквей всего мира», не считая Иерусалимской Церкви, обладающей особым достоинством (uos prope caelestes estis, et Roma orbis terrarum caput est ecclesiarum, salua loci dominicae resurrectionis singulari praerogatiua). Ап. Петр получил ключи от Царства Небесного благодаря исповеданию веры, и власть папы связана с его обязанностью хранить истинную веру (unitas fidei in toto orbe unitatem fecit potestatis et praerogatiuae). Поэтому на папе лежит огромная ответственность: искажение чистоты вероучения может повлечь утрату им власти (dignitas, potestas). К. призывает Бонифация IV отвергнуть отрицательный пример Вигилия и проявить попечение о Церкви. Если папа последует ап. Петру в исповедании веры, вся Церковь последует его примеру (tu Petrum, te tota sequatur ecclesia — Ер. 5. 17). Папа должен «пробудиться», ибо приближается Второе пришествие (tempus est de vno surgere, Dominus appropinquat): «Все ждут тебя, потому что только ты можешь все привести в порядок» (te totum expectat, qui potestatem habes omnia ordinandi).

Поучая Бонифация IV, К. отстаивает свое право на братское увещание: он изображает себя сторонним наблюдателем, странником, пришедшим из дальних краев, чей христ. долг — напомнить папе о его обязанностях. Святой подчеркивает, что он явился из Ирландии, жители к-рой некогда приняли веру от «вас, преемников св. апостолов». Поэтому ирландцы, «живущие на краю света», тоже являются учениками Петра и Павла и всех апостолов; никто из них не был «еретиком, жидовствующим или схизматиком». Т. о., право К. указывать папе Римскому, что тому следует сделать, основано не только на его долге как христианина, но и на ирл. происхождении святого, к-рое подтверждало чистоту





его веры (*Bracken*. 2002; *Idem*. 2008; *Leso*. 2013. P. 382–389).

Шестое послание К., оставшееся неизвестным Флемингу, имеет особую рукописную традицию (текст сохр. в рукописях из аббатства Боббио — *Taurin. G. VII. 16* (2-я пол. IX в.); *Taurin. G. V. 38* (IX–X вв.)); высказывались сомнения в авторстве К. Указание на адресата отсутствует; автор обращается к ученику, «любимому мальчику и милому служителю», убеждая его усердно бороться со страстями и стремиться к спасению. Перечисляя добродетели, к-рые должен воспитывать в себе ученик, автор подчеркивает, что юность — благоприятное время для аскетических подвигов, к-рые помогут ему одержать верх над пороками и достичь Царства Небесного.

«**Правила для монахов**» не являются полноценным уставом, освещающим вопросы организации монастырской жизни, а представляют собой скорее духовное руководство для монахов, больше теоретическое, чем практическое (за исключением главы о богослужении).

В рукописях это сочинение называется «*Regula monachorum*» или «*Regula coenobitarum (coenobialis)*» (в изданиях и научной лит-ре принято 1-е название, чтобы отличать это сочинение от «Правил для киновитов», также сохранившихся под именем К.). Текст известен в 2 редакциях. Первая редакция состоит из 10 разделов: «О послушании», «О молчании», «О пище и питии», «О нищете и стяжательстве», «О тщеславии», «О целомудрии», «О богослужении», «О различении [духов]», «Об умерщвлении (смирении)», «О совершенстве монаха». Во 2-й редакции всего 14 глав (по сравнению с 1-й редакцией пропущены 7-я и 10-я главы, а 1-я и 8-я разделены на неск. глав). Первая редакция сохранилась преимущественно в рукописях из Боббио и обычно дополняется Пенитенциалом К. или «Правилами для киновитов» (ркл.: *Taurin. G. V. 38. Fol. 80v – 90, IX–X вв.*; *Taurin. G. VII. 16. Fol. 2–13v, 2-я пол. IX в.*; *Monac. Clm. 28118. Fol. 86v – 98r, нач. IX в.*; копия этой рукописи, содержащей «*Codex regularum*» Бенедикта Анианского, — *Köln. Stadtarchiv. W. fol. 231. Fol. 72v – 76, 1465–1467 гг.*). 2-я редакция известна по рукописям из герм. монастырей (Санкт-Галлен, Райхенау, Санкт-Эммерам в Регенсбурге) и обычно

соседствует с 5-й проповедью К. (*Sermo 5*) и «Правилами для киновитов» (*Zürich. Zentralbibl. Rh. hist. 28. Fol. 4–53v, IX в.*; *St. Gallen. Stiftsbibl. 915. Fol. 47–53v, X в.*; *Monac. Clm. 14949 (Em. w. 6). Fol. 8–16, XV в.*; *Stuttg. Cod. theol. oct. 64. Fol. 93–100, XII в.*; *Bamberg. Staatsbibl. Ms lit. 143 (olim B VI 15). Fol. 63–63v, 73v – 78, XII в.*; *Salzburg. St. Peterstift. b IX 20. Fol. 3v – 6, XV в.*).

В критическом издании Уокера (*Opera*. 1970. P. 122–142) использованы не все известные рукописи (см.: *O'Hara A. Columbanus and Jonas of Bobbio: New Textual Witness // Peritia. 2011/2012. Vol. 22/23. P. 188–190*). Среди неучтенных выделяются 2 рукописи IX в. — *Lambach. Stiftsbibl. 31. Fol. 103–108v* и *Paris. lat. 4333B. Fol. 26v – 37*; остальные рукописи относятся к позднему средневековью (*Vindob. 1550. Fol. 79v – 84v, XII–XIII вв.*; *Göttweig. Stiftsbibl. 112 (57). Fol. 40–43, XII в.*; *Graz. Univ. Bibl. 480 (39/47 f.). Fol. 41v – 44v, XII в.*; *Klosterneuburg. Augustiner-Chorherrenstift. Cod. 587. Fol. 57v – 61, XII в.*; *Admont. Stiftsbibl. 331. Fol. 40v – 43, XIII в.*; *Klosterneuburg. Augustiner-Chorherrenstift. Cod. 570. Fol. 86–89, XIV в.* (только главы 1–8); *Lilienfeld. Stiftsbibl. 113. Fol. 118v – 120v, XV в.*; *Graz. Univ. Bibl. 655 (36/37 f.). Fol. 264–264v, XV в.*; *Bod. Lyell 60 [olim Melk 194 D.32], XV в.*; *Vindob. 3878. Fol. 175–177v, XV в.*). Известны также неск. фрагментов: *Taurin. G. V. 7. Fol. 103v, IX в.* (только 9-я гл., из Боббио); *Paris. lat. 10879. Fol. 30, 33, 35–46, X–XI вв.* (из Люра); *Berolin. SB. Phillipps. 1747. Fol. 29v – 30, 33v, 48v – 49v, XI в.*; *Basel, Universitätsbibl. B III 16. Fol. 54–55, сер. XII в.* Отдельные цитаты и главы из «Правил для монахов» были включены св. Бенедиктом Анианским в его собрание монашеских правил (*Concordia regularum*. 6. 12; 8. 3–4; 9. 6; 10. 3; 23. 9; 48. 2).

Большинство исследователей относят «Правила для монахов» к аутентичным сочинениям К. В отношении целостности текста есть разногласия: ряд ученых считают более поздним дополнением 10-ю гл., в которой цитируется письмо блж. Иеронима Рустикю (*Hieron. Ep. 125. 15*), хотя Уокер и де Вогюз рассматривали ее как подлинную.

В основу структуры сочинения, вероятно, положено учение о 8 греховных страстях, с к-рыми надлежит

бороться монаху, детально описанное в сочинениях прп. Иоанна Кассиана. По мнению Уокера, К. ориентировался на практику монастыря Беннхор и суммировал учение св. Комгалла (*Opera*. 1970. P. XLVII). Ж. Лапорт полагал, что первые 6 глав «Правил для монахов» являются сокращением устава св. Комгалла (*Laporte*. 1956. P. 1–8). Др. ученые подчеркивали влияние вост. монашеских традиций (напр., в 9-й гл. встречается цитата из «Сентенций» Секста, см.: *Vogüé A., de. «Ne juger de rien par soi-même»: Deux emprunts de la Règle colombanienne aux Sentences de Sextus et a saint Jérôme // RHSp. 1973. Vol. 49. P. 129–134*) или творений прп. Иоанна Кассиана (см.: *Stevenson J. B. The Monastic Rules of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 203–216*). Напр., «наши старцы» (*a senioribus nostris*), упомянутые в *Regula monachorum*. 7, могли быть как ирл. наставниками К., так и егип. старцами, жизнь которых описывал прп. Иоанн Кассиан.

На К. несомненно оказало влияние учение прп. Иоанна Кассиана о 3 этапах духовной жизни, которые должен пройти монах: обнищание — очищение от страстей — любовь к Богу (ср.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob. 4. 43; Idem. Collat. 3. 6*). Как для современников К., так и для исследователей наиболее характерной чертой монашеских правил К. была их суровость. Монаху разрешалось иметь только самое необходимое для жизни, но даже это имущество запрещено было называть своим, виновного наказывали 6 ударами плети (гл. 2). Наряду со строгими продолжительными постами практиковалась депривация сна как упражнение в бдении («Пусть монах ложится спать одетым и спит на ходу, и пусть его будят до окончания его сна» — гл. 10). Для традиции К. было характерно беспрекословное послушание монахов своему аббату: «Пусть боится препозита монастыря как Господа, любит его как отца, верит, что все, что тот повелит, полезно для его спасения» (гл. 10). Вместе с тем в «Правилах для монахов» говорится о важности молитвы в сердце и в уме с призыванием помощи Божией (гл. 7). Подчеркивается, что недостаточно хранить телесное целомудрие, нужно стремиться к чистоте помыслов (гл. 6). Суровые посты должны уравниваться умеренностью, чтобы добродетель воздер-





жания не обратилась в порок гордыни (гл. 3).

В 7-й гл. «Правил для монахов» в общих чертах описывается устав богослужения. Суточный круг состоял, видимо, из 8 служб (см.: *Stevenson J. B. The Monastic Rules of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 203–216; Уокер* насчитывал только 6): 2-го часа (ad secundam, аналог 1-го часа в др. литургических традициях; такое же название встречается в «Правилах для дев» свт. Кесария Арелатского и в 19-м каноне св. Гильды: Praefatio Gildae de Poenitentia // *The Irish Penitentia / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 62*); 3-го (ad tertiam), 6-го (ad sextam), 9-го (ad nonam), вечерни (ad vespertinam), службы в начале ночи (ad initium noctis), службы в середине ночи (ad medium noctis) и утрени (ad matutinam). Все службы сгруппированы в 3 блока, получившие название chori. Внутри каждого блока первые 2 службы читают подряд, а 3-ю поют антифонно. Самой длинной и важной является утренняя. Количество псалмов на утрене меняется в зависимости от времени года. С 1 нояб. по 25 марта полагаются 75 псалмов и 25 антифонов. С 25 марта по 24 июня каждую неделю отнимается нек-рое количество псалмов и антифонов, пока не останется 36 псалмов и 12 антифонов. С 24 июня по 1 нояб. каждую неделю прибавляют по 3 псалма и одному антифону, пока общее число не достигнет 75 псалмов и 25 антифонов за службу. В будние дни на утрене полагаются 36 псалмов зимой и 24 псалма летом без возрастания или убывания. Дневные часы состоят из 3 псалмов с прошениями (о своих грехах, за всех христиан, за священство, за творящих милостью, о мире, за врагов). Ночные часы (ad vespertinam, ad initium noctis, ad medium noctis) состоят из 12 псалмов (canonicus duodenarius psalmorum numerus). В этом обычно видят влияние вост. традиций, хотя эта практика могла появиться под влиянием сочинений прп. Иоанна Кассиана (К. ссылается на неких catholici, об идентификации которых спорят). Сравнение данного устава с Бангорским Антифонарием и со связанными с ним памятниками (т. н. Туринскими и Парижскими фрагментами) показывает, что в течение VII в. оффиций в мон-рях К. обогащался дополнительными элементами (библейски-

ми песнями, коллектами, гимнами и т. п.) под влиянием галликанских и североиталийских традиций (см. ст. *Кельтский обряд*).

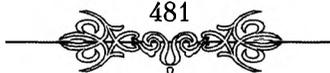
«**Правила для киновитов**» (Regula coenobialis) представляют собой скорее пенитенциал, чем монашеский устав (это отражено в заглавии одной из рукописей). Текст сохранился в 2 редакциях — краткой и пространной. Краткая редакция представлена рукописями St. Gallen. Stiftsbibl. 915. Fol. 170–184, X в.; Monac. Clm 14949 (Em. w. 6). Fol. 1–8, XV в.; Salzburg. St. Peterstift. b IX 20. Fol. 1–3v, XV в.; Vindob. 1550. Fol. 74v–79v, XII–XIII вв. Пространная редакция сохранилась в составе «Codex regularum» (Monac. Clm 28118. Fol. 89–92v, нач. IX в.; Köln. Stadtbibl. W. 231. Fol. 76–79v, 1465–1467 гг.) и имеет двойное заглавие: «Incipit penitentialis eiusdem» и «De diversitate culparum». Неск. рукописей не использованы в критических изданиях: Paris. lat. 4333B. Fol. 37–50v, IX в.; Lambach. Stiftsbibl. 31. Fol. 97–103, IX в.; Götting. Stiftsbibl. 112 (57). Fol. 37–40, XII в.; Admont. Stiftsbibl. 331. Fol. 38, XIII в.; Klosterneuburg. Augustiner-Chorherrenstift. 587. Fol. 53–57v, XII в.; 570. Fol. 83v–88, XIV в.; Graz. Univ. Bibl. 480 (39/47 f.). Fol. 39–41v, XII в.; 655 (36/37 f.). Fol. 264–264v, XV в.; Lilienfeld. Stiftsbibl. 113. Fol. 117–118v, XV в. «Правила для киновитов» цитируются в Concordia regularum. 30. 17; 31. 17–20; 76. 20; основное критическое издание: Opera. 1970. P. 142–168.

Вопрос об авторстве К. окончательно не решен. Уокер считал, что К. принадлежат только первые 9 глав сочинения, а остальное написано учениками (Opera. 1970. P. L–LII). Высказывалось мнение, что весь текст является подделкой, составленной для компрометации деятельности К. (*Ebrard J. H. A. Die irischschottische Missionskirche des VI, VII und VIII Jh., und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland. Gütersloh, 1873*). В пользу принадлежности К. говорят параллели с Житием святого, составленным Ионой: в деле Агрестия одним из пунктов обвинения было постоянное употребление в мон-рях К. крестного знамения при переходе из одного помещения в другое (это было связано с ирл. традицией выделения священного и профанного пространств) (*Jonas. Vita Columbani. II 9*; ср. главы 2–4 о различных благословениях в «Пра-

вилах для киновитов»). Автор Жития также сообщает о дозволении употреблять монахам пиво (servisa) (*Ibid. I 16*), что подтверждается в 3-й гл. «Правил для киновитов».

Тем не менее, возможно, что «Правила для киновитов» претерпели определенную эволюцию после К. Если в 3-й гл. «Правил для монахов» говорится о ежедневном воздержании от пищи до вечера, когда дозволяется вкушать овощи, бобы, муку, разведенную водой, и хлеб, то в 13-й гл. «Правил для киновитов» такой пост предписывается только в среду и пятницу. Среди литургических практик в 9-й гл. «Правил для киновитов» упоминаются такие, которые не описаны в «Правиле для монахов»: пение гимнов в воскресные дни и на Пасху, коленопреклонение после каждого псалма, а в пасхальный период — совершение поклона с произнесением трижды Пс 69. 2.

Большая часть «Правил для киновитов» вошла в состав т. н. смешанных правил — в «Правила Доната», «Правила некоего отца для девы» (вероятно, составлены Вальдебертом, 3-м аббатом Луксовия; см.: *Moyse. 1982*); дискуссионным является вопрос о связи с Уставом Учителя. Однако, судя по рукописной традиции, текст не получил широкого распространения за пределами Луксовия и Бобия, в др. монастырях он заменялся полноценными пенитенциалами. В «Правилах для киновитов» основной акцент делается на повседневных грехах, в отношении к-рых применяются различные наказания (от малых санкций в виде телесных наказаний, поклонов и т. д. до продолжительных постов). Обычно эту практику связывают с ирл. традициями, принесенными на континент К., однако подобные наказания, как и различие тяжких и повседневных грехов, отмечается уже в сочинениях прп. Иоанна Кассиана: «Если кто по какому-либо случаю разобьет глиняный кувшин (из которого пьют), того за свою небрежность обязывают принести публичное покаяние: во время общего собрания братьев на молитву, повергшись на землю, он должен просить прощения у всех; получает же его только после окончания богослужения, когда игумен велит ему встать с земли. Такой же епитимии подвергается тот, кто приходит не сразу после призыва на работу или молитву; кто, воспевая





псалом, хоть немного покачается... В этих и подобных им случаях употребляется духовное наказание; а для исправления прочих грехов, которые не к чести нашей у нас бывают терпимы, таких как открытая брань, явное пренебрежение, надменное прекословие, распущенность, свободный выход, близкое обращение с женщинами, гнев, споры, злоба, ссора, своевольный выбор дела, сребролюбие, пристрастие и обладание излишними вещами, которых нет у прочих братьев, неурочное и тайное употребление пищи и подобное тому, употребляются не духовные, а телесные наказания и изгнание из монастыря» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. IV 16. 1*).

В конце «Codex regularum» под именем К. сохранился фрагмент устава для жен. обителей — «Regula monialium» или «Regula Columbanii ad virgines» (*Monac. Clm 28118. Fol. 215–215v, нач. IX в.; Köln. Stadtbibl. W. 231. Fol. 210–211, 1465–1467 гг.; цитата содержится и в Concordia regularum. 26. 5*). Издатель О. Зебасс считал его подлинным (*Seebass O. Fragment einer Nonnenregel des 7. Jh. // ZKG. 1896. Bd. 16. S. 465–469*), но Б. Круш в рецензии на это издание высказался против авторства К. (*Krusch. 1926*).

Неизданными остаются приписываемые К. правила в форме вопросов-ответов (*Heidelberg. Salem. IX 24, XIII в.*), но, по мнению Уокера, как по стилю, так и по содержанию они однозначно не принадлежат К. (*Opera. 1970. P. XLVIII*).

**Пенитенциал К.** сохранился в 2 рукописях (*Taurin. G. V. 38. Fol. 125–130v, IX–X вв.; Taurin. G. VII. 16. Fol. 62–70v, 2-я пол. IX в.*), к-рые восходят к архетипу из Боббио. Критические издания текста: *The Irish Penitentials / Ed. L. Bieler. Dublin, 1975. P. 96–107; Opera. 1970. P. 168–181; Laporte J. Le Pénitentiel de S. Colomban. Tournai, 1958* (в издании Лапорта деление на главы отличается от др. изданий). См. также: *Aux sources du monachisme colombanien. Bégrolles-en-Mauges, 1989. T. 2: Saint Colomban. Règles et pénitentiels monastiques / Introd., trad. et not. par A. de Vogüé. Рус. перевод: Пенитенциалий св. Колумбана / Вступ. ст., пер. и коммент.: В. Г. Безрогов // СВ. 1997. Вып. 59. С. 224–232*.

В соответствии с подзаголовками Пенитенциал делится на 2 части: для монахов (в изданиях обозначается

литерой А) и для клириков, мирян и монахов (обозначается литерой В) (деление впервые введено в устаревшем изд.: *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche / Hrsg. H. Wasserschleben. Halle, 1851. S. 353–360*). Чарльз-Эдвардс предложил выделить 5 блоков: А1–8 — о серьезных грехах монахов; А9–12 — о небольших проступках монахов; В1–12 — о грехах клириков; В13–25 — о грехах мирян; В26–29 — о малых санкциях для монахов (*Charles-Edwards T. M. The Penitential of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 217–239*).

Большинство исследователей согласны с тем, что разд. А появился раньше и, вероятно, был принесен К. на континент из ирл. монастыря (на это указывают язык памятника и неразработанность епитимий), тогда как разд. В составлен в Бургундии для пастырского окормления мирян (на регион указывает упоминаемая в В25 ересь Боноза (ср.: *Vita Agili. III 13 // ActaSS. Aug. T. 6. P. 580*). Значительная часть текста имеет параллели в более раннем ирл. Пенитенциале Финниана (VI в.). На авторство К. могут указывать общие места с «Правилами для киновитов», а также требование полного послушания аббату (в А11 говорится, что тот, кто из гордыни не будет обращать внимания на слова настоятеля (препозита) или будет хулить правила (regula), тотчас же изгоняется из мон-ря). Возможно, текст составлялся и дополнялся постепенно, и история его происхождения более сложная (подробнее см.: *Charles-Edwards T. M. The Penitential of Columbanus // Columbanus. 1997. P. 217–239*).

Пенитенциал оказал влияние на последующую традицию франк. покаянных книг. В частности, прямые заимствования встречаются в т. н. Бургундском Пенитенциале 1-й четв. VIII в. (*Paenitentiale Burgundense // Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX / Ed. R. Kottje. Turnholti, 1994. P. 63–65*). В основном использовался разд. В1–25 (в одном месте выражение laicus (мирянин) заменено словом clericus (клирик), что может указывать на адресатов Бургундского Пенитенциала). В Ирландии Пенитенциал К. не получил распространения, хотя активные связи между мон-рями К. на континенте и ирл. обителями сохранялись долгое время.

В отличие от правил К. Пенитенциал не стал предметом споров, т. к.

предлагаемая им практика покаяния уже была известна на континенте. Большая часть епитимий заключается в наложении продолжительных постов. При этом автор не отвергает существование более древней покаянной практики — канонической дисциплины (упом. длительная акинония (В11) и разряды кающихся (в В25 за причастие с еретиками (бонозианами) полагается 40 дней стоять с катехуменами, потом еще 80 дней — с пенитентами)). Автор также настаивает на строгом соблюдении клириками целибата (В 8).

**Проповеди** (*Sermones* или *Instructiones*). В издании Ж. П. Миня К. приписываются 18 проповедей (*PL. 80. Col. 229–260*), из них 5 могут быть исключены из рассмотрения. Т. н. Sermo 14 представляет собой 6-е письмо К.; 18-я проповедь, которая в рукописях приписывается К., Евхерию Лугдунскому, Фавсту Рейскому и Кесарию Арелатскому, заимствована из сборника Евсевия Галликана (*CPL, N 996; изд.: Eusebius Gallicanus. Hom. 38 (Ad monachos 3) // Idem. Collectio homiliarum / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1971. P. 435–449. (CCSL; 101A)*). Проповеди 15–17 (*Sermo 15 — Exhortatoria S. Columbanii in conventu ad fratres; Sermo 16 — De homine misero; Sermo 17 — De octo vitiis*) встречаются в рукописях в той или иной комбинации с первыми 13 проповедями, но с т. зр. жанра, языка и содержания резко отличаются от них, а потому большинством ученых относятся к числу подложных сочинений (их подлинность доказывал только Лапорт — *Laporte. 1955*).

Оставшиеся 13 проповедей вместе содержатся лишь в 3 рукописях, происходящих из 6-ки аббатства Боббио: *Taurin. G. VII. 16. Fol. 13v–59, 2-я пол. IX в.*; аналогичная рукопись — *Taurin. G. V. 38. Fol. 90v–125, IX–X вв.* (состояние рукописи, в к-рой помимо трудов К. представлены Устав прп. Бенедикта, бенедиктинский Гимнарий и каноны каролингских Соборов 816–817 гг., указывает на то, что особой популярностью в этом сборнике пользовалась Sermo 5); *St. Gallen. Stiftsbibl. 1346. Fol. 1–58, XVII в.*

Также известно более 20 рукописей, в которых представлена только Sermo 5 (часто под названием *Epistula Columbanii*) (обычно вместе с «Правилами для монахов»). Среди самых ранних рукописей этого типа —





Paris. lat. 13440. Fol. 97–100, 1-я четв. IX в. (из Корби); Lambach. Stiftsbibl. 31. Fol. 110–111, IX в.; Monac. Clm. 6330. Fol. 48–49, нач. IX в.; Zürich. Zentralbibl. Rh. hist. 28. Fol. 109v – 111, IX в. (из Райхенау); St. Gallen. Stiftsbibl. 141. Fol. 42–52, X в.; 915. Fol. 167–169, X в. Основное критическое издание: Opera. 1970. P. 60–121 (Sermones); P. 206–208 (Exhortatio); P. 208–210 (De homine misero); P. 201–212 (De octo vitiis principilibus).

В отношении 13 проповедей споры об аутентичности начались с работы А. Гаука, который, обнаружив, что в Sermo 2 автор называет себя учеником Фавста Рейского, отверг авторство К. для всего сборника (Hauck A. Über die sogenannte «Instructiones Columbanii» // Zschr. f. kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1885. Bd. 6. S. 357–364). Зебасс занял более умеренную позицию, полагая, что в составе сборника есть и подлинные сочинения К. В частности, аутентичными он считал 4 проповеди — 16, 3, 17 и 11, которые встречаются вместе в 2 рукописях из аббатства Флэри (Vat. Reg. Christin. lat. 140. Fol. 78–82, IX в. (Incipit ordo lectionum officii S. Columbanii abbatis); Paris. lat. 17188. Fol. 153–159, XVII в. (Ordo S. Columbanii abbatis de vita et actibus monachorum)), причем Sermo 11 имеет параллели с подлинными сочинениями К. (Seebass. 1892). Впосл. данная гипотеза была опровергнута, т. к. выборка из 4 рукописей была сделана для литургического использования (на что указывает заглавие в 1-й рукописи, к-рая также содержит «Собеседования» прп. Иоанна Кассиана и Гомилиарий).

Лапорт проделал большую работу по сопоставлению проповедей К. с др. его сочинениями (в издании Уокера параллельные места почти не отмечены), а также привел доказательства того, что упоминание о Фавсте Рейском в Sermo 2 следует отнести не к прямому ученичеству, а к изучению его трудов, что делает допустимой датировку сборника временем жизни К. (Laporte. 1955. P. 1–28). По мнению Уокера (Opera. 1970. P. XLIII), признававшего подлинность сборника, 13 проповедей были произнесены К. в Медиолане, на что указывают их сохранность в полном объеме только в б-ке Боббио (в средневек. каталогах монастырских б-к Санкт-Галлена и Боббио

под именем К. фигурируют именно 13 проповедей) и присутствие темы антиарианской полемики. Упоминание Фавста Рейского, по мнению Уокера, объясняется компилятивным характером Sermo 2, что не противоречит гипотезе об авторстве К. Тем не менее мн. исследователи отрицают подлинность всех проповедей и относят составление сборника к V в. (см.: Lapidge M., Sharpe R. A Bibliography of Celtic-Latin Literature, 400–1200. Dublin, 1985. P. 331. N 1251).

Доказать подлинность всех 13 проповедей попыталась К. Станклифф. По ее мнению, рукописная традиция не дает оснований сомневаться в авторстве К. По крайней мере на очень раннем этапе они приписывались именно К. Проповеди имеют множество внутренних связей, что указывает на единого автора. В их языке нет ничего, что контрастировало бы с языком др. сочинений К. (Станклифф проанализировала используемые в проповедях риторические приемы, включая употребление ритмических клаузул, их стилистику и лексику) (Stancliffe C. The Thirteen Sermons Attributed to Columbanus and the Question of Their Authorship // Columbanus. 1997. P. 93–202). Автор был знаком с трудами свт. Илария Пиктавийского, блж. Иеронима, прп. Иоанна Кассиана, Сульпиция Севера, Боэция и свт. Григория Великого, а также Геннадия Массилийского, Фавста и свт. Кесария Арелатского (возможно, через Евсевия Галликана), с лат. переводами сочинений Оригена, святителей Василия Великого и Григория Богослова. Характерно также цитирование св. Гильды (цитаты из него встречаются и в письмах К.).

Первые 2 проповеди посвящены тайне Св. Троицы. В 3-й и 4-й проповедях говорится о монашеском образе жизни и об аскезе. Sermones 5, 6, 8–10 объединяют темы жизни как дороги и духовного странничества. В Sermo 7 содержатся обличения человеческой воли, уклоняющейся ко злу, и говорится о пагубном действии страстей. 11-я проповедь вновь касается богословских вопросов (сотворения человека по образу и подобию Божию). 12-я и 13-я проповеди как бы подводят итог предыдущих: 12-я посвящена теме раскаяния и доказательства личной веры и включает довольно продолжительную молитву, в 13-й

говорится о Христе как об Источнике жизни, к Которому необходимо стремиться (она также наполнена молитвенными воззваниями).

**Стихотворения**, ранее приписывавшиеся К. (изд.: Opera. 1970. P. 182–197), в наст. время считаются произведениями др. авторов, вероятно эпохи Каролингов (Smit. 1971. P. 209–249; Jacobsen. 1982; Lapidge M. Did Columbanus Compose Metrical Verse? // Columbanus. 1997. P. 274–285; Schaller D. «De mundi transitu»: A Rhythmical Poem by Columbanus? // Ibid. P. 240–254). Авторство К. отстаивал Уокер, полагавший, что стихотворение «О бренности мира» (De mundi transitu) было составлено святым в Ирландии, а «Песнь гребцов» (Carmen nauale) — во время путешествия по Рейну. Стихотворения «К Хунальду» (Ad Hunaldum), «К Сету» (Ad Sethum) и «К брату Фидолию» (Fidolio fratri suo), содержащиеся вместе в ранних рукописях (напр., St. Gallen. Stiftsbibl. 273. Fol. 38–49; IX в.), скорее всего принадлежат поэту Колумбану («К Хунальду» — акrostих с указанием имени автора), но не К. В стихотворениях использованы сочинения Вергилия, Горация, Овидия, Лукана, Ювенала, Марциала и др. классических поэтов; исследователи с иронией отмечали, что эти тексты могли бы считаться «алмазом в короне ранней гибберно-латинской литературы», если бы авторство К. было доказано (Wright N. Columbanus's Epistulae // Columbanus. 1997. P. 31).

По мнению М. Лapidжа, К. принадлежит гимн «Precamur patrem», сохранившийся в Бангорском антифонари (кон. VII в.) (изд.: The Antiphonary of Bangor / Ed. F. E. Warren. Vol. 2. P. 5–7; AHMA. T. 51. N 215. P. 271–275). Это пространная поэма из 42 строф, посвященная Воскресению Христову и спасению Им человеческого рода. Гимн открывается похвалой Воскресению, к-рое рассеяло мрак, окутавший мир, осветило бездну преисподней и уничтожило смерть; Воскресший Христос вновь явится людям как Страшный Судия. Далее повествуется о Рождестве и чудесах Христа, о Его предательстве Иудой, Распятии и сошествии в преисподнюю. Гимн завершается молитвой о милосердии к людям, неспособным понять смысл Искупления. Мотивы победы света над тьмой, поражения сатаны и перехода евреев через Черное м.





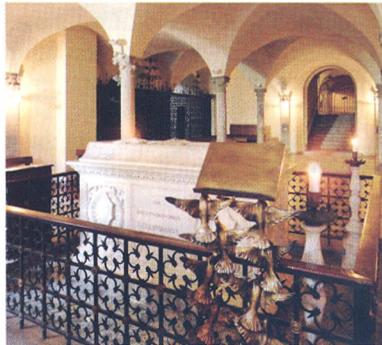
сближают «*Præsamur patrem*» с гимнами на благословение пасхальной свечи. В гимне использованы сочинения прп. Иоанна Кассиана, послание блж. Иеронима Евстохия о девстве (*Hieron.* Ep. 22), речи свт. Григория Богослова и проповеди св. Кесария Арелатского (*Lapidge.* 1985; *Idem.* «*Præsamur patrem*»: An Easter Hymn by Columbanus? // *Columbanus.* 1997. P. 255–263; *Stancliffe.* 2011. P. 27).

К. приписывали также трактаты по компутистике: «*De sollempnitatibus et sabbatibus et neomeniis*» (послание об иудейских праздниках и их соотношении с христ. пасхальными торжествами, возможно, ирл. происхождения) и «*De saltu lunae*» (об увеличении эпакт в конце лунно-солнечного цикла). К. может принадлежать рассуждение Палумба (*Palumbus*) о «преждевременной луне» (*abortiva luna*), приведенное в послании Куммиана и в ирл. компутистических сборниках (О *Croinin D.* *The Computistical Works of Columbanus* // *Columbanus.* 1997. P. 264–270). О краткой «молитве св. Колумбана», к-рая также могла быть составлена К., см.: *Lapidge M.* *The «Oratio S. Columbani»* // *Ibid.* P. 271–273.

**Почитание.** Поминовение К. 23 ноября указано в Эхтернахской и Вайсенбургской рукописях Иеронимова Мартиролога: «В Италии, в монастыре Боббий, погребение св. аббата Колумбана». Вероятно, запись была добавлена в рукопись Мартиролога, переписанную в VII в. в Луксовий (*MartHieron.* P. 146; *MartHieron.* *Comment.* P. 615, 617). Под этой датой память К. указана в нек-рых календарях эпохи Каролингов, в Мартирологе Рабана Мавра и в миссале из Боббио, где приведен также проприй мессы святому (*Ambr. D.* 84 inf. *Fol.* 333v; X–XI вв.). Однако в большинстве средневек. календарей поминовение К. значится под 21 нояб. (иногда под 24 окт. и 13 нояб.); под этой датой память К., наставника монахов и основателя мн. мон-рей, включена в Мартиролог Флора Лионского (*Dubois J., Renaud G.* *Edition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus.* P., 1976. P. 211). Краткое сказание Флора, приведенное в «исторических» мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда, было включено под 21 нояб. в Римский Мартиролог; в совр. редакции Римского Мартиролога память К. указана под 23 нояб. Поми-

новение святого включено в календарь Римско-католической Церкви (23 нояб., факультативная память). В этот день поминовение К. совершается в Ирландии, в Италии и в архиепископстве Безансон (Франция); в еп-ствах Санкт-Галлен и Кур (Швейцария) память святого празднуется 27 нояб.

Вероятно, в аббатстве Боббио почитание К. сложилось лишь в VIII в.: самое раннее упоминание о «монастыре Боббио, где поживает св. Колумбан», содержится в грамоте Кар-



Гробница св. Колумбана в аббатстве Боббио, Италия. XV в.

ла Великого от 5 июня 774 г. (*monasterium Ebobiense ubi sanctus Columbanus corpore requiescit* — *MGH. Dipl. Karol.* T. 1. P. 114–115). Упоминание о посвящении мон-ря ап. Петру и «Христову исповеднику Колумбану» в документе 747 г. скорее всего является интерполяцией (*Codice.* 1918. Vol. 1. P. 126; см.: *Bullough D. A.* *The Career of Columbanus* // *Columbanus.* 1997. P. 27–28). Благодаря покровительству лангобардских королей аббатство Боббио стало одним из богатейших мон-рей в Италии: согласно переписи 883 г., во владении мон-ря было 11 605 га земли, на к-рых жили 3,5 тыс. чел.; обитель содержала 724 наемных работника (*Richter.* 2008. P. 134–135). В связи с имущественными спорами относительно «земель св. Колумбана» в Боббио было составлено сказание о чудесах К. (*BHL, N 1904–1905*). В сказании сообщается об открытии мощей К. 19 июля 929 г. по указанию аббата Герлана, архиканцлера Италии при кор. Гуго (926–947). В 1456–1522 гг. в Боббио была построена монастырская церковь (ныне базилика Сан-Коломбано). В крипте храма установили мраморную гробницу святого с рельефами на темы Жития К., выполненную в 1480 г. миланским скульптором Джованни

де Патриаркис; у боковых стен крипты находятся алтари с гробницами св. аббатов Атталы и Бертульфа. В музее базилики хранятся серебряный бюст-реликварий с черепом К. (1514), нож, деревянная чаша и колокольчик, по преданию принадлежавшие святому, а также алебастровая гидрия, к-рую, согласно легенде, подарил К. свт. Григорий Великий. Почитание К. получило распространение в Лигурии, Ломбардии, Пьемонте, Тоскане и Эмилии; среди церквей, названных в честь святого, — собор святых Петра, Лаврентия и К. в Бруньято (обл. Лигурия).

В средние века почитание К. как наставника св. Галла существовало в аббатстве Санкт-Галлен (*Duft J.* *St. Columban in der St. Galler Handschriften* // *Zschr. f. schweizerische Kirchengeschichte.* 1965. Bd. 59. S. 285–296), а также в Бретани, где святому посвящен ряд церквей и часовен. В XIX в. почитание К. получило распространение в Ирландии, затем в США и Канаде. В честь святого названо Об-во миссионеров св. Колумбана, основанное в 1918 г. в Ирландии (его члены трудились гл. обр. в Китае), а также аффилированное с ним Об-во сестер св. Колумбана (с 1924).

Соч.: *CPL, N 1107–1119; Opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970<sup>2</sup>; *Epistolae* // *MGH. Epp.* T. 3. P. 156–177; *Carmina* // *Ibid.* P. 182–188; *PL.* 80; *Le Lettere e la Preghiera di S. Colombano* / Ed. F. G. Nuvolone, P. Todde // *Archivum Bobiense.* 2000. Vol. 22. P. 82–290. Ист.: *BHL, N 1898–1905; Jonas.* *Vita Columbani* // *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis* / Ed. B. Krusch. Hannover, Lpz., 1905. P. 144–294. (*MGH. Script. rer. Germ.*; 37); *Jonas.* *Vita Columbani et discipulorum eius* / Ed. M. Tosi. Piacenza, 1965; *Jonas de Bobbio.* *Vie de Saint Coloman et de ses disciples* / Ed. A. de Vogüé. Bégrolles-en-Mauges, 1988; *Fredégarii Scholastici Chronicae.* IV 36 // *MGH. Scr. Mer. T. 2.* P. 134–138; *Paul. Diac.* *Hist. Langobard.* IV 41; *Miracula S. Columbani* / Ed. H. Bresslau // *MGH. SS. T. 30.* Pars 2. P. 993–1015; *Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio* / Ed. C. Cipolla, G. Buzzi. R., 1918. 3 vol.

Лит.: *Seebass O.* *Über Columba von Luxeuils Klosterregel und Bussbuch.* Dresden, 1883; *idem.* *Über die sogenannten Instructiones Columbani* // *ZKG.* 1892. Bd. 13. S. 513–534; *Vincent S.* *St. Columban.* P., 1887; *Malmory A.* *Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint.* P., 1894; *Beaumont H.* *Étude historique sur l'abbaye de Luxeuil.* Luxeuil, 1895; *Dedieu L.* *Colomban, législateur de la vie monastique.* Cahors, 1901; *Bonet-Maury G. S.* *Colomban et la fondation des monastères irlandais en Brie au VII<sup>e</sup> siècle* // *RH.* 1903. T. 83. P. 277–299; *Martin E.* *St. Columban.* P., 1905; *Gougoud L.* *Gaelic Pioneers of Christianity* / Transl. V. Collins. Dublin, 1923; *Krusch B.* *Zur Mönchsregel Columbans* // *NA.* 1926. Bd. 46.





S. 148–157; *Kerney*. Sources. P. 187–209; *Blanke F.* Columban und Gallus. Zürich, 1940; *Roussel J.* St. Colomban et l'épopée colombanienne. Besançon, 1941–1942. 2 vol.; *Kilger L.* Die Quellen zum Leben der hl. Columban und Gallus // Zschr. f. schweizerische Kirchengeschichte. Fribourg, 1942. Bd. 36. S. 107–120; *Grosjean P.* La Controverse paschale chez les Celtes // AnBoll. 1946. T. 64. P. 200–245; *Walker G. S. M.* On the Use of Greek Words in the Writings of St. Columbanus of Luxeuil // Archivum Latinitatis Medii Aevi. Gen., 1949/1950. T. 21. P. 117–131; *Mélanges Colombaniens: Actes du Congrès international de Luxeuil, 20–23 juillet 1950* / Éd. M. M. Dubois. P., 1951; *Laporte J.* Étude d'authenticité des œuvres attribuées à S. Colomban // Revue Mabillon. P., 1955. T. 45. P. 1–28; 1956. T. 46. P. 1–14; 1961. T. 51. P. 35–46; *O'Carroll J.* The Chronology of St. Columban // Irish Theological Quarterly. Maynooth, 1957. Vol. 24. P. 76–95; *Mohrmann C.* The Earliest Continental Irish Latin // VChr. 1962. Vol. 16. N 3/4. P. 216–233; *Polonio V.* Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia. Genova, 1962; *Poggi C.* Colombano // BiblSS. Vol. 4. Col. 108–120; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Münch., 1965; *Quacquarelli A.* La prosa d'arte di S. Colombano // VetChr. 1966. T. 3. P. 5–24; *Engelbert P.* Zur Frühgeschichte des Bobbieser Skriptoriums // RBen. 1968. T. 78. P. 220–260; *Prete S.* La «Vita S. Columbiani» di Ionas e il suo «Prologus» // RSChIt. R., 1968. Vol. 22. P. 94–111; *Roques G.* La langue de Jonas de Bobbio, auteur latin du VII<sup>e</sup> siècle // Travaux de linguistique et de littérature. Strasbourg, 1971. Vol. 9. N 1. P. 7–52; *Smit J. W.* Studies on the Language and Style of St. Columba the Younger (Columbanus). Amst., 1971; Atti del convegno internazionale di studi colombaniani. Bobbio, 1973; *Moyse G.* Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles) // Biblioth. de l'École des chartes. 1973. Vol. 131. N 1. P. 21–104; N 2. P. 369–485; *idem.* Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane // Sous la Règle de Saint Benoît: Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne: (Conf. abbaye bénédictine Sainte-Marie de Paris, 23–25 oct. 1980). Gen.; P., 1982. P. 3–19; *Jäschke K.-U.* Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hrsg. A. Borst. Sigmaringen, 1974. S. 77–130; *Löffstedt B.* Bemerkungen zur Sprache des Jonas von Bobbio // Arctos. N. S. Helsinki, 1974. Bd. 8. S. 79–96; *Berschin W.* Gallus Abbas Vindicatus // Historisches Jb. Münch., 1975. Bd. 95. S. 257–277; *Charles-Edwards T. M.* The Social Background to Irish Peregrination // Celtica. Dublin, 1976. Vol. 11. P. 43–59; *idem.* Early Christian Ireland. Camb.; N. Y., 2000. P. 344–390; *Schieffer R.* Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel Schismas: Eine überlieferungsgeschichtliche Studie // ZKG. 1976. Bd. 87. S. 167–201; *Winterbottom M.* Columbanus and Gildas // VChr. 1976. Vol. 30. N 4. P. 310–317; *Lapidge M.* The Authorship of the Adonic Verses «Ad Fidolium» Attributed to Columbanus // Studi Medievali. Ser. 3. Spoleto, 1977. Vol. 18. P. 249–314; *idem.* Columbanus and the «Antiphony of Bangor» // Peritia. Turnhout, 1985. Vol. 4. P. 104–116; Columbanus and Merovingian Monasticism / Ed. H. B. Clarke,

M. Brennan. Oxf., 1981; *Löwe H.* Columbanus und Fidolius // DA. 1981. Bd. 37. S. 1–19; *Tosi M.* Il trasferimento di san Colombano da Bobbio a Pavia: 17–30 luglio 929 // Archivum Bobiense. 1981. Vol. 3. P. 129–150; *Bullough D. A.* Colombano // Dizionario biografico degli italiani. R., 1982. T. 27. P. 113–129; *Jacobsen P. C.* Carmina Columbiani // Die Iren und Europa im früheren Mittelalter / Hrsg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. Bd. 1. S. 434–467; *Schäferdiek K.* Columbanus Wirken im Frankenreich // Ibid. S. 171–201; *Wood I. N.* The «Vita Columbiani» and Merovingian Hagiography // Peritia. 1982. Vol. 1. P. 63–80; *idem.* The Merovingian Kingdoms, 450–751. L., 1994; *idem.* Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius: Diplomata and the Vita Columbiani // After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History / Ed. A. C. Murray. Toronto, 1998. P. 99–120; *Wallace-Hadrill J. M.* The Frankish Church. Oxf., 1983; *Vogüé A., de.* En lisant Jonas de Bobbio: Notes sur la Vie de saint Colomban // StMon. 1988. T. 30. P. 63–103; *Stanton R.* Columbanus, Letter 1: Transl. and Comment. // J. of Medieval Latin. Turnhout, 1993. Vol. 3. P. 149–168; *Gray P. T. R., Herren M. W.* Columbanus and the Three Chapters Controversy: A New Approach // JThSt. N. S. 1994. Vol. 45. P. 160–170; *Rohr C.* Hagiographie als historische Quelle: Ereignisgeschichte u. Wunderberichte in der «Vita Columbiani» des Ionas von Bobbio // MIOG. 1995. Bd. 103. S. 229–264; *Mackey J. P.* The Theology of Columbanus // Irland und Europa im früheren Mittelalter: Bildung und Literatur / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1996. P. 228–239; Columbanus: Studies on the Latin Writings / Ed. M. Lapidge. Woodbridge, 1997; *Richter M.* Ireland and Her Neighbours in the 7<sup>th</sup> Century. Dublin, 1999. P. 109–126; *idem.* Bobbio in the Middle Ages: The Abiding Legacy of Columbanus. Dublin, 2008; *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxf. etc., 2000. P. 138–190; *eadem.* Columbanus, Charisma and the Revolt of the Monks of Bobbio // Peritia. 2008. Vol. 20. P. 1–27; *Stancliffe C. E.* Jonas's «Life of Columbanus and His Disciples» // Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars / Ed. J. Carey et al. Dublin, 2001. P. 189–220; *eadem.* Columbanus and the Gallic Bishops // Auctoritas: Mélanges offerts à O. Guillot / Éd. G. Constable, M. Rouche. P., 2006. P. 205–216; *eadem.* Columbanus's Monasticism and the Sources of His Inspiration: From Basil to the Master? // Tome: Studies in Medieval Celtic History and Law in Honour of Th. Charles-Edwards / Ed. F. Edmonds, P. Russell. Woodbridge, 2011. P. 17–28; *Biffi I.* La disciplina e l'amore: Un profilo spirituale di san Colombano. Mil., 2002; *Bracken D.* Authority and Duty: Columbanus and the Primacy of Rome // Peritia. 2002. Vol. 16. P. 168–213; *idem.* Juniors Teaching Elders: Columbanus, Rome and Spiritual Authority // Roma Felix: Formation and Reflections of Medieval Rome / Ed. É. Ó Carragáin, C. Neuman de Vegvar. Aldershot, 2008. P. 253–275; *Destefanis E.* Il monastero di Bobbio in età altomedievale. Firenze, 2002; *Diem A.* Was bedeutet «Regula Columbiani»? // Integration und Herrschaft: Ethische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter / Hrsg. M. Diesenberger, W. Pohl. W., 2002. S. 63–89; *idem.* Monks, Kings and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man // Speculum. Camb. (Mass.), 2007. Vol. 82. N 3. P. 521–559; *idem.* Rewriting Benedict: The «regula cuiusdam ad virgines» and Intertextuality as a Tool to Con-

struct a Monastic Identity // J. of Medieval Latin. 2007. Vol. 17. P. 313–328; *idem.* Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West // Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. H. Dey, E. Fentress. Turnhout, 2011. P. 53–84; *idem.* New Ideas Expressed in Old Words: The «Regula Donati» on Female Monastic Life and Monastic Spirituality // Viator. Turnhout, 2012. Vol. 43. N 1. P. 1–38; *Zironi A.* Il monastero longobardo di Bobbio: Crocevia di uomini, manoscritti e culture. Spoleto, 2004; *Flechner R.* Dagán, Columbanus, and the Gregorian Mission // Peritia. 2005. Vol. 19. P. 65–90; *Corning C.* The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church. N. Y., 2006; The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the 6<sup>th</sup>-Century Mediterranean / Ed. C. Chazelle, C. Cubitt. Turnhout, 2007; *Taylor F.* «Miracula», Saints' Cults and Socio-Political Landscapes: Bobbio, Conques and Post-Carolingian Society: Diss. Nottingham, 2012; *eadem.* The Saint, the Abbot and the King: 10<sup>th</sup>-century Monastic Politics in the «Miracula sancti Columbiani» // Italy, 888–962: A Turning Point / Ed. M. Valenti, C. Wickham. Turnhout, 2013. P. 85–114; *Fox Y.* The Bishop and the Monk: Desiderius of Vienne and the Columbanian Movement // Early Medieval Europe. Oxf. etc., 2012. Vol. 20. N 2. P. 176–194; *idem.* Power and Religion in Merovingian Gaul: Columbanian Monasticism and the Frankish Elites. Camb., 2014; *Leso T.* Columbanus in Europe: The Evidence from the «Epistulae» // Early Medieval Europe. 2013. Vol. 21. N 4. P. 358–389; *O'Hara A., Taylor F.* Aristocratic and Monastic Conflict in 10<sup>th</sup>-century Italy: The Case of Bobbio and the «Miracula Sancti Columbiani» // Viator. 2013. Vol. 44. N 3. P. 43–61.

A. A. Королёв, А. А. Ткаченко

**КОЛУМБИЯ** [Республика Колумбия; испан. Colombia, República de Colombia], гос-во в сев.-зап. части Юж. Америки. На западе омывается Тихим океаном, на севере — Карибским м. (протяженность береговой линии 3208 км). Имеет границы на северо-западе с Панамой, на северо-востоке — с Венесуэлой, на юго-востоке — с Бразилией, на юге — с Перу, на юго-западе — с Эквадором (протяженность сухопутной границы 6309 км). Территория — 1141,7 тыс. кв. км. Столица — Санта-Фе-де-Богота (Богота; 7,776 млн чел., по данным на 2013). Крупные города: Медельин (2,441 млн чел.), Кали (2,4 млн чел.), Барранкилья (1,206 млн чел.). Административно-территориальное деление: 32 департамента и столичный округ. К.— член ООН (1945), МВФ (1945), МБРР (1946), ОАГ (1948), Андской группы (1969), ВТО (1995), МЕРКОСУР (ассоциированный член с 2004). Официальный язык — испанский (языки и диалекты этнических групп также могут







численны карибы (юкпа и карихона) — на северо-востоке и востоке, уитото — на юго-западе, салива (салиба и пиароа) — на востоке и др.; кечуа (0,1%) населяют запад К.

**Государственное устройство.** К. — унитарное гос-во. Конституция при-



нята 4 июля 1991 г. Форма правления — президентская республика. Главой гос-ва и исполнительной власти является президент, избираемый на 4 года (с правом одного переизбрания). Президентом может быть избран колумбиец по рождению в возрасте не моложе 30 лет. Одновременно избирается вице-президент. Акты президента требуют контрасигнации соответствующим министром. Высший законодательный орган — Конгресс, включающий Сенат и Палату представителей, к-рые избираются на 4 года. Сенат состоит из 100 членов от единого национального округа и 2 сенаторов от индейской общины; Палата представителей (166 мест) избирается по территориальным и специальным избирательным округам (в зависимости от численности населения, наличия этнических групп и т. п.). В состав высшего исполнительного органа входят национальное правительство, президент, министры — члены кабинета и директора административных отделов. Правительство несет ответственность перед парламентом. В К. существует многопартийная система. Ведущие политические партии — Колумбийская либеральная, Колумбийская консервативная, «В первую очередь — Колумбия», Патриотический союз.

**Религия.** Ок. 96% населения — католики, 2,6% составляют протестанты, последователи традиц. верований — 0,6%. Представители др. конфессий немногочисленны.

**Православие.** В К. имеются приходы Мексиканской митрополии К-польского Патриархата (Богота, Медельин, Кукута, Кали, Перейра, Манисалес) и приход во имя прп. Серафима Саровского Аргентинской и Южноамериканской епархии Московского Патриархата, созданный по постановлению Свящ. Синода в авг. 2009 г. Православие исповедуют ок. 7 тыс. чел., в ос-

*Церковь Успения  
Пресв. Богородицы в Боготе.  
1967 г.*

новном греки, сербы, ливанцы, русские, украинцы, румыны, болгары, хорваты, палестинцы и др. Первый православный приход был создан в 1967 г. в Боготе. Тогда

же в столице был построен православный храм в честь Успения Пресв. Богородицы.

**Римско-католическая Церковь.** В К. имеется 13 архиепископств: Барранкилья (епископства-суффраганы: Эль-Банко, Риоача, Санта-Марта, Вальедупар), Богота (епископства-суффраганы: Энгатива, Факатива, Фонтибон, Хирардот, Соача, Сипакира), Букараманга (епископства-суффраганы: Барранкабермежа, Малага-Соата, Сокорро и Сан-Хиль,



*Кафедральный собор  
Непорочного Зачатия  
в Боготе. 1792 г.*

Велес), Кали (епископства-суффраганы: Буэнавентура, Буга, Картаго, Пальмира), Картахена (епископства-суффраганы: Маганге, Монтелибано, Монтерия, Синселехо), Ибаге (епископства-суффраганы: Эспиналь, Флоренсия, Гарсон, Либано-Онда, Нейва), Манисалес (епископства-суффраганы: Армения, Ла-Дорада-Гуадуас, Перейра), Медельин (епископства-суффраганы: Кальдас, Хирардота, Херико, Сонсон-

Рионегро), Нуэва-Памплона (епископства-суффраганы: Араука, Кукута, Оканья, Тибу), Попаян (епископства-суффраганы: Ипьялес, Мокоа-Сибундой, Пасто, Тумако), Санта-Фе-де-Антюкия (епископства-суффраганы: Апартадо, Исмина-Тадо, Кибдо, Санта-Роса-де-Осос), Тунха (епископства-суффраганы: Чикинкира, Дуитама-Согамосо, Гарагоа, Йопаль), Вильявенсио (епископства-суффраганы: Гранда, Сан-Хосе-дель-Гуавьяре). Католицизм исповедуют ок. 46,4 млн чел.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** На нач. XXI в. в К. насчитывалось свыше 1,25 млн протестантов. **Лютеранство** представлено Ассоциацией евангелических церквей Карибского м. (398 общин, ок. 36 тыс. чел.), Ассоциацией евангелических церквей Востока (96 общин, ок. 10 тыс. чел.), Лютеранскими конгрегациями (16 общин, свыше 3 тыс. чел.), Евангелиско-лютеранской церковью (20 общин, ок. 2 тыс. чел.) и др. Баптисты объединены в рамках Колумбийской баптистской конвенции (111 общин, ок. 35 тыс. чел.). Существует также немногочисленная независимая Баптистская церковь (1 община, 300 чел.). Крупнейшей организацией **пятидесятников** является независимая Объединенная пятидесятническая церковь Колумбии (1006 общин, свыше 230 тыс. чел.),

отделившаяся в 1970 г. от Объединенной пятидесятнической церкви (48 общин, 112 тыс. чел.). Также действуют Ассамб-

леи Бога в Колумбии (523 общины, свыше 140 тыс. чел.), Церковь четырехстороннего Евангелия (225 общин, 95,5 тыс.

чел.), Церковь Бога в Колумбии (66 общин, 9 тыс. чел.) и др. 130 общин **братьев** насчитывают свыше 8 тыс. чел. **Движение святости** представлено Ассоциацией межамериканских евангелических церквей (71 община, ок. 50 тыс. чел.), Союзом христиан и миссионеров (341 община, 24 тыс. чел.), Союзом евангелических миссионеров (207 общин, ок. 16 тыс. чел.) и др. Церковь адвентистов седьмого дня насчитывает





Ювелирное изделие  
культуры кимбая  
(Музей золота  
Республиканского банка Колумбии  
в Боготе)

567 общин (свыше 210 тыс. чел.). *Иеговы Свидетели* представлены 651 общиной (свыше 175 тыс. чел.), Церковь Иисуса Христа святых последних дней — 129 общинами (свыше 76 тыс. чел.). Среди др. протестант. деноминаций — *реформаты* (Пресвитерианская церковь Колумбии, 64 общины, 25 тыс. чел.; Камберлендская пресвитерианская церковь, 28 общин, 5 тыс. чел.), *меннониты* (Братья меннониты, 30 общин, 2 тыс. чел.; Евангелическая меннонитская церковь Колумбии, 11 общин, свыше 2 тыс. чел.), *методисты* (Методистская церковь Колумбии, 9 общин, ок. 1 тыс. чел.), *Армия спасения* (1 община, 200 чел.) и др.

**Ислам.** Проникновение ислама в К. началось в кон. XVI в. с прибытием в числе конкистадоров морисков (испан. мусульман), а также первых африкан. рабов-мусульман. В кон. XIX — нач. XX в. в К. прибывали многочисленные эмигранты, — приверженцы ислама из Сирии, Ливана и Палестины. На нач. XXI в. численность мусульман составляет ок. 50 тыс. чел., гл. обр. ливанцы и палестинцы. В крупных городах К. (Сан-Андрес, Богота, Гуахира Кали, Медельин, Буэнавентура, Барранкилья, Санта-Марта, Перейра и др.) действуют мусульм. общественные орг-ции, а также начальные школы (Богота и Майкао). В Майкао расположена 2-я по величине мечеть в Юж. Америке — мечеть Омара ибн аль-Хаттаба (построена в 1997).

**Иудаизм** был привнесен в К. испан. поселенцами в нач. XVI в. Его дальнейшее проникновение связано с прибытием эмигрантов с Ямайки и Кюрасао в XVIII в. и из стран Ближ. Востока, Сев. Африки и Европы в 1-й пол. XX в. В 90-х гг. XX в. наметился отток евр. населения из К. На нач. XXI в. численность исповедующих иудаизм составляет ок. 10 тыс. чел.

**Традиционных верований** придерживаются ок. 289 тыс. чел. Синкретические традиц. верования распространены гл. обр. среди коренного индейского населения (чоко, эмбера), проживающего на территории амазонских департаментов (Ваупес, Амасонас) и деп. Чоко.

**Новые религиозные движения** представлены бахаизмом (ок. 65 тыс. чел.; см. *Бахаи религия*).

**Религиозное законодательство.** Конституция К. 1991 г. гарантирует свободу вероисповедания (статьи

18–20). В соответствии с ней 23 мая 1994 г. был принят Закон о религ. свободе, согласно к-рому ни одна религия не может быть официальной, а гос-во обязуется защищать права граждан на свободу вероисповедания (ст. 2). Гос-во признаёт многообразие верований, к-рые не приводят к нарушению равенства или дискриминации др. граждан перед законом и не нарушают их фундаментальные права. Все вероисповедания и Церкви равны и свободны перед законом (ст. 3). Регистрацией религиозных объединений занимается Мин-во внутренних дел. Подобная регистрация (в статусе юридического лица) является обязательной лишь при намерении организации открыть образовательные или благотворительные учреждения. Отношения между гос-вом и Римско-католической Церковью регулирует конкордат, подписанный 12 июля 1973 г., между гос-вом и некатолич. конфессиями — соглашением от 1997 г.

**История. С древнейших времен до кон. XVIII в.** В доколониальной истории К., известной в основном по археологическим находкам, выделяют 4 периода: палеоиндейский, формативный, классический и постклассический. Заселение севера Юж. Америки произошло в плейстоцене через Панамский перешеек и, возможно, по зап. тихоокеанскому побережью. Древнейшие находки, связанные с палеоиндейцами в Сев. Андах, — это небольшие памятники на Кундинамаркском плато, гл. обр. стоянки охотников-собираателей и места разделки туш животных (стоянка Текендама, 11–9,8 тыс. лет назад; стоянка Тибито, 11,7–11,5 тыс.

лет назад; грот Эль-Абра, 12,4–9,3 тыс. лет назад). В формативный период на территории Северной К. развивалась одна из самых ранних керамических традиций в Нов. Свете. Керамика, найденная на памятниках Сан-Хасинто, Монсу, Пуэрто-Ормига, Пуэрто-Чако, Барловенто, датируется V–IV тыс. до Р. Х.

Расцвет доиспан. культур К. связан с развитием древнейшего в Юж. Америке центра металлургии. Культуры I тыс. до Р. Х. — I тыс. по Р. Х. (Тумако-Толита, Калима и Малагана, Нариньо, Кимбая, Тьеррадентро) были земледельческими. Их носители являлись искусными гончарами и ювелирами, уровень социально-политической орг-ции этих обществ был достаточно высок, о чем свидетельствуют богатые погребения правителей, а также сложная сеть обмена товарами и продуктами, охватывавшая все тихоокеанское побережье от К. и Эквадора до Перу и Боливии. Культуры классического периода, локализованные на тихоокеанском побережье и в долинах рек Каука, Калима и Магдалена, характеризуются как простые и сложные вождества. Высокий уровень развития ремесел и товарного обмена при практически полном отсутствии монументальной архитектуры и письменности отличал их от культур Мезоамерики и Центр. Анд. Единственное исключение — каменные гробницы и статуи культуры Сан-Агустин (I тыс.). В постклассический период (с XI в. и вплоть до конкисты) передовыми культурными и политическими центрами стали территории Северной К. — районы Сьерра-Невада-де-Санта-Марта (культура тайрона) — и Центральной К. — Кундинамаркского плато (культура муисков). Индейцы тайрона строили горные поселения с каменной террасной архитектурой, открытые археологами только во 2-й пол. XX в. (Сьюдад-Пердида, Пуэблито), а культура муисков долгое время являлась одной из наиболее известных доколумбовых культур К. благодаря тому, что на территории ее столицы в 1538 г. был построен г. Санта-Фе-де-Богота. Богатство муисков настолько поразило испан. конкистадоров, что миф о правителе этих индейцев, совершавшем обряд жертвоприношения на оз. Гуатавита, стал основой легенды об Эль-Дорадо — «позолоченном человеке».



Впервые европейцы появились у берегов совр. К. в кон. XV в. Испан. мореплаватели во главе с Алонсо де Охедой достигли п-ова Гуахира в 1499 г. Однако только конкистадор Гонсало Хименес де Кесада открыл земли муисков. Попытки колонизации встретили упорное сопротивление индейских племен. В результате испан. завоевания многие культуры сев., центральной и зап. частей К. были уничтожены или вымерли в результате эпидемий оспы, занесенной испанцами.

В 1510 г. Васко Нуньес де Бальбоа и Мартин Фернандес де Энсисо основали г. Санта-Мария-ла-Антигуа-дель-Дарьен (совр. деп. Чоко, на границе с Панамой). По преданию, город был назван во имя Пресв. Богородицы после столкновения небольшого испан. отряда с местными индейцами, в ходе к-рого Бальбоа попросил у Девы Марии заступничества и испанцы одержали победу. В 1536–1538 гг. конкистадоры под предводительством Хименеса де Кесады и Себастьяна де Белалькаса завоёвывали земли муисков. Покоренная территория была названа Нов. Гранада, ее губернатором стал Хименес де Кесада. В 1549 г. была образована Королевская аудиенсия (с 1564 преисденсия) Боготы в подчинении вице-королевства Перу. В 1717 г. она была преобразована в вице-королевство (лишилась этого статуса в 1723, вновь приобрела его в 1739), в его состав вошли территории совр. Эквадора, Венесуэлы и Панамы.

С 10-х гг. XVI в. в К. стали прибывать католич. миссионеры (францисканцы и доминиканцы, впоследствии и августинцы). В 1514 г. епископом вновь открытых земель стал францисканец Хуан де Кеведо, вместе с ним в К. приплыли 6 монахов-францисканцев и 17 священнослужителей. Евангелизация продолжилась с освоением новых территорий и основанием городов Санта-Марта (1525) и Картахена (1533). С 1528 г. в Санта-Марта действовала миссия во главе с доминиканцем Томасом де Торо, к-рый защищал индейское население от произвола конкистадоров и погиб в одном из боев. Затем в Картахену был направлен доминиканец Херонимо де Лоайса, основавший в городе во 2-й пол. XVI в. 1-й доминиканский мон-рь в Нов. Гранаде — св. Иосифа. В 1550 г. доминиканцы учредили в Боготе мон-рь Нуэстра-Сеньора-дель-Ро-



Васко Нуньес де Бальбоа.  
Гравюра. 1791 г.

сарио, ставший центром евангелизации муисков. При мон-ре была открыта коллегия, в последующем преобразованная в католич. ун-т св. Фомы Аквинского.

В 1565 г. миссия францисканцев объединила в Боготе провинции Попаян, Пасто, Ансерма и Картаго. Миссия августинцев располагалась к востоку от Боготы, в районе «Большого треугольника» — долины рек Магдалена, Чикамоча и Мета. Впоследствии миссии августинцев, доминиканцев, капуцинов и иезуитов проникли на территорию бассейна р. Ориноко. С активизацией миссионерской деятельности иезуитов в К. были открыты учебные заведения: коллегии в Боготе (1605, с 1623 ун-т Св. Франциска Ксаве-



Страшный Суд.  
XVIII в.  
Худож. Г. Васкес  
де Арсе-и-Себальос  
(Францисканская община  
в Боготе)

рия) и в Тунхе (1611). После изгнания иезуитов из К. в 1767 г. ун-т в Боготе был на время закрыт.

Католич. миссионеры проповедовали не только среди индейцев (в основном чибчаговорящих). После того как в 1605 г. в Картахену привезли первых невольников из Африки, миссионеры начали проповедь сре-

ди африкан. рабов. Один из доминиканских миссионеров — св. Петр Клавер считается покровителем невольников и всех угнетенных, а также св. покровителем К.

Первые католич. епархии в К. были созданы в 1534 г. В 1564 г. папа Римский Пий IV возвел епархию Боготы в ранг архиепархии, объединившей 11 епархий. В 1610 г. в Картахене был образован инквизиционный трибунал, юрисдикция которого распространялась на всю Нов. Гранаду, включая Венесуэлу, Панаму, Кубу и Пуэрто-Рико.

Основной формой экономического освоения Нов. Гранады была энкомьенда: индейцы, считавшиеся формально свободными, передавались на «попечение» испан. землевладельцам, в т. ч. католич. Церкви; они были обязаны платить оброк, обрабатывать барщину и т. д. К кон. XVII в. католич. Церковь превратилась в крупного землевладельца. На побережье получило распространение плантационное хозяйство (культивировались кофе, бананы, сахарный тростник), в центральном и восточных районах разрабатывались месторождения изумрудов, золота и серебра. К кон. XVIII в. отношения Нов. Гранады с метрополией обострились. В 1781 г. вспыхнуло крупное восстание (т. н. восстание Комунерос), жестоко подавленное испанцами.

**XIX — нач. XX в.** 20 июля 1810 г. началась вооруженная борьба против колониальных властей, в результате повстанцы свергли вице-короля и образовали правительство — революционную хунту. В нояб. 1811 г. был подписан акт о создании конфедера-

ции Соединённых провинций Нов. Гранада. 17 дек. 1819 г. была провозглашена федеративная республика Великая Колумбия (в составе Нов. Гранады и Венесуэлы). Однако экономическая и политическая разобщенность бывш. испан. колоний привела к распаду в 1830 г. Великой Колумбии и образованию самостоятельных гос-в — Венесуэлы, Эквадора и Нов. Гранады.

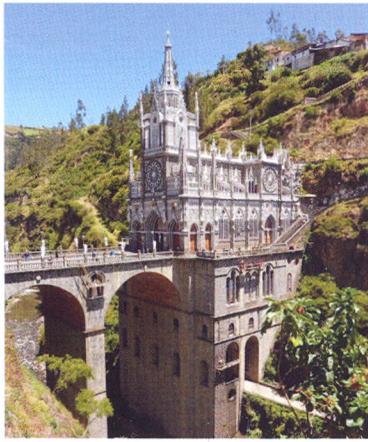




После начала антииспанского восстания большинство католических епископов покинули К. К 1813 г. 6 епископских кафедр стали вакантными. Сразу же после провозглашения независимости в 1819 г. усилились антиклерикальные тенденции в политике новых властей. В отношении с религ. орг-циями правительство объявило энкомьенду прерогативой гос-ва, что вызвало протесты со стороны Св. Престола.

В 1819 г. при обсуждении проекта конституции либералы подняли вопрос о свободе совести (религ. свободе). Позиция С. Боливара отличалась умеренностью в решении церковного вопроса: он выступил за провозглашение католицизма гос. религией наряду с признанием права существования других религий в стране. В нач. XIX в. этот вопрос стал особенно острым в связи с поддержкой реформаторов англ. правительством и прибытием в страну англичан, исповедовавших протестантизм. В 1825 г. в К. прибыл 1-й протестант. миссионер — член Британского и иностранного Библейского об-ва. К сер. XIX в. Британское библейское об-во подготовило к публикации 1-й в Юж. Америке перевод НЗ на испан. язык. В 1856 г. в К. появилась миссия Пресвитерианской церкви США.

В Конституции 1821 г. была узаконена свобода совести, а исполнительная, законодательная и судебная власти наделялись правом контролировать деятельность Церкви, учреждать новые и реорганизовывать уже существующие епархии, созывать соборы и синодальные собрания, разрешать строительство храмов и открытие новых мон-рей, закрывать уже существующие, устанавливать размер десятины и церковных сборов за различные службы, подвергать предварительной цензуре исходящие из Ватикана документы и т. д. В 1824 г. конгресс одобрил Закон о патронате, поставивший Церковь в К. под непосредственное подчинение гос-ву. Согласно первоначальной версии патроната, отношения местной Церкви и Св. Престола могли осуществляться только через правительство. Папа Римский согласился с данным законом после уступок со стороны правительства Боливара (признание католицизма гос. религией, запрет протестант. церквам вести религ. пропаганду).



Церковь Лас-Лажас.  
1794–1948 гг.

В 30-х гг. XIX в. сложились 2 крупнейшие партии Нов. Гранады — Консервативная и Либеральная. Консерваторы выступали за сильное централизованное государство, за союз с католич. Церковью и отмену патроната. Либералы отстаивали принципы федерализма и всеобщего избирательного права. В 1835 г. Св. Престол установил дипломатические отношения с Нов. Гранадой. Первый папский дипломатический представитель прибыл в Боготу в 1836 г., однако его полномочия были признаны правительством только в 1840 г., когда конгресс наделил исполнительную власть правом отклонять кандидатуры папских посланников. В 1843 г. сторонникам усиления позиций Церкви удалось ввести в конституцию положение, согласно которому правительство обязывалось признавать и поддерживать только католич. Церковь. В 1842 г. иезуитам вновь был разрешен въезд в Нов. Гранаду.

В 1845 г. президентом стал представитель Консервативной партии ген. Т. С. де Москера-и-Арболеда, осуществивший ряд экономических преобразований. Москера-и-Арболеда изгнал иезуитов, национализировал церковную собственность (за исключением культовых зданий), ликвидировал все мон-ри и монашеские ордены, секуляризировал кладбища, объявил гражданский брак единственно законным. Правительство издало декрет, обязывающий всех служителей культа при вступлении в должность приносить присягу на верность конституции и законам страны.

В 1851 г. в Нов. Гранаде было отменено рабство, в 1863 г. принята конституция, закрепившая федератив-

ную форму гос. устройства и провозгласившая свободу вероисповедания и отделение Церкви от гос-ва. Право участия в выборах получило все муж. население. Республика стала именоваться Соединённые Штаты Колумбии.

Происшедшие в сер. 80-х гг. XIX в. глубокие консервативные преобразования в политическом строе К. были зафиксированы в 1886 г., при президенте Рафаэле Нуньесе Моledo, в новой конституции, утвердившей унитарную систему гос. устройства. Штаты были преобразованы в департаменты, к-рыми управляли губернаторы, назначавшиеся президентом. Страна получила современное название — Республика Колумбия. Конституция 1886 г. передала всю систему просвещения под контроль католической Церкви, уполномочила правительство заключить со Св. Престолом конкордат, к-рый регулировал бы отношения Церкви с гос-вом. По конкордату 1887 г. католицизм стал гос. религией. Гос-во обязывалось опекать Церковь, охранять авторитет ее служителей, не нарушать ее прав и привилегий, не вмешиваться во внутрицерковные дела, предоставить Церкви статус юридического лица, право владеть недвижимостью, взимать с верующих церковные налоги, учреждать монашеские ордены и мон-ри, заниматься благотворительностью, содержать школы, преподавать религию во всех учебных заведениях, подвергать цензуре учебники. Согласно конкордату, назначения на высшие церковные должности осуществлялись Св. Престолом по согласованию с президентом К., к-рый получил право вето. В 1892 г. была подписана «Добавочная конвенция», предоставившая католич. Церкви ряд привилегий при рассмотрении дел священнослужителей в гражданских судах, а также регламентировавшая контроль Церкви над кладбищами.

В сер. 90-х гг. XIX в. обострились противоречия между консерваторами и либералами. В стране началась т. н. Тысячедневная гражданская война (1899–1902), во время к-рой погибло свыше 100 тыс. колумбийцев. В нояб. 1903 г. при поддержке США от К. отделилась Панама. В 1904 г. в ходе вооруженного конфликта с Перу К. присоединила к своей территории деп. Амасонас.

В 1902 г. колумбийское правительство подписало соглашение со





Св. Престолом о деятельности миссионеров. Правительство было обязано предоставлять миссионерам 75 тыс. песо в год, а также выделить им земельные участки для использования в интересах миссий. В 1940 г. был заключен новый конкордат с католич. Церковью, согласно которому епископами могли назначить только граждан К., а их кандидатуры должны быть предварительно одобрены правительством. Конкордат признавал примат государства в области образования, однако на практике Церковь продолжала, как и прежде, пользоваться особыми правами в этой сфере.

В 1899 г. папа Лев XIII предложил южноамер. епископам периодически собирать общее совещание для решения возникавших вопросов, касавшихся деятельности Церкви в Лат. Америке. В 1908 г. в Боготе впервые собралась Конференция католич. епископов (15 колумбийских иерархов под председательством архиеп. Бернардо Херрера Рестрепо). Вплоть до 1965 г. конференция проводилась раз в 3 года, решая вопросы о защите священников, проблемы католич. общин и проч. В 1996 г. Св. Престол утвердил Устав Конференции католич. епископов К.

На 1-ю пол. XX в. пришлось активизация деятельности протестант. церквей в К. В 1906 г. начала работу миссия Евангелического альянса, в 1908 г.— Союз миссионеров Евангелия. В 1921 г. в К. появились адвентисты, в 1925 г.— представители Камберлендской пресвитерианской церкви, в 1929 г.— Армия спасения. Проповедники др. протестант. деноминаций (напр., пятидесятники) прибыли в К. в 30-х гг. XX в. Однако протестант. миссионеры столкнулись с противодействием со стороны гос-ва, в к-ром были сильны связи с католической Церковью. Только в 1930 г. протестантские миссии получили гос. признание и возможность открывать собственные храмы и школы.

В нач. XX в. наблюдался рост экономики К.: строились железные дороги, разрабатывались новые месторождения драгоценных металлов, создавались предприятия текстильной промышленности и т. д. Засилье иностранного капитала (США, Великобритания и др.) вызывало недовольство колумбийцев и привело к волне забастовок в 20-х гг. XX в.

Ставший президентом в 1934 г. представитель левых либералов А. Лопес Пумарехо приступил к реформам, направленным на смягчение последствий мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. Поправки к конституции предусматривали признание прав рабочих на забастовку, создание профсоюзов, введение 8-часового рабочего дня, ежегодных оплачиваемых отпусков, пособий по болезни и безработице. Одновременно правительству предоставлялась возможность вмешательства в экономику в целях регулирования производства и распределения промышленной продукции. Закон 1936 г. об аграрной реформе обязал крупных землевладельцев под угрозой национализации обеспечивать в течение 10 лет обработку не менее половины имевшихся у них земель. Радикальные реформы вызвали недовольство консервативной оппозиции, к к-рой примкнули мн. традиц. либералы.

**Сер. XX — нач. XXI в.** В нояб. 1943 г. К. объявила войну Германии. Президентские выборы 1946 г. выиграл кандидат от Консервативной партии М. Ospina Перес. Придя к власти, консерваторы развернули кампанию террора против демократических сил. Для подавления народных выступлений правительством была сформирована тайная полиция, жертвами к-рой в 1946–1948 гг. стали ок. 15 тыс. чел. Убийство лидера левого крыла Либеральной партии Х. Э. Гайтана в 1948 г. в Боготе стало причиной народного восстания «Боготасо», положившего начало затяжной гражданской войне в К. В 1948–1962 гг. в ходе столкновений погибло свыше 200 тыс. чел. Во время гражданской войны проводились репрессии и против протестантов, многие из которых были убиты. Закрывали и разрушали протестант. церкви и учебные заведения. С 1948 по 1953 г. было разрушено 42 протестант. школы. В 1959 г. протестант. погромы повторились: более 115 протестантов погибло, было закрыто 200 школ. Тем не менее число протестантов в К. к 1953 г. увеличилось до 11,9 тыс. чел. (в 1960 их численность составила уже свыше 33 тыс. чел.).

В 60-х гг. в К. сформировались партизанские орг-ции — Революционные вооруженные силы К. и Армия национального освобождения. Во главе колумбийского сопротивления встали К. Торрес Рестрепо,

Г. М. Перес Мартинес и др. Управление страной осуществлялось на основе законов «об осадном положении», отменявших все конституционные гарантии. Экономические реформы А. Лопеса Микельсена (президент с 1974) не способствовали стабилизации внутривластной ситуации. В 70-х гг. в К. возникли новые орг-ции партизан (напр., Движение 19 апреля). Объявленная президентом Б. Бетанкуром Куартасом в 1984 г. всеобщая амнистия и начавшиеся переговоры с партизанами были сорваны повстанцами, захватившими в нояб. 1985 г. заложников во Дворце правосудия в Боготе. В ходе предпринятого полицией штурма погибли более 100 чел. В 80-х гг. в К. возникли крупные наркокартели, в т. ч. Медельинский и Кали, оказывавшие серьезное влияние на политику и экономику страны и финансировавшие вооруженные отряды.

В 1989 г. президент В. Барко Варгас объявил «тотальную войну» наркобизнесу. Аресты наркобаронов и их подручных вызвали со стороны наркомафии ответную волну насилия. В ходе предвыборной кампании 1990 г. были убиты 3 кандидата на пост президента. В 90-х гг. при поддержке США и международных финансовых орг-ций в К. был проведен ряд неолиберальных экономических реформ. В 1999 г. президент А. Пастрана Аранго обнародовал разработанный в США план борьбы с наркобизнесом и повстанческим движением в К., предусматривавший в т. ч. отpravку в страну амер. военных экспертов и выделение ок. 7,5 млрд долл. на социальные нужды (фактически было выделено 1,3 млрд долл., в основном на проведение операций против партизан).

С марта 2004 г. правительство осуществляет т. н. План патриот, согласно к-рому главными задачами колумбийских военных являются физическое уничтожение или поимка лидеров повстанческого движения, разрушение инфраструктуры и блокирование финансовой деятельности повстанцев. В июле 2005 г. был принят Закон о справедливости и мире, сделавший возможным разоружение боевиков правоэкстремистских Объединенных отрядов самообороны Колумбии. Общее число сложивших оружие составило ок. 40 тыс. чел. В начале июня 2008 г. А. Урибе Велес принял решение об





освобождении из-под стражи в одностороннем порядке ок. 200 боевиков партии Революционных вооруженных сил Колумбии. В 2010 г. президентом К. стал Х. М. Сантос Кальдерон (переизбран в 2014).

Позиции католич. Церкви в годы гражданской войны усилились. Она выступала в качестве посредника в переговорах между повстанцами и правительством. В К. до сих пор действует право на патронат, дающее правительству основание вмешиваться в дела Церкви, а также предусматривающее помощь Церкви со стороны гос-ва. Хотя католицизм не является гос. религией, католич. Церковь обладает большим влиянием в обществе. В К. действуют 5 католич. ун-тов – св. Фомы Аквинского, св. Бонавентуры, Колумбийский католический, Папский св. Франциска Ксаверия, Боливарианский католический.

1–8 июля 1986 г. К. с пастырским визитом посетил папа Римский *Иоанн Павел II*, а в 2000 г. он объявил отцом-покровителем мира в К. блж. Марьяно (Падре Марьянито; Марьяно де Хесус Эусе Ойос, 1845–1926). 12 мая 2013 г. папа *Франциск* канонизировал Лауру Монтойю-и-Упегу (мать Лауру), к-рая стала 1-й святой из К.

Лит.: Народы Америки. М., 1959. Т. 2; Historia extensa de Colombia. Bogotá, 1964–1985. 24 vol. in 41 pt.; *Gaitán J. E.* Antología de su pensamiento económico y social. Bogotá, 1968; *Тонионский С. А.* Колумбия. М., 1973; *Molina G.* Las ideas liberales en Colombia: 1915–1934. Bogotá, 1974; *Fuharty V. L.* Dance of the Millions: Military Rule and the Social Revolution in Colombia, 1930–1956. Westport, 1975; *Correal Urego G., Hammen T., van der.* Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama: 12 000 años de historia del hombre y su medio ambiente en la altiplanicie de Bogotá. Bogotá, 1977; *Randall S. J.* The Diplomacy of Modernization: Colombian-American Relations, 1920–1940. Toronto, 1977; *Sharpless R.* Gaitán of Colombia: A Political Biography. Pittsburgh, 1978; *Oquist P.* Violence, Conflict, and Politics in Colombia. N. Y., 1980; Politics of Compromise: Coalition Government in Colombia. New Brunswick, 1980; *Тригулевич И. П.* Церковь и олигархия в Лат. Америке, 1810–1959. М., 1981; *Levine D. H.* Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia. Princeton, 1981; *Barnadas J. M.* The Catholic Church in Colonial Spanish America // The Cambridge History of Latin America / Ed. L. Bethell. Camb.; N. Y., 1984. Vol. 1. P. 511–540; *Braun H.* The Assassination of Gaitán: Public Life and Urban Violence in Colombia. Madison, 1985; Al filo del caos: Crisis política en la Colombia de los años 80. Bogotá, 1990; Narcotráfico en Colombia: Dimensiones políticas, económicas, jurídicas e internacionales. Bogotá, 1990; Violence in Colombia: The Contemporary Crisis in Historical Perspective. Wil-

ington, 1992; *Bushnell D.* The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself. Berkeley, 1993; *idem.* Colombia una nación a pesar de sí misma: De los tiempos precolombinos a nuestros días. Bogotá, 1996; *Davis R. H.* Historical Dictionary of Colombia. Metuchen (N. J.), 1993; *Kline H. F.* Colombia: Democracy under Assault. Boulder; Oxf., 1995; *idem.* State Building and Conflict Resolution in Colombia, 1986–1994. Tuscaloosa, 1999; *Giraldo J.* Colombia: The Genocidal Democracy. Monroe, 1996; *Reichel-Dolmatoff G.* Colombia indígena. Bogotá, 1998; *Ardila Galvis C.* The Heart of the War in Colombia. L., 2000; *Ruiz B.* The Colombian Civil War. Jefferson, 2001; *Londoño-Vega P.* Religion, Culture, and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850–1930. Oxf.; N. Y., 2002; *Safford F., Palacios M.* Colombia: Fragmented Land, Divided Society. N. Y., 2002; *Иванов Н. С.* Колумбия: Перманентная гражданская война // История Лат. Америки: 2-я пол. XX в. М., 2004. С. 303–322.

*Е. С. Острирова*

**КОЛУФ** (Аколуф), мч. (пам. греч. 14 мая) — см. ст. *Александр, Варвар и Аколуп*, мученики.

**КОЛУФ** [Коллуф, Калуф, Аколуп; копт. (ⲁⲗⲗⲁ) ⲕⲟⲗ(ⲗ)ⲟ(ϥ)ⲃⲟⲥ; араб. كَلُفَة (أبو); греч. Κόλλουθος, Ἀκόλουθος] († нач. IV в.), мч. Египетский (пам. 19 мая; пам. копт. 24, 25 пашонса (19, 20 мая); пам. эфиоп. 25 генбота (20 мая)).

**Источники.** Агиографическое «досье» К. включает тексты разных жанров на копт. и араб. языках (полное описание рукописной традиции см.: *Zanetti.* 1996; дополнения: *Idem.* 2004. P. 54–56). Акты К. (см. *Акты мучеников*) на копт. языке исследователи датируют IV–V вв. и считают их переводом с греческого. Предполагается, что араб. перевод Актов сохранился в рукописях Paris. arab. 153 и Vat. arab. 175 (*Zanetti.* 1996. P. 13), однако 1-й из

и в отдельной редакции (*Ibid.* P. 78; копт. фрагм.: *Devos.* 1981. P. 287). Пространное Мученичество К., написанное на копт. языке, сохранилось лишь в небольшом отрывке на языке оригинала и полностью — в араб. переводе; очевидно, оно является лит. переработкой Актов. В честь К. были написаны неск. энкомиев на копт. языке, содержащих в т. ч. рассказы о его посмертных чудесах. Один из них (на 24 пашонса), принадлежащий еп. Исааку Антинойскому, сохранился полностью на копт. и араб. языках; другой (на 24 хатора (20 нояб.)), составленный Фойбаммоном, еп. Ахмима (Панопля), — во фрагментах на коптском и полностью на арабском (в одной из рукописей назван «вторым», из чего следует, что существовал, вероятно, еще один энкомий того же автора). Оба автора неизвестны по др. источникам. Фойбаммон назван в энкомии «диадохом [т. е. патриаршим викарием] всего [Верхнего?] Египта»; сообщается, что он находился в изгнании вместе с Александрийским патриархом *Феодосием I* (имеется в виду либо краткое бегство из Александрии в 535, либо пребывание в К-поле в 537–567), однако эта информация не находит подтверждения. В 2 араб. рукописях засвидетельствован еще один энкомий в честь К. авторства Исаака Антинойского (на 14 хойака (10 дек.); не изд.).

Известны также неск. сборников с описанием посмертных чудес К. на копт. и араб. языках. Из-за обрывочного характера рукописей невозможно утверждать, были ли они самостоятельными или входили в состав более обширных сборников. В арабской рукописи из монастыря

*Св. Колуф (?)*  
исцеляет от болезни глаз.  
Роспись ц. Пресв. Богородицы  
в мон-ре Сирийцев  
(Дейр-эс-Суриан). VIII в.



этих текстов сильно поврежден и не поддается прочтению (*Idem.* 2004. P. 54), а 2-й представляет собой независимую араб. версию, состоящую из краткого Мученичества и Чуда обретения могилы К., к-рое известно

прп. Макария Великого (Дейр-Абу-Макар) в Вади-эн-Натрун (№ 35 в агиографическом собрании; ок. 1549) содержится сборник с описанием 15 посмертных чудес К., часть к-рых не засвидетельствована на копт. языке (изд.: *Zanetti.* 2004; см. там же полный список чудес К. по всем известным рукопи-





сям и изданиям); одно из чудес датировано 1495/96 г. Эти чудеса обнаруживают явные параллели с копт. энкомием в честь мч. *Филофея* Антиохийского, приписываемым еп. *Димитрию* Антиохийскому, но, из-за того что 2-й памятник сохранился лишь во фрагментах, вопрос о связи между ними остается открытым (Ibid. P. 50–51). В 1997 г. в Каире вышло издание, основанное на 4 араб. рукописях и содержащее энкомию в честь К. Исаака Антинойского и Фойбаммона Ахмимского, Мученичество К. и сборник его посмертных чудес. Повествование о К. также включено в копто-араб. Синаксарь (XIII–XIV вв.) и его эфиоп. версию.

**Мученичество.** Согласно энкомии Исаака Антинойского, родители К. принадлежали к числу состоятельных людей г. Антиноя (Антинополь; араб. Ансина; ныне Эш-Шейх-Ибада, мухафаза Эль-Минья) в пров. Фиваида и долгое время не имели детей. Отец К. Ираклемон описывается как образец богатого землевладельца-христианина. Когда ему исполнилось 60 лет, у них с женой род. сын. К. удивлял окружающих способностями к учебе и стремлением к аскезе. Повзрослев, он отказался жениться и взял на себя управление семейным имением, помогая состарившимся родителям. В этот период жизни К. было явление ангела, предсказавшего ему мученическую кончину через много лет. После смерти родителей он раздал часть имения, а на оставшиеся средства построил и содержал неск. странноприимных домов. Еп. Антиной Пидемон (Пинутион, Пидион) сделал 30-летнего К. своим помощником и посвятил его во иерея. У Филиппа, сына еп. Пидемона, К. обучился искусству врачевания. Оба они занимались медицинской практикой безвозмездно. В это время сестра К. вышла замуж за правителя города язычника Ариана. Когда начались гонения, Ариан казнил еп. Пидемона (пам. копт. 1 мхира (26 янв.)). К. сначала был изгнан в г. Шмун (Эль-Ашмунейн), стоявший на др. берегу Нила, и провел там в заключении 3 года. Затем по приказу Ариана он был сожжен. В тексте не отмечается, где произошла казнь, но т. к. последующие чудеса связаны с мучением К. в Антиное, то можно предположить, что речь идет об этом городе (согласно Актам, там состоялись суд

и казнь; во фрагментах Мученичества зафиксирован лишь суд в Шмуне).

Др. источники незначительно дополняют это повествование. В Актах К. говорится, что он пострадал 24 пашонса в 20-й год правления Диоклетиана и Максимиана (19 мая 304) и в 3-й год правления Константина (308/9, что не согласуется с предшествующей датой). Во время суда Ариан ставил в пример К. поведение 2 епископов, согласившихся прилюдно принести жертвы, — отречение одного из них, Аполлония Асьютского, засвидетельствовано в письме ему, атрибутируемом сщмч. *Петру I* Александрийскому († 311) (возможно, неподлинное, но отражающее реальные события — см.: *Barns J. W. B., Chadwick H. A Letter Ascribed to Peter of Alexandria // JThSt. N. S. 1973. Vol. 24. N 2. P. 443–455*). В сохранившемся коптском отрывке энкомия Фойбаммона Ахмимского (связан с судом над К.) названы имена сестры мученика (Комедия) и его племянницы (Татиана). Согласно копто-араб. Синаксарю, К. пребывал в заключении в Эль-Бахнасе (Оксиринхе) и Ариан по просьбе жены не стал убивать его; затем Ариана сменил др. правитель, при к-ром К. был обезглавлен.

**Почитание К.** распространилось сразу после его мученической кончины: при исследовании копт. евангельских фрагментов IV в. в Гордонколледже (США) было установлено, что на праздник К. читался отрывок, начинающийся с Лк 13. 23 (*Pattengale. 2012. P. 4*). К. был одним из почитаемых в Египте св. врачей-бесребреников и именовался архиатром (главным врачом). Уже при жизни он совершил ряд исцелений (сухорукого, слепого); к этому же типу относится большинство его посмертных чудес: исцеление от слепоты, гангрены, водянки, опухоли груди, паралича руки, болезней живота, бесплодия и т. д. Особо следует отметить описание чуда, сохранившееся не полностью на копт. языке: в нем повествуется об исцелении парализованного, которому К. явился в видении и велел найти проститутку по имени Мария, сказав, что в результате их встречи она встанет на путь добродетели; рассказ имеет косвенные параллели в сборниках чудес др. почитаемых в Египте мучеников — Мины и Космы и Дамиана (см.: *Devos. 1980*). Как следует из описаний чудес К., он

также помогал жертвам воровства и клеветы, карал за святотатство, освобождал от магических заклинаний. Со временем возникла традиция связывать имя К. преимущественно с врачеванием глазных заболеваний. В копт. медицинском папирусе X в. сохранился атрибутируемый К. рецепт глазного лекарства (*Chassinat. 1921. P. 303–304*). Мусульм. автор аль-Макризи (XIV–XV вв.) также отмечал, что К. исцелял воспаление глаз (см.: *The Churches and Monasteries. 1895. P. 344*). О широком почитании К. свидетельствует множество надписей и артефактов из разных городов Ср. и В. Египта, в т. ч. votивных приношений в виде исцеленных частей тела.

Важнейшим местом почитания К. была Антиноя, где находился его мученический храм. Развитие культа врача-бесребреника в городе, к-рый являлся крупным медицинским центром Египта (см.: *Marganne M.-H. La «collection médicale» d'Antinopolis // ZfPE. 1984. Bd. 56. S. 117–121*), представляется неслучайным. Храм-мученический во имя К. в Антиное был несомненно известен в нач. V в.: о нем упоминает живший в городе в это время *Палладий*, еп. Еленопольский, описывая, как К. явился некой подвижнице, предсказал ей скорую кончину и пригласил вкушать трапезу в его мученическом храме (*Palladius. Lausiac. 60*). О том, что при храме существовала традиция проводить *агапы* в честь мученика, говорится и в повествовании о его чудесах (*Georgius. 1793. P. 21–22*). В копто-араб. Синаксаре и в энкомиях в честь К. сообщается, что в мученическом храме хранились его мощи (вопрос об аутентичности этих и др. мощей остается открытым ввиду указания древнейшей агиографической традиции на казнь К. через сожжение). *Константин*, еп. Асьютский (VI–VII вв.), в одном из энкомиев, посвященных мч. *Клавдию* Антиохийскому, упоминает о богатстве этой церкви, на которое посягнули воры (*Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche / Éd., trad. G. Godron. Turnhout, 1970. P. 642–643. (PO; T. 35. Fasc. 4)*). Из энкомия Исаака Антинойского очевидно, что в храме практиковалась инкубация. Кроме того, по мнению А. Папаконстантину, он функционировал наподобие языческого оракула: при раскопках церкви были найдены гадательные записки VI–VII вв., обращенные





к К. или чаще к «Богу Коллуфа». А. Леклерк, опираясь на описание одного из чудес К., из которого следует, что мартирий находился вне города (*Georgius*. 1793. P. 22–23), и на свидетельство путешественника XVIII в. свящ. К. Сикара, отождествил мартирий с т. н. пещерной церковью в дер. Дейр-Абу-Хиннис (близ Маллави), к югу от Антиной (*Leclercq*. 1907. Col. 2351–2353). Т. о., ввиду неоднозначных указаний в источниках определить количество храмов, посвященных К., и их расположение в Антиное и ее окрестностях на данный момент представляется затруднительным. Многочисленные упоминания К. обнаружены и на погребальных стелах на кладбище в Антиное, датируемых приблизительно VII в. (*Papaconstantinou*. 2001. P. 124).

Мощи К. в Антиное видел один из составителей «Истории Александрийских патриархов» — александрийский диак. Мавхуб ибн Мансур ибн аль-Муфарридж (XI в.). Согласно сведениям копт. свящ. *Абуль-Макарима*, автора полного перечня современных ему егип. храмов и мон-рей (сост. в 1177–1204), мощи К. имелись не только в Антиное, где со временем возник посвященный ему мон-рь, но и в мон-ре его имени в Асьюте. Этот же писатель сообщает о др. храмах во имя К. Один из них был построен в правление фатимидского халифа аль-Амира (1101–1130) в квартале Хамра-эль-Вуста в Фустате, на земле, выкупленной христианами у племени бану фахм. Др. храм (придел?), посвященный К., располагался на нижнем этаже ц. св. Онуфрия в этом же квартале; он сгорел вместе с основным храмом во время городского пожара 1169 г., но впосл. был восстановлен. Мон-рь во имя К. существовал в обл. Кена: со временем он пришел в запустение, но был возрожден богатым купцом из г. Кифт. Абу-ль-Макарим также упоминает церкви, посвященные К., в Деласе (совр. мухафаза Бени-Суэйф) и близ г. Кус (мухафаза Кена). Энкомий Фойбаммона Ахмимского был произнесен в день освящения храма К. в сел. Пневит (Плевит; ныне Банавит, к югу от Тахты, мухафаза Сохаг). Как считает О. Мейнарду, в VI–XI вв. центр почитания К. находился в Антиное, а к XII в. или позже переместился выше по течению Нила. О празднике в честь



которых был К. (*Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien*. P. 224). В современном календаре Эл-

Св. Колуф,  
Феодосия и св. Мария  
(Богородица).  
Роспись погребальной часовни  
Феодосии в Антиное. V–VI вв.

ладской Православной Церкви память К. отсутствует. Краткое сказание о К. вошло в средневе-

К., к-рый отмечался в Эр-Рифа-эль-Гарби близ Асьюта, упоминает аль-Макризи (см.: *The Churches and Monasteries*. 1895. P. 344; о церквях во имя К. в этом селении и в сел. Шандавил близ Сохага см.: *Clarke S. Christian Antiquities in the Nile Valley: A Contribution towards the Study of the Ancient Churches*. Oxf., 1912. P. 210, 213; из этих церквей происходят 2 рукописи, положенные в основу кайроского издания агиографического «досье» К.). По сведениям Мейнарду, мощи К. имеются в посвященной ему церкви (Абу-Клог) в сел. Эль-Фант (мухафаза Бени-Суэйф), где его память совершается 3 мехира (28 янв.) и 20 паоне (14 июня) (см.: *Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo, 1999. P. 211). О существовании мест почитания К. в др. городах Египта свидетельствуют их упоминания в надписях V–VIII вв. (см.: *Papaconstantinou*. 2001. P. 123–124).

В качестве дня памяти К. копт. источники указывают как 25 пашонса (синаксарная память), так и 24-е того же месяца (Типикон Белого мон-ря и отдельные агиографические тексты). Вторая дата, фиксируемая с VI в. (*Ibid.* P. 125) и соответствующая 19 мая, была днем памяти К. и в визант. традиции, где его имя иногда передавалось в форме Аколуп (SynCP. Col. 695; PG. 117. Col. 465–466 [Минологий Василия II]). В то же время в Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) под 14 мая значится общая память мучеников *Александра, Варвара и Аколупа*; в палестино-грузинском календаре X в. (*Sinait. iber.* 34) к этим святым примыкает мч. Исидор. По мнению Ж. *Garimta*, эта группа могла возникнуть путем объединения 4 не связанных друг с другом святых, чья память отмечалась в мае, одним из

ковый арм. Синаксарь (Айсмавурк) под 15/16 марери (22/23 мая) (*Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan*. P., 1930. Pt. 10: Mois de Maréri. P. 489–491. (PO; T. 21. Fasc. 4); *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 647, 651; ср.: *Georgius*. 1793. P. 6–7). Почитание К. 20 мая известно и у сирийцев (указание на рукописный календарь см.: *Georgius*. 1793. P. 14).

О распространении почитания К. на Западе надежных сведений нет. В Иеронимовом Мартирологе под 9 февр. поминается одноименный египетский мученик (Colotus), а под 18 марта (в Сирийском Мартирологе 411 г. под 15 марта — *Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau*. P., 1912. P. 14. (PO; T. 10. Fasc. 1)) значится память одноименного диакона «в Александрии», отождествление к-рого с К., предложенное И. *Делез* (*MartHieron. Comment.* P. 84, 150), представляется маловероятным.

Иконография К., по всей видимости, сложилась на ранней стадии развития его почитания. Святой обычно изображается в преклонных летах, с короткими волосами и со средней длины бородой (чаще округлой). При раскопках кладбища в Антиное была обнаружена роспись погребальной часовни (V–VI вв.) некой Феодосии, где она представлена в позе оранты между К., поддерживающим ее за правую руку, и св. Марией (Богородицей) (см.: *Breccia, Donadoni*. 1938. P. 295–297; *Salmi*. 1945. P. 163–167). В частной коллекции находится холст VI в. с изображением К., использовавшийся, вероятно, для стенового декора (*Byzantium: Treasures of Art and Culture from British Museum Collections / Ed. D. Buckton*. L., 1994. P. 80. N 72). Известна фреска с оплечным изображением К. в медальоне (по мнению Ж. Кледа, не ранее VI в.) в т. н. пещерной церкви в дер. Дейр-Абу-Хиннис; как и проч. росписи этого храма, она пострадала от иконоборцев и идентифицируется по сохранившейся надписи (*Clédat*. 1902. P. 54, 56).





Др. оплечное изображение К. (с помещенной справа от него христианской базиликой) имеется среди росписей церкви, устроенной в Праздничном зале Тутмоса III в Карнаке (согласно А. Мюнье и М. Пийе, не ранее VII в. — *Munier, Pillet*. 1929. P. 66–67, 74). К., возможно, изображен на одной из новооткрытых фресок (VIII в.) в ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун: святой исцеляет болящего от глазного недуга, на 2-м плане возле шкафика с лекарствами др. большой ожидает своей очереди. На поздней иконе из ц. св. Меркурия в Ст. Каире (1847/48) К. представлен в иконографии, типичной для врача-бессребренника: в правой руке он держит медицинский инструмент (скальпель?), в левой — ларец с лекарствами (см.: *Meinardus*. 1970/1971. P. 366, 375).

Иср.: Appendix: Ms. Paris copte 78, fols. 16 f. // *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* / Ed., transl., introd., comment.: E. A. E. Reymonds, J. W. B. Barns. Oxf., 1973. P. 139–143 [text], 11–13 [Engl. transl.] [Акты К.]; *Martyrdom of St. Coluthus from Pierpont Morgan Codex M 591: T. 28, ff. 88v — 92* // Ibid. P. 23–29 [text], 145–150 [Engl. transl.]; *Encomium on St. Coluthus (M 591, ff. 94v — 121v)*, Attributed to *Isaac of Antinoe* / Ed. A. B. Scott, transl. P. Chapman // *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library*. Lovanii, 1993. Vol. 1. P. 133–152 [text]; Vol. 2. P. 37–64 [Engl. transl.]. (CSCO; 544–545. Copt., 47–48); *Georgius A. De miraculis sancti Coluthi et reliquiis actorum sancti Panesniv martyrum thebaica fragmenta duo*. R., 1793 [посмертные чудеса]; *Kolluthos* // *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden* / Hrsg., Bearb. W. Till. R., 1935. Bd. 1. S. 168–181. (OCA; 102) [фрагм. энкомия Фойбаммона Ахмимского]; *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden*. B., 1904. Bd. 1. H. 6. S. 186–188 [посмертные чудеса]; *SynAlex*. 1915. Vol. 3. P. 759–760; 1922. Vol. 4. P. 412–413; *SynAlex (Forget)*. 1905. Vol. 1: [Textus]. P. 439–440; 1912. Vol. 2: [Textus]. P. 138; *Al-nabil al-qiddis abbā Qultah al-ṭabīb: Siratuhu wa-istiḥādūhu wa-‘aḡā’ibuhu*. [Al-Qāhirah.] 1997; *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, Attributed to *Abū-Ṣāliḥ, the Armenian* / Ed. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895; *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* / Ed., transl. O. H. E. Burmester, A. Atiya, Y. ‘Abd al-Masīḥ. Cairo, 1959. Vol. 2. Pt. 3. P. 227 [text], 361–362 [Engl. transl.]. Лит.: *Clédat J. Notes archéologiques et philologiques* // BIFAO. 1902. Vol. 2. P. 41–70; *Leclercq H. Antinoë* // DACL. 1907. Vol. 1. Col. 2326–2359; *Chassinat É. Un papyrus médical copte*. Le Caire, 1921. (MIFAO; 32); *Crum W. E. Colluthus, the Martyr and His Name* // BZ. 1929/1930. Bd. 30. S. 323–327; *Munier H., Pillet M. Les édifices chrétiens de Karnak* // *Revue de l’Égypte ancienne*. P., 1929. Vol. 2. P. 58–88; *Vergote J. Le texte sous-jacent du Palimpseste Berlin N 9755: S. Colluthus — S. Philothée* // *Le Muséeon*. 1935. Vol. 48. P. 275–296; *Breccia E., Donadoni S. Le prime ricerche italiane ad Antinoe* // *Aegyptus*. Mil., 1938. Vol. 18. N 3/4. P. 285–318; *Salmi M. I dipinti paleocristiani di Antinoe* // *Scritti dedicati alla memoria di I. Rosellini*. Firenze, 1945. P. 157–169; *Meinardus O. F. A. A Coptic Anargyros: St. Coluthus* // *SOC.Coll.* 1970/1971. N 14. P. 365–

375; *Baumeister Th. Martyr invictus: Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*. Münster, 1972. S. 109; *Devos P. Un étrange miracle copte de st. Kolouthos: Le paralytique et la prostituée* // *AnBoll*. 1980. Vol. 98. P. 363–380; *idem. Autres miracles coptes de st. Kolouthos* // *Ibid.* 1981. Vol. 99. P. 285–301; *Emmel S., South K. H. Isaac of Antinoopolis, Encomium on Colluthus for 24 Pasons (19 May): A Newly Identified Coptic Witness* (Brit. Lib. OR. 7558[40] = Layton, Cat.BLC, No. 146) // *Ibid.* 1996. Vol. 114. P. 5–9; *Zanetti U. Note textologique sur S. Colluthus* // *Ibid.* P. 10–24; *idem. Les miracles arabes de St. Kolouthos (Ms. St-Macaire, Hagiog. 35)* // *Aegyptus Christiana: Mélanges d’hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste* / Éd. U. Zanetti, E. Lucchesi. Gen., 2004. P. 43–109; *Papini L. Fragments of the «Sortes Sanctorum» from the Shrine of St. Colluthus* / *Introd. D. Frankfurter* // *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden etc., 1998. P. 393–401. (Religions in the Graeco-Roman World; 134); *Papaconstantinou A. Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides: L’apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. P., 2001. P. 122–128; *Buzi P. Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. copt. 109, fasc. 141: In Colluthum (Miracula Colluthi)* // *Coptic Treasures from the Vatican Library: A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts* / Ed. P. Buzi, D. V. Proverbio. Vat., 2012. P. 139–150. (ST; 472); *Pattengale J. Christian Physicians in the Roman Empire: Benevolence and Sacrifice in Proclaiming the Gospels*. Charlotte (N. Car.), 2012 // [www.gordonconwell.edu/resources/documents/1DrPmanuscript\\_Final.pdf](http://www.gordonconwell.edu/resources/documents/1DrPmanuscript_Final.pdf) [Электр. ресурс].

Л. Р. Франгулян, С. А. Мусеева

**КОЛЧИЦКИЙ** Николай Федорович (17.04.1890, с. Лоска Кролевецкого у. Черниговской губ. — 11.01.1961, Москва), протопр., управляющий делами Московской Патриархии. Из семьи сельского священника. В 1911 г., по окончании Черниговской ДС, поступил в МДА. 14 сент. 1914 г., на последнем курсе обучения в академии, был рукоположен во диакона, а 25 окт. — во иерея. Окончил академию в 1915 г. со степенью кандидата богословия. Направлен на преподавательскую работу в Харьков, был законоучителем в жен. гимназии. В 1918 г. избран на штатную должность священника в харьковском Благовещенском соборе. В 1919 г. выехал с отступавшими белыми войсками в Ессентуки, где среди его духовных чад был Н. М. Зёрнов, в посл. религ. деятель рус. зарубежья. Как вспоминал Зёрнов, в то время К. «весь горел верой, жар обжигал тех, кто приближался к нему». В 1920 г. вернулся в Харьков, продолжил служить в Благовещенском соборе. В 1922 г. возведен в сан протоиерея. В 1923 г. был арестован

в Харькове, 2 месяца содержался в тюрьме. Освобожден без предъявления обвинения, после чего уехал в Москву (видимо арест был связан с борьбой клира харьковского Благо-



Прот. Николай Колчицкий.  
Фотография. 50-е гг. XX в.

вещенского храма против *обновленчества*, поддерживаемого властями). В Москве К. был зачислен в штат храма Богоявления в Елохове (см. *Богоявления собор в Елохове*). 27 дек. 1924 г. патриарх свт. Тихон назначил К. настоятелем храма.

14 апр. 1931 г. К. был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму по обвинению в «систематической антисоветской агитации», однако уже 25 апр. решением особого совещания при Коллегии ОГПУ освобожден, поскольку «в процессе следствия предъявленное обвинение не подтвердилось». Продолжил службу в Богоявленском храме в Елохове, одном из немногих, избежавших закрытия в 30-х гг. В это время Елоховская ц. имела особое значение в церковной жизни, вблизи нее стали располагаться учреждения Московской Патриархии (Бауманский пер., 6). К. стал одним из наиболее деятельных сотрудников патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*. В 1938 г., после закрытия кафедрального Богоявленского собора в Дорогомилове, в Богоявленский храм в Елохове фактически была перенесена кафедра Московских Первосвятителей. В том же году К. было присвоено звание кафедрального протоиерея.

1 апр. 1941 г. К. был назначен исполняющим должность управляющего делами Московской Патриархии. С окт. того же года К. находился в эвакуации в Ульяновске вместе





с патриаршим местоблюстителем митр. Сергием. В мае 1942 г. назначен управляющим делами Патриархии. Служил в ульяновском Казанском соборе. В авг. 1943 г. вернулся к настоятельству в Богоявленском храме в Елохове. На *Архиерейском Соборе РПЦ 8 сент. 1943 г.*, избравшем митр. Сергия на Патриарший престол, К. был введен в состав Свящ. Синода в качестве временного члена. На церемонии интронизации патриарха Сергия в Елоховском Богоявленском соборе К. перед началом Божественной литургии огласил деяние Архиерейского Собора об избрании патриарха. После кончины патриарха Сергия († 15 мая 1944) К. принял деятельное участие в работе *Архиерейского Собора РПЦ 21–23 нояб. 1944 г.*, на к-ром он делал доклад о порядке избрания патриарха, а также в подготовке и проведении *Поместного Собора РПЦ 31 янв. – 2 февр. 1945 г.*, избравшего патриарха *Алексия I*.

25 февр. 1945 г. К. был возведен в сан протопресвитера. Как управляющий делами Московской Патриархии, являлся одним из наиболее влиятельных церковных деятелей. 10 апр. 1945 г. он участвовал вместе с патриархом Алексием I и Крутицким и Коломенским митр. *Николаем (Ярушевичем)* во встрече с главой Советского государства И. В. Сталиным, на к-рой обсуждались важнейшие вопросы государственно-церковных отношений. В мае–июне того же года К. входил в состав делегации во время патриаршего визита на Св. землю, потом посетил с митр. Николаем Великобританию. Зёрнов, увидевшийся там с К. впервые после гражданской войны, сказал о нем: «Теперь – потухший вулкан. Как и тогда, это был исключительный человек, волевой, умный, но отныне закрытый непроницаемой броней». Летом того же года К. вел в Москве переговоры о возвращении в правосл. Церковь главы обновленцев А. И. *Введенского*, к-рый, однако, отказался от предложенного ему принятия после покаяния в мирском чине. В сент.–окт. 1945 г., во время визита в Германию, К. сыграл большую роль в воссоединении с РПЦ находившегося ранее в юрисдикции К-польского Патриархата Брюссельского архиеп. *Александра (Немолковского)*; в посл. митрополит), временно управлявшего рус. правосл. прихода-

ми в Германии. В дальнейшем К. продолжал активно участвовать во внешнецерковной деятельности, входил в состав делегаций РПЦ во время визитов на Ближ. Восток (1946) и в Болгарию (1948).

Некое время К. совмещал пастырскую и церковно-административную работу с преподавательской деятельностью. Он стоял у истоков возрождения Московских духовных школ, студенты которых первое время посещали службы в Елоховском храме. 9 июня 1944 г. К. был включен в штат преподавателей Московского православного богословского ин-та и Богословско-пастырских курсов. Входил в состав Ученого совета Богословского ин-та, преподавал в качестве доцента литургику на пастырских курсах с 1944 по 1946 г. После преобразования в авг. 1946 г. Богословского ин-та в МДА К. продолжил преподавание литургики в течение следующего, 1946/47 уч. г., в конце к-рого подал в Совет МДА прошение о предоставлении ему чтения лекций по пастырскому богословию. Это прошение не было удовлетворено. 12 дек. 1947 г. К. был освобожден по собственной просьбе от обязанностей преподавателя Московской ДС. После кончины главы Учебного комитета при Свящ. Синоде Ленинградского митр. *Григория (Чукова)*; † 5 нояб. 1955) К. был назначен в 1956 г. председателем Учебного комитета. Согласно воспоминаниям, принимал участие в выпускных экзаменах в МДАиС.

В качестве настоятеля патриаршего собора К. привлекал верующих образцовым вдохновенным богослужением. Он был выдающимся проповедником и попечительным духовным отцом своей паствы. В то же время современники отмечали его импульсивный, сложный характер, развившийся вслед тяжелой хронической болезни (сахарный диабет). Однако даже самые ярые недоброжелатели К. не могли не отметить его высокий интеллект и искреннюю любовь, которую испытывали к нему его многочисленные духовные чада.

В связи со своей административной деятельностью К. заслужил противоречивые оценки со стороны современников. Так, известный церковный писатель А. Э. Левитин-Краснов в воспоминаниях обвинял К. в тесных связях с гос. структурами и проведении в Церкви линии Советского гос-ва. Бывший профес-

сор ЛДА и в последующем ренегат А. А. Осипов, напротив, указывал в секретной информационной записке в *Совет по делам РПЦ* на определенную опасность К. для советских властей; он был представлен как «умный и осторожный дипломат, крепко преданный интересам Церкви». В переговорах с представителями гос. властей К. настойчиво отстаивал церковные интересы, что стало особенно актуальным во 2-й пол. 50-х гг., когда началось новое наступление на Церковь. Получил известность случай, когда К. заявил высокопоставленному сотруднику Совета по делам РПЦ, что если власти не примут мер по снижению повышенных налогов на приходы и священнослужителей, то придется информировать иностранцев о бедственном положении Церкви в СССР. 10 дек. 1959 г. К. участвовал вместе с патриархом и митр. Николаем во встрече с председателем Совета по делам РПЦ Г. Г. Карповым, на к-рой была сделана попытка остановить нарастающую волну гонений на Церковь.

Отпевание 12 янв. 1961 г. возглавил патриарх Алексий I. К. был похоронен в ограде Преображенского храма в Лукине (Патриаршее подворье Троице-Сергиевой лавры близ пос. Переделкино под Москвой).

Соч.: Речь у гроба Свят. Патр. Сергия во время отпевания 18 мая 1944 г. // ЖМП. 1944. № 6. С. 33–34; Приветственное слово, обращенное к Патриаршему Местоблюстителю митр. Алексию // Там же. С. 51; Православные рус. приходы в Германии // Там же. 1945. № 12. С. 4–13; Великий Пост в Москве в Патриаршем соборе // Там же. 1947. № 5. С. 14–17; Пребывание Свят. Патриарха на Украине // Там же. 1948. № 7. С. 9–11. Лит.: *Ефимов И., свящ.* Сорок лет пастырского служения // ЖМП. 1954. № 12. С. 21–23; *Хибарин И.* Протопр. Николай Феодорович Колчицкий (Некр.) // Там же. 1961. № 2. С. 24–28; *Краснов-Левитин А. Э.* «Рук Твоих жар» (1941–1956): [Восп.]. Тель-Авив, 1979. С. 79–82; *Цытин.* История РП. С. 264, 265, 293, 300, 310, 321, 326, 331–333, 340, 341, 353, 354, 382, 384, 385, 405; Русь уходящая: Рассказы митр. [Питирима (Нечаева)] / Сост.: Т. Л. Александрова, Т. В. Суздальцева. М., 2004. С. 111–116.

Д. Н. Н.

**КОЛЬБЕ** [польск. Kolbe] Максимилиан Мария (мирское имя – Раймунд) (8.01.1894, Здунская Воля Серадзского у. Калишской губ. (ныне Здуньска-Воля Лодзинского воеводства, Польша) – 14.08.1941, концлагерь Освенцим, Польша), святой Римско-католической Церкви (пам. 14 авг.), францисканец-конвентуал,





католический миссионер. Род. в бедной семье: отец, Юлиуш Кольбе, был этническим немцем; мать, Мария Домбровска, — полька. В г. Пабьянице родители работали ткачами; потом мать стала акушеркой и содержала небольшой магазин, где торговала бакалеей и хозяйственными товарами, а отец работал на мельнице и выращивал на продажу овощи. В семье было 5 детей (2 умерли в детстве). В 10 лет К. было видение: ему явилась Пресв. Богородица и предложила на выбор 2 венца — белый и красный, символы праведности и мученичества; мальчик пожелал оба венца. Вместе со старшим братом учился в малой семинарии францисканцев во Львове. 4 сент. 1910 г. вступил в орден францисканцев-конвентуалов, взяв монашеское имя Максимилиан; 5 сент. 1911 г. принес первые обеты. В 1912–1915 гг. учился в *Григорианском университете* в Риме; окончил ун-т со степенью д-ра философии. 1 нояб. 1914 г. в Риме принес вечные обеты и принял имя Максимилиан Мария в знак особого почитания Пресв. Богородицы. 28 апр. 1918 г. в рим. ц. Сант-Андреа-делла-Валле К. был рукоположен во пресвитера. Продолжил изучать теологию на францисканском богословском фак-те св. Бонавентуры в Риме; 22 июля 1919 г. получил степень д-ра теологии. Вместе с 6 францисканцами К. основал об-во «Воинство Непорочной Девы» (*Militia Immaculatae*), целями к-рого стали обращение к Богу грешников и врагов Церкви через заступничество Пресв. Богородицы и распространение Ее почитания; предполагалось, что христ. проповедь будет вестись там, где воспитывается юношество (в школах, ун-тах и др.), а также с помощью средств массовой информации (в газетах, журналах, на радио, в кино). Первоначально членами этого об-ва были монашествующие, но с 1920 г. в об-во могли вступить и миряне. Завершив обучение, К. вернулся в получившую независимость Польшу (1919).

Читал лекции во францисканской семинарии в Кракове, но вынужден был прервать преподавательскую деятельность из-за обострения туберкулеза. Одновременно исполнял свои обязанности в «Воинстве Непорочной Девы»; к 1927 г. в Польше численность об-ва составляла ок. 127 тыс. чел. В 1922 г. начал издавать ежемесячный ж. «Рыцарь Непороч-



М. М. Кольбе.  
Фотография. 1939 г.

ной Девы» (*Rycerz Niepokalanej*); к 1939 г. тираж журнала достигал 700 тыс. экземпляров. На земельном участке, полученном от кн. Я. Друцкого-Любецкого, в дек. 1927 г. основал близ Варшавы францисканский мон-рь и духовно-просветительский центр Непокалянв (польск. — Град Непорочной Девы). В 30-х гг. XX в. в нем проживало ок. 700 монахов, действовала типография (к 1939 издавались 6 газет и журналов общим тиражом более 1,2 млн экз.). В сент. 1929 г. при мон-ре открылась малая миссионерская семинария; в дек. 1938 г. начала вещание католич. радиостанция.

В февр. 1930 г. К. вместе с 4 монахами отправился как миссионер в Японию. В мае того же года он начал издавать в Нагасаки на япон. языке ж. «Рыцарь Непорочной Девы» (*Сэйбо-но Киси*), в мае 1931 г. основал близ Нагасаки францисканский монастырь «Сад Непорочной Девы» (*Мугендзай-но Соно*; уцелел после бомбежки Нагасаки в 1945). В 1932 г. посетил Индию, где также пытался организовать миссию «Воинства Непорочной Девы». В 1936 г. из-за проблем со здоровьем вернулся на родину.

Вскоре после нацистской оккупации Польши Непокалянв был занят нем. войсками. 19 сент. 1939 г. К. и ок. 40 монахов, отказавшихся покинуть мон-рь, были арестованы, но в дек. того же года освобождены. Вернувшись в Непокалянв, К. организовал в нем мастерские и службу помощи нуждающимся, укрывал от нацистов евреев (по нек-рым данным, до 2 тыс. чел.). В февр. 1941 г. оккупационные власти объявили о закрытии мон-ря Непокалянв, К. и 4 монаха были арестованы гестапо. К. содержался в варшавской тюрьме Павяк, 28 мая был переведен в конц-

лагерь Освенцим (под номером 16670). Там помимо общих работ К. продолжал вести пастырскую деятельность: утешал, крестил, исповедовал, шепотом совершал богослужения. В кон. июля 1941 г. после неудачной попытки побега заключенного администрация концлагеря осудила на смерть 10 др. арестантов. К. добровольно вызвался пойти на смерть вместо одного из них, отца 2 детей молодого сержанта Францишека Гаёвничка (тот выжил, в апр. 1945 был освобожден советскими и польск. войсками из концлагеря Заксенхаузен). К. и др. смертников ок. 2 недель содержали без пищи и воды в подземном карцере. 14 авг. ему и 3 др. узникам, еще оставшимся в живых, сделали смертельную инъекцию; на следующий день тело К. было сожжено в крематории.

К. беатифицирован 17 окт. 1971 г. папой Римским Павлом VI. 10 окт. 1982 г. папа Иоанн Павел II причислил К. к лику святых мучеников Римско-католической Церкви. На церемонии канонизации К. присутствовали ок. 200 тыс. чел., в т. ч. Гаёвничек († 1995). Во имя К. освящено неск. католич. храмов в Польше, К. посвящен католический приход в с. Весёлое Городовиковского р-на Калмыкии. В Непокалянве с 1998 г. действует музей К.

Соч.: *Pisma. Niepokalanów*, 1970. 7 t.; *Myśli i rozważania / Oprac. A. Szafrąnska*. Warsz., 1982. Лит.: *Ricciardi A.* L'eroe di Oświęcim: Padre Massimiliano Maria Kolbe del Frati Minori Conventuali. R., 1947; *idem.* Beato Massimiliano Maria Kolbe. R., 1971; *Winowska M.* Le fou de Notre Dame: le Père Maximilien Kolbe. P., 1949; *Bar J. R.* Studia o ojcu Maksymilianie Kolbe. Warsz., 1971; *Domanski J.* I dati storici della vita del P. Massimiliano M. Kolbe. R., 1973; *Manteau-Bonamy H. M.* La Doctrine mariale du père Kolbe. P., 1975; *Dewar D.* Saint of Auschwitz. L., 1982; *San Massimiliano Kolbe e la nuova evangelizzazione.* R., 1999; *Немтина А. А.* Отец Максимилиан. М., 2011.

С. Г. Мереминский

**КОМ**, муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Черногорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви. Расположен на острове на Скадарском оз. близ с. Голубовци (Черногория). К. был основан как задужбина черногорских правителей Джурдже и Алексы (Леши) Черноевичей (нач. XV в.). Однонефный храм (длина 7,12 м, ширина 4,57 м, высота свода 3,9 м) из известкового туфа был возведен в 1415–1427 гг. Позже к храму были пристроены 2 придела, а вокруг





возведена каменная стена. В К. находилась кафедра Зетской митрополии, перенесенная из разрушенного в 1453 г. мон-ря св. Михаила на Превлаке. После захвата турками столицы владений Черноевичей г. Жабляк (1478) земли К., согласно грамоте правителя Ивана Черноевича об основании Цетинского мон-ря, были переданы ц. Пресв. Богородицы в Цетине. В сер. XIX в., в день Успения Пресв. Богородицы, в К. проходили народные Соборы. В февр. 1831 г. в К., чтобы подчеркнуть преемственность Рашско-Призренской митрополии от Зетской, был возведен в сан архимандрита иером. Петр (Петрович Негош; вполн. митрополит Черногорский) (см. *Петр II*). Во 2-й пол. XIX в. К. владел виноградниками, пашнями и земельными участками.

В храме частично сохранилось 2 слоя росписи. Композиция «Пресв. Богородица с Христом» (ок. 1470) находится в апсиде северного придела. В 80-х гг. XVI в. храм расписали мастера, работавшие в 1566–1567 гг. в монастыре Брезовица под Плавом (Черногория), в 70-х гг. XVI в. в ц. вмч. Георгия Победоносца в Подгорице и в монастыре Морача. В 80-х гг. XX в. фрески были отреставрированы. В наосе храма находятся украшенные богатой резьбой надгробные плиты членов династии Черноевичей: Джурдже и Алексы, Стефана и его жены Мары (родителей правителя Ивана). Но в 1986 г. останки были обнаружены только под плитой Алексы Черноевича и в расположенных рядом монастырских могилах.

Мон-рь был возобновлен в 1998 г. иером. Давидом (Милешичем; † 2004) и мон. Хризостомом (Нешичем). К 2005 г. были восстановлены жилые и хозяйственные строения, возведена колокольня. В наст. время в К. проживают 2 насельника; игумен — Хризостом (Нешич).

Лит.: *Blago na putevima Jugoslavije*. Beograd, 1983. S. 520; *Цомий В., Алексий Б., Маркуш Ј. и др.* Православље у Црној гори. Цетинье, 2006. С. 99.

*Иером. Игнатий (Шестаков)*

**КОМАРОВ** Василий Федорович (1838, г. Серпухов — 3.11.1901, Москва), исследователь церковного пения, регент, педагог. Сын протоиерея ц. св. Жен-мироносиц в Серпухове. В детстве пел на клиросе. Окончил Донское ДУ, затем МДС и МДА (1862; канд. богословия). В академии руководил студенческим хором.



В. Ф. Комаров с семьей.  
Фотография. 1901 г.

Некое время преподавал математику и физику в Симбирской ДС, с 1864 г. — в Казанской ДС, одновременно слушал курсы математических и естественных наук в местном ун-те. С 1869 г. до конца жизни преподавал в МДС алгебру и тригонометрию, в 1869–1874 гг. — церковное пение.

В 1875 г. в университетской типографии в Москве было издано его пособие «Практическая школа хорового пения» (переизд.: М., 1894, 1895). В нач. 80-х гг. К. стал одним из членов-учредителей и самых активных сотрудников московского Об-ва любителей церковного пения (ОЛЦП) (см., напр., его доклад в публикации: Отчет Совета ОЛЦП. М., 1885). К. входил в состав комиссии, которая проверяла записи, сделанные в 1881 г. Ю. Н. Мельгуновым для изд. «Круг церковных песнопений обычного напева Московской епархии» (М., 1881–1915. 4 ч.). В сер. 80-х гг. изложил заново литургийные московские напевы; вполн. именно эта запись легла в основу издания 4-й ч. «Круга...»; он же готовил дополненное 2-е изд. 2-й ч. (Ирмосы. 1907). Вместе с В. Н. *Кашперовым* и Мельгуновым записал одноголосный напев кремлевского Успенского собора с голоса сакеллария собора прот. Петра Виноградова (изд.: *Собрание церковных песнопений напева Московского Большого Успенского собора*. М., 1882; переизд. с измененным заглавием: *Одноголосный Обиход Большого Успенского собора Моск. Кремля*. М., 2003).

В ОЛЦП К. также занимался организацией конкурсов по гармониза-

ции церковных мелодий. По-видимому, ему принадлежит вступление к изд. «Опыты переложений древних церковных напевов» (М., 1887. Вып. 1). Обработки К., вошедшие в «Опыты...» (воскресные ирмосы (песни 6–8) знаменного распева, «Радуйся, Живоносный Кресте», «Единородный Сыне» напева XVII в., «Милость мира» на Литургии св. Василия Великого), выделяются среди остальных: если др. авторы остаются в пределах «строгого стиля», то К., по словам председателя ОЛЦП П. Д. Самарина, стремится к тому, «чтобы гармония переложений была согласна с гармонией русских народных напевов и чтобы сопровождающим голосам давалось движение в духе церковных и народных мелодий» (РДМДМ. Т. 3. С. 313). По воспоминаниям Самарина, К. сделал множество обработок для муж. любительского хора ОЛЦП, который в 80–90-х гг. постоянно выступал на певч. собраниях об-ва вместе с профессиональными хорами; не все из этих произведений сохранились.

В 1886–1889 и 1891–1894 гг. К. вместе с псаломщиком Н. М. Соловьевым руководил воскресной школой ОЛЦП. Принял участие в разработке положений о школе и занимался с младшим отделением, т. е. с учениками различного возраста гл. обр. из низших сословий, не имевшими муз. подготовки. К. стремился создать из учащихся настоящий «народный церковный хор». Младшее отд-ние пело в воскресные и праздничные дни за литургией в ц. святых Космы и Дамиана в Шубине, его занятия проходили в Высокопетровском монастыре. В 1896–1898 гг., после ликвидации школы ОЛЦП, ученики церковноприходской школы под управлением К. пели службы в ц. Спаса Преображения на Песках. Большое значение имела и певч. деятельность К. в МДС. Так, еп. *Арсений (Стадницкий)*; вполн. митрополит) осенью 1897 г. писал в дневнике о «грандиозном, величественном, трогательном» пении сводного хора из более чем 800 семинаристов под управлением К.

В 90-х гг. К. опубликовал в Москве неск. сборников гармонизаций для однородного (детского) хора: «Молебен благодарственный» (1895) и «Молебен перед началом учения» (1896), «Песнопения литургии» (1898. Ч. 1: Неизменяемые песнопения; 1896, 1898<sup>2</sup>. Ч. 2: Воскресные





песнопения из Октоиха). А. А. Ширинский-Шихматов в речи памяти К., прочитанной на заседании Наблюдательного совета *Синодального училища церковного пения*, перечислил также следующие обработки К.: «Господи, спаси благочестивыя» и Трисвятое на литургии древнего напева; вариант Херувимской Е. С. Азеева для смешанного хора; стихирю 6-го гласа знаменного распева «Днесь происходит Крест Господень», переложение для 2 голосов; «Благослови, душе моя, Господа»; задостойник на Преображение для смешанного хора; тропарь на Крещение Господне обычного распева для смешанного хора; многолетие; «О Тебе радуется»; «Кресту Твоему»; «О преславного чудесе»; «Тебе Бога хвалим» (РДМДМ. Т. 1. Кн. 1. С. 409–410). В репертуар Синодального хора из произведений К. вошли стихиры на Преображение и ирмосы на Воздвижение, Великое слово, «Хвалите имя» обиходное, «Благослови, душе моя, Господа», фрагменты из Литургии.

В 1898 г. К. стал членом Наблюдательного совета при Синодальном уч-ще, в то время исполнявшего цензурные функции; по воспоминаниям С. В. Смоленского, К. отвечал за «педагогические сочинения». За эту деятельность К. в 1901 г. был удостоен высочайшего подарка — перстня с изумрудами и бриллиантами.

В 1897 г. К. читал лекции на Всероссийских курсах для учителей церковноприходских школ (изд.: Пение в начальной русской школе. Серг. П., 1898. М., 1899<sup>2</sup>, 1910<sup>3</sup>); в течение 3 лет вел летние курсы для учителей Богородского земства; руководил хором учеников московских церковноприходских школ (именно этот хор исполнял песнопения из Литургии К. в храме Христа Спасителя 11 мая 1899, 1900 и 1901).

В числе лит. трудов К.— ст. «Две публичные лекции о древнем церковном пении Ю. К. Арнольда» (ПО. 1873. Янв. С. 33–43; Март. С. 148–160), рецензия на концерт Синодального хора памяти А. Ф. Львова (1895; изд.: РДМДМ. Т. 2). В последний год жизни писал соч. «Опыт руководства к церковному чтению» (не найдено).

Наибольший интерес представляет очерк К. «Средства к улучшению церковного пения» (ПО. 1890. Март. Прил. С. 1–32; Апр. Прил. С. 33–65; отд. отт.: М., 1890; переизд. с ком-

мент.: РДМДМ. Т. 3. С. 232–289), связанный с обсуждением на страницах «Церковных ведомостей» проблем преподавания пения в духовных учебных заведениях и новых программ по этому предмету, но затрагивающий и множество др. вопросов. Восходящая ко временам М. И. Глинки и В. Ф. Одоевского идея родства народной песни и церковного пения получила в очерке самобытное и аргументированное раскрытие, исходящее из весьма широкого, универсального и в то же время практического осмысления всех родов рус. церковного пения в его живом звучании. И народную песню, и церковное песнотворчество К. воспринимал как развитые и самодостаточные системы, нуждающиеся в изучении и сохранении, но отнюдь не в усовершенствовании «извне». Ранее А. Д. Кастальского он пытался определить закономерности «народно-русской музыкальной системы» (прежде всего в сфере ритма, но не только) и писал не просто о «техническом устройстве» и об историческом значении монодии, но и о ее художественных преимуществах. В отличие от большинства авторов, много внимания уделявших «композиторскому» духовному творчеству и вопросам «церковного стиля», К. считал, что идеальный церковный стиль уже существует — это народное духовное пение, имея в виду не только крестьян, но и знатоков из духовенства, старообрядчества, единоверчества, вообще русских людей, являющихся прирожденными носителями традиции.

Практический подход и живой опыт позволили К. сделать ряд тонких наблюдений о темпе исполнения песнопений разных жанров, подкрепленных точными указаниями (в секундах и их долях, приходящихся на основную ритмическую единицу — мору), о художественной ценности песнопений с хомовым (см. в ст. *Истинноречие*) текстом, о способах воспитания церковных певцов. К. жестко критиковал систему муз. образования за отрыв от живой церковно-певч. традиции в консерваториях и в меньшей степени в Синодальном уч-ще. Противостояние Синодального уч-ща и ОЛЦП было обусловлено разными задачами: 1-е культивировало в первую очередь «высший слой» церковного искусства, 2-е обращалось к его народному бытованию. Размышления К. о судьбах цер-

ковного пения имели в основе логику, идущую не «от письма», а «от звучания».

Лит.: Всенародное пение: О регенте В. Ф. Комарове // Моск. ЦВед. 1889. № 43. С. 573–574; Григоров А. П. Мысли правосл. христианина по поводу статей о церковном пении (о ст. В. Ф. Комарова в «Православном обозрении», 1890, № 3) // Моск. вед. 1890. № 320; Z. По поводу ст. В. Ф. Комарова «О средствах к улучшению церковного пения» // ПО. 1890. № 5/6. С. 259–269; РДМДМ. Т. 2. Кн. 1–2; Т. 3 (по указ.); Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. М., 2006. Т. 1. С. 300, 302.

М. П. Рахманова

**КОМАРОВ** Виктор Степанович (17.10.1893, Москва — 27.12.1974, там же), регент, педагог, автор духовно-муз. сочинений. Род. в семье мелкого торговца. Окончил московское Мужское коммерческое уч-ще



В. С. Комаров.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

им. цесаревича Алексея. В 1912 г. начал регентовать в церкви при училище в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» (на Зацепе). В 20-х гг. окончил медицинский фак-т Московского ун-та, вполс. практиковал как врач-гомеопат. Специального муз. образования не получил. Дирижированию учился у Я. А. Чмелёва (Шмелёва). Становление К. как регента прошло под влиянием *Синодального хора*. К. считал себя последователем выдающихся регентов и композиторов: А. Д. Кастальского, К. Н. Шведова, Н. М. Данилина, П. Г. Чеснокова, был знаком с А. А. Третьяковым, Н. В. Матвеевым.

Был регентом в московских церквях: прп. Сергия Радонежского в Рогожской слободе (с 1915; здесь же работал Шведов), прп. Василия Исповедника у Рогожской заставы (с 1919), Сорока мучеников Севастийских на Новоспасской (Крестьянской) пл., Троицы на Грязех (в 30-х гг.; хор этой церкви управляли Чесноков и Чмелёв), Воскресения словущего





(Успения Пресв. Богородицы) в Вешняках, Преображения Господня в Богородском, прп. Сергия Радонежского в Шереметевке. Хор под управлением К. пел по приглашению на праздничных богослужениях в церквях свт. Григория Неокесарийского на Б. Полянке, святых Иоакима и Анны на Якиманке, выступал с ду-



Патриарх Алексей I благословляет прот. Владимира Елховского в присутствии В. С. Комарова (в центре). Фотография. 60-е гг. XX в.

ховными концертами. К. часто управлял хором на службах, к-рые совершали патриарх Тихон и архиеп. Иларион (Троицкий) при участии архидак. К. В. Розова.

С 3 сент. 1943 г. по приглашению протопр. Николая Колчицкого стал регентом патриаршего хора в Богоявления соборе в Елохове. Хор под управлением К., насчитывавший по 12 сопрано и альтов и по 13 теноров и басов, принимал участие в интронизации патриархов Сергия в 1943 г., Алексия I в 1945 г., Пимена в 1971 г., неоднократно пел в Крестовой ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в здании Московской Патриархии в Чистом пер. К. было чуждо проявление эмоциональности, манерности в пении. Подбирая певчих с мягкими, подходящими для пения в церкви голосами, он требовал от них полной самоотдачи и прежде всего разумного пения, основанного на смысле звучащего текста. К. подготовил и провел концерты духовной музыки, посвященные интронизации патриарха Алексия I (6 февр.

1945), 500-летию автокефалии РПЦ (16 июля 1948), 40-летию восстановления Патриаршества (1957), интронизации патриарха Пимена (4 июня 1971). С 1968 г. вел занятия по дирижированию в регентском кружке (впосл. класс) при МДА.

Пение патриаршего хора под управлением К. звучит в кинофильме С. М. Эйзенштейна «Иван Грозный» (1944), в документальных фильмах «Поместный Собор Русской Православной Церкви в 1945 году» (1945), «Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви в 1948 году» (1948), «Высокое служение» (1958).

Награжден орденом равноап. кн. Владимира 3-й степени (1962), Патриаршими грамотами. Похоронен у алтаря ц. Преображения Господня в Патриаршей резиденции в Переделкине.

Арх.: Муз. соч.: Нотная 6-ка Богоявленского собора в Елохове: «Верую», «Разбойника благоразумного», Шестопсалмие (с соло дисканта и тенора), «Душе моя», Малое славословие, Припевы на акафисте Страстям Христовым, «Вскую мя отринул еси».

Лит.: Савинский С. Духовный концерт в Моск. консерватории, посвященный интронизации нового патр. Алексия 6 февр. // ЖМП. 1945. № 3. С. 27; Избр. произведения к концерту Патриаршего хора под упр. В. С. Комарова М., 1948; Сергеев Е. Н. 50-летие регентского служения // ЖМП. 1962. № 12. С. 13–14; [К 75-летию со дня рождения В. С. Комарова] // Там же. 1969. № 1. С. 69; Воробьев Н., прот. Регент патриаршего хора В. С. Комарову — 80 лет // Там же. 1974. № 9. С. 21–23; он же. В. С. Комаров: [Некролог] // Там же. 1975. № 3. С. 27; Ковская М. А., Журавлев Н. В. «Пойте Богу разумно...»: В. С. Комаров в восп. современников (1893–1974) // Тр. Моск. регентско-левч. семинарии, 2000/2001. М., 2002. С. 237–252; Лобартович В. А., Юхименко Е. М. Собор Богоявления в Елохове: История храма и прихода. М., 2004. С. 163–165, 178–179, 197, 215–216, 229–230, 245; Мистюкова Е., Мезенцев А. Пасхальный канон: неизвестные страницы // Моск. Ев. 2006. № 3/4. С. 121–122. Дискогр.: Компакт-диски: Патриарший хор под упр. В. С. Комарова (16 июля 1948, 500-летие автокефалии РПЦ). М., 2003; «Верую»: Патриарший хор под упр. В. С. Комарова (25 дек. 1961). [Саратов], 2007.

Н. С. Сергеев

**КОМАРОВСКИЙ** Владимир Алексеевич (8.10.1883, С.-Петербург — 5.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), художник, иконописец, теоретик и практик возрождения канонического православного иконописания в русском церковном искусстве XX в. Происходил из носившей графский титул аристократической семьи с давними культурными



В. А. Комаровский. Фотография. 1912 г.

и художественными традициями. Его двоюродный дед — поэт пушкинской эпохи Д. В. Веневитинов (1805–1827), отец — гр. А. Е. Комаровский (1841–1899), художник-любитель и иконописец, хранитель Оружейной палаты Московского Кремля (90-е гг. XIX в.), старший брат Василий (1881–1914) — поэт Серебряного века. Начальное образование К. получил в московском Императорском лицее в память цесаревича Николая, затем в ялтинской гимназии. Окончив 3 курса юридического фак-та С.-Петербургского ун-та, перешел в имп. Академию художеств, но вскоре покинул ее и стал работать самостоятельно. С 1900 г. участвовал в выставках в Вене, Лондоне и др. городах за границей, а также в Москве в выставках «Союза русских художников», «Московского товарищества передвижных выставок». С 1905 г. произведения К. декоративно-прикладного характера (рисунки вышивок, резьбы по дереву, изразцов и т. п.) экспонировались на выставках «Нового общества художников» в С.-Петербурге. Здесь же была представлена его 1-я церковная работа — эскиз росписи притвора Троицкого собора Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы лавры (1910; архит. А. В. Щусев). К этому времени относится эскиз мозаики «Благовещение» (частное собрание, Лондон). В 1909–1910 гг. К. совершенствовался в живописи в мастерской Р. Жульяна и Ф. Коларосси в Париже, а также у проживавшего там В. А. Серова. Путешествовал по Италии, изучая произведения искусства раннего средневековья. Являлся членом редколлегий сборников «Русская икона» (изда-





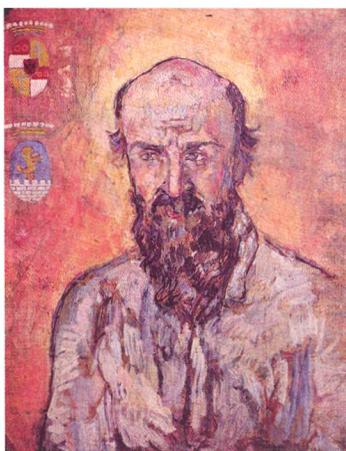
ние прекращено в связи с началом первой мировой войны; в 1914 вышло 3 вып.). Принимал участие в деятельности «Общества изучения древнерусской живописи» (ГТГ ОР. Ф. 31. Д. 642. Л. 1–4). Общался с художниками, реставраторами и коллекционерами — знатоками рус. иконы. Делал зарисовки и копии новооткрытых шедевров древней новгородской иконописи в Русском музее императора Александра III в С.-Петербурге. К 1911–1914 гг. относится создание К. совместно с Д. С. Стеллецким иконостаса в древнерусском стиле для ц. равноапостольных Константина и Елены в имении графов Медем «Александрия» под Хвалынском Саратовской губ. (после революции церковь была разграблена и разрушена). В 1912 г. К. женился на В. Ф. Самаринной. Тогда же он совершил поездку в Ростов и Ярославль для знакомства с памятниками древней архитектуры и искусства. В 1913–1915 гг. при участии Стеллецкого создал иконостас для ц. прп. Сергия Радонежского на Куликовом поле (с. Буйцы Епифанского у. Тульской губ.). По восторженным отзывам современников, это был художественный ансамбль, стилистически связанный с архитектурой храма, построенного в 1914–1917 гг. (освящен в 1918) по проекту Шусева в традициях древнерус. зодчества. Кисти К. принадлежала большая часть икон деисусного чина и местного ряда. Работа получила высокую оценку близкого друга К. и заказчика гр. Ю. А. Олсуфьева, строгого ценителя искусства, исследователя древнерус. живописи: «Сегодня открыли иконы. Поражены красотой» (Комаровская. 1993. С. 245). Храмовый поясной образ прп. Сергия Радонежского из этой церкви — образец канонической иконописи, ориентированный на творческое переосмысление древнерус. художественных традиций. До 80-х гг. XX в. икона хранилась в собрании Е. П. Васильчиковой (Москва), затем была пожертвована владелицей в церковь с. Монастырщина близ Куликова поля. Остальные иконы этого иконостаса утрачены.

В начале первой мировой войны К. находился на Кавказе, где участвовал в работе Всероссийского земского союза, занимаясь организацией лазаретов для раненых. В 1915 г. по заказу гр. Олсуфьева написал для Успенской ц. рус. Ольгина мон-ря



Донская икона Божией Матери.  
1918–1919 (или 1921–1923) гг.  
(Покровская ц. Данилова мон-ря,  
Москва)

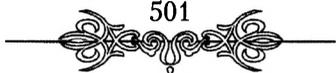
близ Мцхеты (Грузия) большие иконы Спасителя и Божией Матери (местонахождение неизв.). После Октябрьского переворота некоторое время жил в подмосковном имении Самариных Измалкове, близ ст. Переделкино. Учителем в сельской школе, писал портреты местных крестьян. В 1918–1919 гг. (по др. сведениям, в 1921–1923) для деревянной кладбищенской часовни близ Переделкина им была создана больших размеров *Донская икона Божией Матери* — суровый и тра-



Портрет гр. Ю. А. Олсуфьева.  
1924–1925 гг. (частное собрание)

гический образ послереволюционной эпохи, одна из лучших икон XX в. в истории рус. искусства (ныне в Покровской ц. московского Данилова мон-ря). В нач. 20-х гг. XX в. К. окормлял прав. Алексей Мечёв († 1923), затем — сщмч. Сергей Ме-

чёв. В 1921 г. К. был арестован, провёл 3 месяца в Бутырской тюрьме. Освобожден по ходатайству крестьян Измалкова и окрестных деревень, отправленному в ВЧК. В последние годы жизни из-за угрозы арестов К. часто менял места жительства. Сильно бедствовал, занимался сельским хозяйством и перебивался случайными заработками, стараясь обеспечивать большую жену и 4 детей. В 1923 г. переехал на жительство в Сергиев, работал художником в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, затем в Сергиевском музее, но был уволен по статье «социальное происхождение». Участвовал в выставках местного творческого объединения «Клич». К этому времени относится его знакомство со свящ. Павлом Флоренским, который так писал о светской живописи К.: «Он идет от французов и от русской иконы. Но в противоположность стилизаторам (Стеллецкому и прочим) он живет не красками, а реальностью... Это большой художник, с каждым месяцем делающий шаг вперед. Он ищет конкретного выражения в живописи самого сердца реальности и достиг успехов, которым трудно поверить, не видя его работ» (Сергеев. 1993. С. 237). В 1924 — нач. 1925 г. К. создал вызвавшие споры 3 портрета свящ. П. Флоренского (Музей-квартира свящ. П. Флоренского в Москве) и портрет гр. Олсуфьева (частное собрание, Москва), в стилистике которых своеобразно сочетаются традиции авангардистской живописи, народного примитива и средневек. фрески. Приблизительно к этому времени относится икона «Вмц. Екатерина» (собрание Васильчиковой, Москва). В 1925 г. был снова арестован по обвинению в «принадлежности к монархической группировке бывшей аристократии». Несмотря на то что в защиту К. выступили известные деятели культуры (архит. Шусев, художники В. А. Фаворский, П. И. Нерадовский, И. С. Остроухов, скульптор Н. А. Андреев), группа из 28 измалковских крестьян, Музейный отдел Главнауки, он был осужден и отправлен на 3 года в ссылку в г. Ишим (ныне Тюменской обл.). Здесь, зарабатывая писанием вывесок, покраской заборов и крыш, продолжал заниматься творчеством — создал портреты и иконы, серию темперных



на дереве картин в иконописной манере символично-философского содержания: «Брачный пир», «Семейная группа», «Трапеза», «У постели больного» и др.; сохранилась единственная работа этой серии — «Блудный сын» (Церковно-исторический музей Данилова мон-ря). В 1928–1929 гг. работал над росписью ц. Св. Софии Премудрости Божией на Софийской набережной в Москве по заказу ее настоятеля сщмч. Александра Андреева. Эта сохранившаяся фрагментарно роспись, согласно офиц. искусствоведческой экспертизе (эксперт — д-р искусствоведения Л. И. Лифшиц), «должна рассматриваться как уникальный памятник русского церковного искусства XX в. и как реликвия Церкви, достойная



Ангел.  
Фрагмент росписи ц. Св. Софии  
на Софийской набережной в Москве.  
1929 г.

особого поклонения» (архив Лифшица) (сохр. неск. эскизов и фотографий этой росписи). Тогда же К. написал Донскую икону Божией Матери для ц. в честь Ахтырской иконы Божией Матери в дер. Ахтырка (ныне Сергиево-Посадского р-на Московской обл.).

Избегая очередного ареста, в 1930 г. тайно проживал в г. Верее Московской обл. Здесь он написал теоретическую работу — «Письмо об иконописи», адресованное сщмч. Сергию Мечёву. По мысли автора, цель иконописания — «хваление Бога в лицах», создание иконы приравнивается к молитве. Центральная тема «Письма...» — анализ принципиальных различий иконописи и живописи по языку выражения и целям. «Иконопись,— пишет К.,— веками, под благодатным Покровом Святой Церкви, создавала те законы, условия и способы, которыми она достигает полноты выражения. Обратная перспектива, дополнительная плоскость, так называемое



Богоматерь «Знамение».  
Эскиз росписи. 1936 г.

вохрение — высветление ликов, пробыла, т. д.— все это творчески и органически связано с целым...» Согласно глубокому убеждению автора, система названных им приемов в канонической иконописи является единственной возможной основой ее художественного языка. «Но мы знаем,— признает К.,— что есть благодатные и чудотворные иконы живописные, но это только означает, что «Дух дышит идеже хочет», но этот факт не опровергает того, что наиудобнейшим приемником Духа является тело иконописное». По мнению К., «все иконы Андрея Рублёва почитались чудотворными, вероятно, не только за святость писавшего, но и потому, что взаимная необходимость и цельность всех отдельных элементов в его творчестве достигали той высоты, которая присуща Божественному». Основная задача совр.



В. А. Комаровский.  
Любанская тюрьма.  
Фотография. 19 янв. 1934 г.

церковного художника — «не только усвоить технические приемы» по древним образцам, но и «войти в сферу свободной композиции», создавая самостоятельные творческие

произведения. К. весьма скептически относился к практике копирования при создании икон: «Чтобы подготовить путь к иконописи творческой, нужно совсем другое — осознание законов пластической формы по существу...» Неприемлема для него и изощренная стилизация икон «под древность», широко распространенная в рус. церковном искусстве кон. XIX — нач. XX в.: «Суррогат



В. А. Комаровский  
(Владимир Иконописец).  
2014 г. Иконописец Г. Ю. Лошиц  
(ц. Вознесения г. Ростова  
Ярославской обл.)

иконописи, дающий иллюзорный вкус высокого стиля, и лицемерен, и вреден. Пусть уж иконопись будет убога, но правдива». Особенностью «Письма...» является перспективное для дальнейших исследований учение о «диатаксисе» — способе различных уровней созерцания образа. В подготовке этого теоретического труда, не утратившего актуальности и в наст. время, значительную роль сыграл свящ. П. Флоренский, к-рый принимал деятельное участие в обсуждении и окончательном редактировании текста. Осенью 1930 г. К. провел ок. 5 недель в московских тюрьмах. С 1931 г. проживал в пос. Жаворонки Московской обл. Зимой 1934 г. был арестован, освобожден через 2 месяца благодаря ходатайству П. Д. Корина и А. М. Горького. Вместе с ним был подвергнут аресту его 18-летний сын Алексей, приговоренный к 3 годам лагерей. До 1937 г. К. работал в издательствах, участвовал в росписи интерьера Казанского вокзала в Москве (по эскизам Е. Е. Лансере), создал ряд монументальных композиций (панорама Москвы в Геологическом музее, серия декоративных панно в детском санатории «Ярополец» и др.), картины из серии «Сказки Пушкина» для павильона игрушек в Измайловском

парке, эскизы росписи актового зала Московского ун-та на Моховой. К 1936 г. относится последняя церковная работа К. — роспись алтаря кладбищенской ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Рязани (в наст. время под поздней масляной записью). 27 авг. 1937 г. К. был арестован по сфабрикованному обвинению как «участник контрреволюционной монархической организации церковников, последователей Истинно-Православной Церкви». Расстрелян, похоронен в общей могиле на Бутовском полигоне. Реабилитирован в 1960 г. Среди совр. иконописцев К. почитается как страдалец за веру. В день его гибели служат панихиды; получают распространение изображения К., выполненные в иконописной технике. Арх.: РНБ ОР; ГАРФ; ЦА ФСБ; Архив Церк.-ист. музея Св.-Данилова мон-ря; Архив ц. Новомучеников и Исповедников Российских в Бутове.

Соч.: De l'iconographie // ВРЗЕПЭ. 1979. № 101/104. С. 85–93; Письмо об иконописи // Златоуст. М., 1993. № 2. С. 252–263; То же // Православная икона: Канон и стиль. К богосл. рассмотрению образа. М., 1998. С. 150–160, 472–473.

Лит.: *Нерадовский П. И.* Из жизни художника Л., 1965. С. 95, 108, 161, 162; *Успенский Л. А.* Богословие иконы Правосл. Церкви. П., 1989. С. 436; *Комаровский А. В.* Пролог // Нов. журнал. Н.-Й., 1991. Кн. 183. С. 308; *он же.* Воспоминания // Там же. 1996. Кн. 198/199. С. 378–379; *Зеленская Г. М.* Художник В. Комаровский (1883–1937) // ДанБлаг. 1992. № 4. С. 73–84; *Сергеев В. В.* А. Комаровский (1883–1937) — иконописец XX ст. // Златоуст. 1993. № 2. С. 234–241; *Комаровская А. В.* [Биография В. А. Комаровского] // Там же. С. 241–251; То же // Хоругвь: Сб. ст. М., 1993. Вып. 1. С. 39–55; *она же.* О первых иконописных работах моего отца: (По письмам и рассказам) // Там же. 1996. Вып. 3. С. 78–94; *она же.* Детство в Сергиевом Посаде // *Олсуфьев Ю. А.* Икона в музейном фонде: Исслед. и реставрация. М., 2005. Прил. С. 344–360; *Трубецкая К. П.* Воспоминания о П. В. Истомине // Хоругвь. 1993. Вып. 1. С. 64–65; *Мартыролог «Бутово».* С. 166; Просим освободить из тюремного заключения: Письма в защиту репрессированных / Сост.: В. Гончаров, В. Нехотин. М., 1998. С. 69–72, 188–189; *Смирнова Т. В.* Художник В. А. Комаровский — автор портретов о Павла Флоренского // П. А. Флоренский: 2-е гимназические чт. 30 сент. 1999 г. Серг. П., 2000. С. 50–59; «Необыкновенно яркие здесь звезды...»: Письма В. А. Комаровского к В. Ф. Комаровской 1925–1928 гг. / Вступ. ст.: Т. П. Савченкова; публ. и коммент.: А. В. Комаровская, Т. П. Савченкова // Коркина слобода: Краевед. альм. Ишим, 2001. Вып. 3. С. 60–110; *Проскуракова Н. Л.* Художник В. А. Комаровский // Там же. С. 56–60; *Садова Т.* Дар ценою жизни // Художник. М., 2001. № 1. С. 21–26; Письмо К. К. Стеллецкой к А. В. Комаровской // *Вздорнов Г. И., Залеская З. Е., Лелекова О. В.* Общество «Икона» в Париже. М.; П., 2002. Т. 1. С. 173, 176; *Языкова И. К.* «Се творю все новое»: Икона в XX в. Милан; М., 2002. С. 71–73; Бутовский

полигон. 2004. Вып. 8. С. 14–15; *Климкова А. А.* Пораженные красотой // История: Прил. к газ. «1 сентября». 2004. № 7. С. 17–20; *Ройтенберг О. О.* «Неужели кто-то вспомнил, что мы были...»: Из истории худож. жизни, 1925–1935. М., 2004. С. 45, 113, 115–117, 499; *Солженицын А. И.* Захар Калита // Один день Ивана Денисовича: Рассказы 60-х гг. СПб., 2004. С. 320; Прп. Серафим Саровский: агиография, почитание, иконография / Сост., отв. ред.: Н. Н. Чугреева. М., 2004. С. 436–437; *Вздорнов Г. И.* Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изучения древнерус. живописи. М., 2006. С. 185; *Голыцын С. М.* Записки уцелевшего М., 2006. С. 46; *Головкова Л.* Художник-иконописец, 2006 // archive.martyr.ru/content/view/11/18 [Электр. ресурс]; *Трубецкая С. З., Трубецкая М. С.* Сергиев Посад в жизни П. Флоренского // Ныне и присно: Рус. журнал для чтения о подвигах и мученичестве России в XX в. М., 2006. № 3/4. С. 138; *Греков А. У.* Комаровский В. А., граф // Художники Серг. Посада: Энцикл. худож. жизни. СПб., 2007. С. 177–178; *Смирнова Т. В.* «...Под покров Преподобного»: Очерки о нек-рых известных семьях, живших в Серг. Посаде в 1920-е гг. Серг. П., 2008. С. 38–53, 97, 293; *она же.* Об экспозиции икон в Сергиевском музее в 1920-е гг. // История собрания, хранения и реставрации памятников древнерус. искусства / ГТГ. М., 2012. С. 454–455, 741; *Олсуфьев Ю. А.* Из недавнего прошлого одной усадьбы: Буецкий дом, каким мы оставили его 5 марта 1917 г. / Подгот. к печ.: Г. И. Вздорнов. М., 2009. С. 230; *Кыласова И. Л.* Древнерус. страницы в книге жизни П. Нерадовского: Из истории отечественной реставрации и музейного дела. СПб., 2012. С. 106, 193–194, примеч. 88; *она же.* Время, остановленное кистью В. А. Комаровского: Портреты П. А. Флоренского и Ю. А. Олсуфьева // Прп. Сергий Радонежский: История и агиография, иконописный образ и монастырские традиции: Мат-лы науч. конф. М., 2014 (в печ.); *Виттошиев Д. В.* Вопросы реставрации росписи худож. В. Комаровского в Софийской церкви в Москве (в печ.).

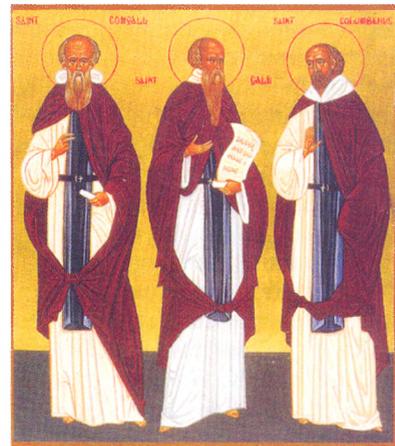
В. Н. Сергеев

**КОМА́СИЙ**, прмч. Тивериопольский (пам. греч. 28 нояб.) — см. в ст. *Тивериопольские мученики.*

**КО́МГАЛЛ** [древнеирл. Comgell, Comgall; ирл. Comhghall] († 602), св. (пам. зап. 10 мая), основатель монастыря (церковного поселения) Беннхор (ныне Бангор, графство Даун, Сев. Ирландия).

**Источники.** Самое раннее упоминание о К. содержится в Житии св. Колумбана, составленном ок. 640 г. *Ионой* из Боббио (*Jonas. Vita Columbanii. I 4*). Там он фигурирует как настоятель мон-ря Беннхор, в котором св. *Колумбан* изучал основы монашеской жизни, прежде чем отправился на континент (кон. VI в.). Иона говорит о К. как о «выдающемся отце монахов», отличавшемся набожностью, строгом приверженце монашеской дисциплины (*presul uirtutum ubertate cluebat beatus Com-*

*mogellus, egregius inter suos monachorum pater, quique et religiones studio et regularis disciplinae cultu praecipuus habebatur*). Высказывалось мнение, что написание имени



Святые Комгалл, Галл и Колумбан.  
Икона. Кон. XX — нач. XXI в.  
(частное собрание)

святого (Commogellus) и названия мон-ря (Benechor) в Житии отражает их произношение до синкопы срединных гласных. Следов., они были заимствованы из более раннего источника (*Stevenson J. B. The Monastic Rules of Columbanus // Columbanus: Studies on the Latin Writings / Ed. M. Lapidge. Woodbridge, 1997. P. 204*). Однако эти формы могли возникнуть в результате латинизации агиографом древнеирл. Comgell и Bennchor.

В Бангорском Антифонари (кон. VII в.; см. ст. *Кельтский обряд*) К. посвящен пространный гимн из 28 строф (инципит «Audite pantes ta erga»; изд.: АНМА. Т. 53. N 244; *The Antiphony of Bangor. 1893–1895. Vol. 2. P. 16–19*). В тексте практические отсутствуют биографические сведения о святом (его имя упомято лишь в самом начале), представлен традиционный набор добродетелей: аскетические подвиги, смирение, добровольная бедность и радостное служение Христу. В Бангорском Антифонари о К. упоминается также в гимне в честь настоятелей Беннхора (*Ibid. P. 33*).

О К. (Comgellus (Comgillus) *posu Aridi*) говорится в неск. эпизодах Жития св. Колумбы, составленного на рубеже VII и VIII вв. св. Адомнаноном, аббатом мон-ря *Иона* (*Adomnani Vita Columbae. I 49; III 13, 17*). После совещания ирландских королей в Друим-Кете (575, по др. версии — ок. 590) Колумба в беседе с К.



предсказал битву между родственниками святых И Нейлами и круитни (Cruthini populus). Имеется в виду сражение при Дун-Кетирне (629) между правителем Улада Конгалом Каэхом из рода Дал н-Аради, представители которого считались круитни (ирл. пиктами), и Домналлом, сыном Аэда, из династии И Нейлов. В др. месте св. Колумба призывает монахов своей обители помолиться за души неск. монахов К., утонувших в «Телячьем озере» (ныне Белфаст-Лох, залив в устье р. Лаган). Наконец, Адомнан рассказывает о визите к св. Колумбе, в то время находившемуся в мон-ре на о-ве Хинба, одной из дочерних обителей мон-ря Иона, К., *Каннеха*, Брендана мокку Алти (*Брендана Клонфертского*) и Кормака, «святых основателей монастырей» (*monasteriorum sancti fundatores*). При этом Адомнан ни разу прямо не называет Беннхор, но упоминает о другом мон-ре св. К. — Камбасе (ныне Камас, графство Лондондерри), зависимом от Беннхора.

Благодаря связи с подвижниками Колумбой и Колумбаном о К. знали в континентальной Европе. В трактате о происхождении оффиция «*Ratio de cursu qui fuerunt eius auctores*» (VIII в.; ркп. Lond. Brit. Lib. Cotton. Nero A II. Fol. 37–42, IX в.; изд.: *Initia consuetudinis Benedictinae*. Siegburg, 1963. P. 79–91), написанном неизвестным ирл. монахом на континенте (возможно, в Вероне), излагается история 6 вариантов служб суточного круга. К. представлен как ключевая фигура в передаче ирл. оффиция (*Cursus Scottorum*): он, а также св. Вандилох (достоверно не идентифицирован; возможно, это бретонский св. Винвалоз, тогда трактат следует датировать более поздним временем: *Merdrignac B. Saint Guénolé et les monachismes insulaire et continental au haut Moyen Âge // Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Rennes, 1988. T. 95. N 1. P. 15–40) получили его от св. *Патрикия* (Патрика). К. отправил миссионерами на континент святых Вандилоха и Колумбана, к-рые основали Луксовий (см. *Люксёй*) и др. мон-ри, где практиковался ирл. оффиций. В Мартирологе санкт-галленского мон. *Ноткера Заики* (кон. IX в.) в записи под 9 июня (пам. св. Колумбы) К. назван единственным наследником добродетелей и заслуг св. Колумбы, а также наставником св. Колумбана. Нот-

кер также указывает, что имя Комгалл переводится на латынь как *faustus* — счастливый (PL. 131. Col. 1103).

В ирландских летописных сводах запись о кончине К. помещена под 602 (в «Ольстерских анналах», «Анналах Тигернаха» и «Хронике ирландцев») или 605 г. (в «Инишфалленских анналах»). В «Ольстерских анналах» есть дополнительная запись о его кончине под 601 г. со ссылкой на «книгу Куану» — несохранившуюся летопись из вост. части Ирландии (см.: *Ó Mórdha E. The Placenames in the Book of Cuanu // Seanchas: Studies in Early and Medieval Irish Archaeology, History and Literature in Honour of F. J. Byrne / Ed. A. P. Smyth*. Dublin, 2000. P. 189–191). В «Анналах Тигернаха» и «Хронике ирландцев» указано, что К. умер на 91-м году жизни и на 50-й год 3-й месяц и 10-й день аббатства, в 6-й день перед майскими идами; та же информация — в Мартирологе из Тамлахты. Рождение святого (вероятно, сведения вставлены позднее) указано под 516 г. в «Ольстерских анналах», «Анналах Тигернаха» и «Хронике ирландцев» (в «Ольстерских анналах» также приведено альтернативное известие под 520). Об основании Беннхора в анналах сообщается под 555, 558 и 559 гг., но имя К. там не названо.

В «Повременном перечне святых Ирландии» (IX или X в.) К. отнесен ко 2-му чину (*ordo*) святых Ирландии (*Catalogus Sanctorum Hiberniae / Éd. P. Grosjean // AnBoll*. 1955. Vol. 73. P. 210). В трактате «*Sancti qui erant bini unius moris*», в к-ром ирл. святые сопоставлены с библейскими героями и отцами Церкви (сохр. в Ленстерской книге, XII в.; изд.: *Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae*. 1985. N 712. 11), К. уподоблен ап. Иакову.

Основной источник сведений о К. — Житие на латинском языке, сохранившееся в 2 редакциях. Пространная версия представлена в Дублинском (Килкеннийском) собрании житий ирл. святых (обозначается сиглой М или D) и издана Ч. Пламмером по рукописи Dublin. Marsh's Library. Z. 3.1.5. Fol. 90v — 94 (XV в.) (изд.: *Plummer. Vitae*. T. 2. P. 3–21). Краткая версия (представляет собой выжимку из пространного Жития, текст к-рого близок Житию К. из Дублинского собрания, но не идентичен ему) сохранилась в составе Саламанкского собрания (Vrux. 7672–7674, XIII —

нач. XIV в.; в тексте есть лакуна из-за утраты 1 листа; изд.: *Heist. Vitae*. P. 332–334) и Оксфордского собрания (рукописи Bodl. Rawl. B. 485 и B. 505, обе — XIV в.; частично издана, см.: *Grosjean*. 1934). По мнению Р. Шарпа, сохранившиеся версии Жития К. были созданы не ранее нач. XIII в., хотя, возможно, они основаны на более раннем тексте (см.: *Adomnán of Iona. Life of St. Columba / Transl. R. Sharpe*. Harmondsworth, 1995). На ирл. языке К. посвящен лишь небольшой фрагмент, представляющий собой перевод одной из глав его пространного Жития (*Kenney. Sources*. P. 397).

К. упоминается в ряде других ирл. агиографических памятников. В т. н. Трехчастном Житии св. Патрикия (кон. IX–X в.) рассказывается, как святой во время посещения Темры (ныне Тара) предсказал рождение 3 «драгоценных камней»: К., Колумбы и Финниана (*The Tripartite Life of Patrick: With Other Documents Relating to that Saint / Ed., transl. W. Stokes*. L., 1887. Pt. 1. P. 58–59). Чаще всего К. представлен наставником и учителем монашеской дисциплины: в Житиях св. Дага (*Heist. Vitae*. P. 390–391), св. Картаха (Мохуту) (*Plummer. Vitae*. Vol. 1. P. 170, 175), св. Молау из Клуан-Ферта-Молау (*Plummer. Vitae*. T. 2. P. 210–214; *Heist. Vitae*. P. 134–136, 383–384), св. Мохоэмока (*Plummer. Vitae*. T. 2. P. 167–168), св. Финтана Мунну (*Plummer. Vitae*. T. 2. P. 227–228; *Heist. Vitae*. P. 199, 202, 248–249), св. Финтана из Дун-Блески (*Heist. Vitae*. P. 114–115). О К. говорится как о друге св. Коэмгена (*Plummer. Vitae*. T. 1. P. 242–243), св. Каннеха (*Plummer. Vitae*. T. 1. P. 157–158, 160–161; *Heist. Vitae*. P. 186–187), св. Финдхуа (*Lives of Saints from the Book of Lismore / Ed. W. Stokes*. Oxf., 1890. P. 232–234), св. Мохуа из Баллы (*Ibid.* P. 282–283).

В 1-й четв. XII в. католич. св. Малахия (Маэл Маэдок О Моргар; † 1148), родственник К. по материнской линии, основал в Беннхоре новый мон-рь (*Africa*. 1985. P. 104–110). Бернард Клервоский включил в Житие св. Малахии, основанное на рассказах Малахии и ирл. монахов из его окружения, краткий рассказ о К. и об истории Беннхора (*Bernard de Clairvaux. Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie. Épitaphe, hymne, lettres / Éd. P.-Y. Emery*. P., 1990. P. 214–216. (SC; 367)). Бер-





нард Клервоский называет среди знаменитых насельников обители Беннхор св. Колумбана, а также некоего Луана (Luapus), который основал 100 монастырей. Речь, вероятно, идет о св. Молуоке (Лугайде) († ок. 590), основателе мон-ря на о-ве Лисмор, одном из Внутренних Гебридских о-вов. Возможно, этот монастырь был дочерней обителью Беннхора (*Fraser J. E. From Caledonia to Pictland: Scotland to 795. Edinb., 2009. P. 105–106*). По другой версии, имеется в виду св. Молау († ок. 609), основатель мон-ря Клуан-Ферта-Молау (ныне Клонфертмалло, графство Лишь). В его Житии упоминается, что он учился в Беннхоре у св. К. (см.: *Boyle A. Notes on Scottish Saints // The Innes Review. 1981. Vol. 32. N 2. P. 59–82*). В кон. XII в. англ. агиограф Джоселин из Фернесса в Житии св. Патрикия привел рассказ о том, как св. Патрикий, проходя близ места, где вполн. был основан Беннхор, предсказал рождение К. (*ActaSS Mart. T. 2. P. 561*). Джоселин называет среди своих источников «акты святого Комгалла»: вероятно, он использовал протограф краткой версии Жития, поскольку лишь в ней есть упоминание о предсказании св. Патрикия (*Heist. Vitae. P. 332*).

**Житие.** Из Жития К. известно, что он род. на хуторе Морн (in orido de Mougne; ныне Мораморн, графство Антрим, Сев. Ирландия). Его родителями были Сетна, воин не названного по имени правителя обл. Дал н-Аради, и его жена Бриг. За день до родов св. Мак Ниссе, еп. Кондере (ныне Коннор), предсказал рождение святого, назвав его «царем, которому будет подчиняться тысяча монахов». Эта же история с незначительными вариациями приведена в Житии св. Мак Ниссе (*Heist. Vitae. P. 406*). В ирландских анналах кончина св. Мак Ниссе указана под 507, 509 или 514 г., поэтому исследователи считают этот рассказ анахронизмом. К. был крещен слепым пресв. Федлимидом. На месте крещения чудесным образом появился источник, и вода из него вернула Федлимиду зрение. У К. была сестра; 2 ее сыновей (не названы по имени) отличались благочестием и позднее стали монахами. Они жили далеко от Беннхора. Однажды племянники попросили К. прислать им «кимвал» (cymballum), который по просьбе святого принес им ангел.

К рождению К. его отец был уже стар, и святому в юном возрасте (adhuc puer) пришлось отправиться в войско правителя Дал н-Аради. Однако по воле Бога, не желавшего, чтобы К. участвовал в кровопролитии или присутствовал во время сражений, правитель и его враги примирились. К. находился в войске, когда произошло чудо: на лагерь выпал густой снег, покрыв всех, кроме святого. Пораженный правитель объявил К. и его род (puer Comghal-



Мон-рь Мовилла близ Бангора.  
XIII–XV вв.

lus cum suis) свободными от любой светской власти. После этого К. решил встать на путь церковного служения. Первоначально он обучался грамоте у некоего клирика, не отличавшегося высокой моралью. К. пытался исправить его жизнь. Однажды утром К. пришел к учителю в грязной одежде и спросил, что опаснее: испачкать одежду или душу. Клирик не ответил, но ничего не исправил в своей жизни. Тогда К. отправился учиться в Лаген к св. Финтану, настоятелю мон-ря Клуан-Эднех (ныне Клонена, графство Лишь). Там он провел много лет, исцелил слепца, а затем по приказу Финтана отправился на родину, чтобы основать там мон-ри (cellae). Некоторое время К. и его спутники провели у св. *Киарана* в мон-ре Клуан-Мокку-Нос (ныне Клонмакнойз, графство Оффали). По возвращении на родину еп. Лугайд рукоположил К. во пресвитера. После этого святой некоторое время странствовал, проповедовал Евангелие, а затем стал жить как отшельник на одном из островов на оз. Лох-Эрн. Вокруг него сложилась монашеская община. Условия жизни К. отличались крайним аскетизмом, так что 7 его последователей умерли от холода и голода. После этого к К. обратились некие «святые отцы» с просьбой смягчить аскезу. Он согласился смягчить

требования к др. монахам, но сам отказался что-либо менять в своем образе жизни. К. намеревался покинуть Ирландию и отправиться в Британию, но под влиянием еп. Лугайда отказался от этого плана и основал мон-рь Беннхор. Позднее он основал много других келий и мон-рей в Уладе и др. частях Ирландии; в общей сложности в его мон-рях подвизалось до 3 тыс. монахов.

На 7-й год после основания Беннхора К. отправился в Британию, чтобы посетить других святых, и жил там некоторое время. Он основал обитель в «области Этт» (Heth; ныне о-в Тайри,

Внутренние Гебриды), однако вскоре она была разрушена язычниками-пиктами, прибывшими на кораблях. Они не решились

тронуть самого святого (К. работал в поле и оставил на сложенной рядом с ним одежде ампулу с хризмой (posuit crismale suum super uestem suam); пикты решили, что это идол), но захватили др. монахов. По молитве К. грабители ослепли, а их суда бурей прибило к берегу. Покаявшись и вернув добычу, они обрели зрение. После этого К. с монахами отправился обратно в Ирландию. К., святые Колумба и Каннех прибыли к правителю пиктов Бруде. Тот приказал запереть двери крепости, но К. осенил их крестным знаменем, и двери были выбиты. Св. Колумба таким же образом выломал двери дома правителя. Бруде выхватил меч, чтобы убить святых, но по благословию К. рука правителя высохла и оставалась высохшей, пока Бруде не уверовал во Христа (возможно, этот эпизод основан на сочинении Адомнана, где, однако, ни один из спутников св. Колумбы не назван по имени — *Adomnan's Life of Columba. 1961. P. 22–23*). В рукописях сохранилось краткое сказание о посещении святыми Колумбой, К. и Каннехом пресв. Дати (см.: *Lives of Saints from the Book of Lismore. Oxf., 1890. P. XV*).

Однажды с визитом в Беннхор отправился св. Колумба. По дороге один из его спутников скончался, его тело оставили на корабле.





Встретив гостей, К. спросил, не остался ли кто-нибудь из них снаружи. Получив ответ, К. пошел на корабль, воскресил покойного и привел монаха в обитель. Заметив, что воскресший крив на один глаз, К. исправил этот недостаток. В др. раз, когда св. Колумба был в гостях у К., они увидели, что на месте монастырского повара сидит демон. Когда вызвали повара, тот прогнал демона, заверив, что никогда не служил ему. Тогда демон молча исчез, а святые извинились перед поваром, что напрасно подозревали его в грехе.

Отношения К. со светскими властями не всегда были дружественными. Дважды он держал строгий пост, молясь о возмездии для правителя (*dux*) из крепости Трахим и короля из крепости Мознмад (правитель и король по имени не названы; крепости не локализованы). В обоих случаях стены крепостей рухнули и правители принесли покаяние святому. Когда К. решил основать церковь на о-ве Ратлин (у сев. побережья Сев. Ирландии), туда явились 30 воинов и насильно выдворили святого. В наказание в течение месяца все они умерли. Во время неурожая монахи Беннхора обратились к некоему «жестокому тирану» Кроиду (*Croidh*) из рода И Турьтре (область к западу от оз. Лох-Ней) и предложили обменять на зерно серебряный сосуд. Кроид отказался, заявив, что скорее отдаст зерно своей матери по имени Лух (ирл. — «мышь»), а не монахам. Вскоре, по слову святого, мыши действительно съели 2 кучи (*aggerses*) его зерна — 15 возов (*plaustra*). В др. раз К. отказался принять от мирянина его имущество, заявив: «Зачем ты хочешь передать мне свою проказу?». При схожих обстоятельствах святой не взял от не названного по имени короля шкатулку (*capsella*), полную золота и серебра. Однако, когда король Юж. Лагена Кормак, сын Диармада из рода И Барьхе (в Житии анахронически назван представителем рода И Кеннселаг), решил стать монахом в Беннхоре и передал обители в дар 3 селения (*castelli*) — Кетарлах (ныне Карлоу, центр графства Карлоу), Фойбран (не локализован) и Ард-Крема (ныне Артрамон, графство Уэксфорд), К. не стал отвергать дар и в посл. помог Кормаку преодолеть искушение вернуться к мирской жизни. О том, что Кормак в конце жизни стал монахом Беннхора, сообщается и в Житии

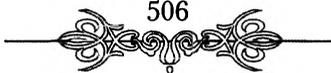
св. Финтана из Клуан-Эднех (*Plummer. Vitae. T. 2. P. 102–103*). В Ард-Креме существовал мон-рь, подчиненный Беннхору (упом. в Житии св. Финтана Мунну — *Ibid. P. 231*). К. оказал важные услуги 2 ирл. королевам. Когда жена кор. Ронана, сына Аэда из рода И Бранан, родила ребенка с темным лицом, король прогнал супругу с младенцем. Та пришла к К., и по молитве святого лицо и глаза ребенка стали необычайно красивыми. После этого Ронан принял жену и сына обратно. Святой смог вылечить Кантигерну, жену Фиахны, сына Баэтана († 626), правителя Дал н-Аради. После того как выяснилось, что королеву отравила ее рабыня, одержимая дьяволом, К. избавил служанку от наказания и рабства, а та принесла покаяние Богу.

В Житии К. содержатся сведения о хозяйственной деятельности населения Беннхора. Важную роль в жизни мон-ря играла близость моря: в Житии неоднократно упоминается о рыбной ловле, говорится о птицах, живущих на берегах водоемов (по просьбе монахов, когда они находились близ зал. Лох-Фойл, К. приказал лебедям подлететь ближе, чтобы можно было их рассмотреть и погладить). При мон-ре были сад и огород. Воры, кравшие из монастырских угодий фрукты и овощи, были наказаны слепотой; после покаяния перед К. к ним вернулось зрение, и они стали монахами в Беннхоре. Рацион братии составляли хлеб, вода и зелень. Но когда К. посетил престарелый св. еп. Финнбарр, в кладовой чудесным образом появился сосуд с молоком. После этого К., прислушавшись к советам св. Финнбарра, разрешил употреблять молоко престарелым и больным монахам. О близости К. и св. Финнбарра свидетельствует рассказ о том, как К. чудесным образом узнал о кончине святого в ту же ночь, когда она произошла. К. излечил от проказы юношу Аэдана из рода И Дунланге, к-рый изучал книги малых пророков под руководством св. Синелла.

В конце жизни К. испытывал большие телесные мучения. Нек-рые считали это наказанием за чрезмерную суровость его монашеского устава. Однако св. аббат Мелдан явился во сне мон. Колману и объявил, что К. терпит страдания из-за своей любви к Христу для увеличения заслуг в загробном мире. Последнее причас-

тие К. принял от св. Фиахры, аббата мон-ря Айрард (ныне Аллард, графство Килкенни), которого в Беннхор привел ангел. За это св. Фиахра попросил разрешения в посл. взять к.-н. реликвию святого. К. скончался 10 мая (в кратком Житии добавлено — в возрасте 80 лет) и был похоронен в Беннхоре. Спустя много времени Фиахра вновь посетил Беннхор. Мощи К. были подняты из могилы, Фиахра взял руку святого и отправился с мощами на родину. Когда он проезжал по Лагену, некий правитель Аэд попросил крестить его сына. Доставая требник (*liber baptismi*), Фиахра случайно выронил руку К., и она вознеслась в небо. После долгого поста и молитвы Фиахры рука спустилась с неба, но погрузилась в землю, так что ее не смогли найти, несмотря на активные раскопки. На месте, где скрылась рука святого, Фиахра основал мон-рь во имя К. и в честь Св. Троицы.

Сочинения. К. составил монашеский устав (не сохр., но о нем упом. в каталоге б-ки аббатства *Фульда* (IX в.) — см.: *Mittelalterliche Bücher-verzeichnisse des Klosters Fulda und andere Beiträge zur Geschichte der Bibliothek des Klosters Fulda im Mittelalter. Fr./M., 1992. S. 65*). В гимне в честь мон-ря Беннхор из Бангорского Антифонария местный устав назван «строгим, святым, усердным, высшим, справедливым и дивным» (*The Antiphony of Bangor. 1893–1895. Vol. 2. P. 28*). В сохранившемся отрывке текста на древнеирл. языке говорится, что Устав К. предусматривал соблюдение поста в Великую среду (*Bergin O. J. A Fragment of Old Irish // Ériu. Dublin, 1905. Vol. 2. P. 224*). В Мартирологе из Донегола, составленном Михаилом О Клери в 1630 г., утверждается (со ссылкой на Житие св. Киарана), что Устав К. был одним из 8, распространенных в Ирландии (*The Martyrology of Donegal. 1864, P. 122–123*). Существует гипотеза, не имеющая достаточных подтверждений, что Устав К. лег в основу установленный Колумбана для основанных им мон-рей (*Bullough. 1997. P. 8*). Имя К. надписано на одном из списков краткого стихотворного устава на ирл. языке, но его связь с Беннхором сомнительна (*Strachan J. An Old-Irish Metrical Rule // Ériu. 1904. Vol. 1. P. 191–208; ср.: Gougaud L. Inventaire des règles monastiques irlan-*





daises // RBen. 1908. Vol. 25. P. 182–183). В XVII–XVIII вв. К. приписывали авторство писем и др. сочинений, но без достаточных оснований.

**Почитание.** Поминование К. указано под 10 мая в Мартирологе из Тамлахты и Мартирологе Оэнгуса (оба — 1-я пол. IX в.), Мартирологе Мариана Гормана (XII в.), Мартирологе из Донегола (XVII в.). Имя К. значится в Миссале Стоу (IX в.), в литании святых и в диптихе в составе молитвы «Memento etiam» (ркл. Dublin. RIA. D.ii.3; изд.: The Stowe Missal / Ed. G. F. Warner. L., 1915.



Интерьер  
англикан. ц. св. Комгалла  
в г. Бангор. XX в.

Vol. 2. P. 14, 16). Наряду с др. ирл. святыми (Патриkiem, Киараном, Колумбаном, Адомнаном, Бригитой, Итой) К. упоминается в приписываемой *Алкуину* краткой стихотворной надписи для алтаря во имя ирландских святых (кон. VIII в.— MGH. Poet. T. 1. P. 342). Имя К. значится в литании ирл. святым, составленной в Зальцбурге или его окрестностях, но сохранившейся в рукописи IX в. из аббатства *Флэри* (*Coens M. Les litanies bavaroises du «Libellus Precum» dit de Fleury* (Orleans MS. 184) // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 373–392; *Grosjean P. Virgile de Salzboung en Irlande* // AnBoll. 1960. Vol. 78. P. 116).

Центром почитания К. был Беннхор, который до IX в. оставался одним из крупнейших мон-рей Ирландии и главой крупной монашеской конгрегации — «общины Комгалла». В 823 или 824 г. викинги разорили мон-рь и осквернили мощи К. В связи с набегами викингов мощи К. были временно перенесены в дочернюю обитель в Антриме (в источниках это представлено как исполнение прощества святого: *A New History of Ireland*. Oxf., 2005. Vol. 1: Prehistoric and Early Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. P. 610–611). Посох К. (*Bachall Comghaill*) упоминается в источниках в числе др. реликвий, находивших-

ся в войске ольстерского правителя Руадри Мак Дунн Слебе, когда он в 1177 г. пытался выбить англо-норманнского барона Джона де Курси из *Даунпатрика* (*Lucas A. T. The Social Role of Relics and Reliquaries in Ancient Ireland* // The J. of the Royal Society of Antiquaries of Ireland. Dublin, 1986. Vol. 116. P. 18). Почитание К. вместе с другими ирландскими святыми одобрил папа Римский *Лев XIII* (19 июня 1902).

Почитание К. существовало в Шотландии. Он упоминается в литании из Данкелда, возможно написанной в кон. IX или в X в. (вопрос о подлинности и датировке остается спорным, см.: *Davies J. R. Bishop Kentigern among the*

*Britons // Saints' Cults in the Celtic World* / Ed. S. Boardman et al. Woodbridge, 2009. P. 71). Поминование К. указано под

12 мая в Абердинском Бревиарии (нач. XVI в.; *Breviarium Aberdonense*. L., 1854. Vol. 2: Pars hyemalis. Fol. 97v — 98r). Считается, что св. Маэл Руба († 722), основатель монастыря Апор-Кросан (ныне Аплкросс, Сев.-Зап. Шотландия), дочерней обители Беннхора, был родственником св. К. по материнской линии (*Hudson B. T. Kings and Church in Early Scotland* // The Scottish Historical Review. Edinb., 1994. Vol. 73. P. 150–151). Учеником К. считается св. Мирин, предполагаемый основатель мон-ря Пейсли в Шотландии (*Forbes A. P. Kalendars of Scottish Saints*. Edinb., 1872. P. 309–310). Ист.: *ActaSS. Mai. T. 2. P. 580–588; Iona. Vita Columbani // Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis / Rec. B. Krusch. Hannoverae; Lipsiae, 1905. P. 158–160. (MGH. Script. Rer. Germ.; 37); Adomnani Vita Columbae. I 49; III 13, 17 // Adomnani's Life of Columba / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb., 1961. P. 314–318, 490, 500; Plummer. Vitae. T. 2. P. 3–21; Grosjean P. S. Comgalli Vita Latina: Accedunt duae narrationes Gadelicae // AnBoll. 1934. Vol. 52. P. 343–357; Heist. Vitae. P. 332–334; The Annals of Inisfallen (MS. Rawlinson B 503) / Ed. S. Mac Airt. Dublin, 1944; The Chronicle of Ireland / Transl. T. M. Charles-Edwards. Liverpool, 2006. Vol. 1; Corpus genealogiarum sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 97, 398.1, 402, 419, 506, 662.205, 705.7, 707.322, 712.11, 722.41.86.103, 729.2; The Antiphony of Bangor / Ed. F. E. Warren. L., 1893–1895. 2 vol.; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931.*

P. 41; Félire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 123, 130–131; Félire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 94–95; *O'Clery M. J. The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of Ireland* / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 122–125.

Лит.: BHL, N 1909–1910; *O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints*. Dublin, [1875.] Vol. 5. P. 152–184; *Plummer C. A Tentative Catalogue of Irish Hagiography // Idem. Miscellanea hagiographica Hibernica*. Brux., 1925. N 123–126, 234. (SH; 15); *Kenney. Sources*. P. 395–397; *Gwynn A. The Irish Monastery of Bangor // Irish Ecclesiastical Record*. Ser. 5. Dublin, 1950. Vol. 74. P. 388–397; *Hughes K. The Distribution of Irish Scriptoria and Centres of Learning from 730 to 1111 // Studies in the Early British Church* / Ed. N. K. Chadwick et al. Camb., 1958. P. 259–261; *eadem. The Church in Early Irish Society*. Itaca, 1966; *Rimoldi A. Comgall // BiblSS. Vol. 4. Col. 131; Curran M. The Antiphony of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*. Blackrock, 1984; *Africa D. C. St. Malachy the Irishman: Kinship, Clan, and Reform // Proc. of the Harvard Celtic Colloquium*. Camb., 1985. Vol. 5. P. 103–127; *McDonald A. Iona's Style of Government: The Toponomastic Evidence // Peritia*. Turnhout, 1985. Vol. 4. P. 174–186; *Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives: An Intro. to Vitae Sanctorum Hiberniae*. Oxf., 1991; *Mac Shamhráin A. S. Church and Polity in Pre-Norman Ireland: The Case of Glendalough*. Maynooth, 1996; *Bullough D. The Career of Columbanus // Columbanus: Studies on the Latin Writings* / Ed. M. Lapidge. Woodbridge, 1997. P. 1–28; *Etchingham C. Church Organisation in Ireland, A. D. 650 to 1000*. Maynooth, 1999; *Charles-Edwards T. M. Early Christian Ireland*. Camb., 2000. P. 121–122, 262–264, 283–284; *Meckler M. Carnal Love and Priestly Ordination on Sixth-Century Tiree // The Innes Review*. Glasgow, 2000. Vol. 51. N 2. P. 95–108; *O'Loughlin T. Beann Char // Celtic Culture: A Historical Encyclopedia*. Santa Barbara, 2006. Vol. 1. P. 191; *O Riain P. A Dictionary of Irish Saints*. Dublin, 2011. P. 217–219.

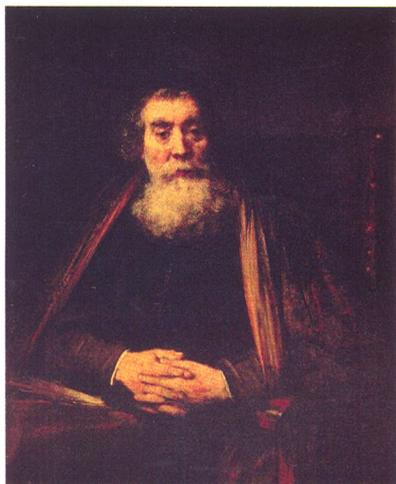
С. Г. Мереминский

**КОМЭНСКИЙ** [чеш. Komenský; лат. Comenius] Ян Амос (28 марта 1592, Нивнице, близ совр. г. Угерске-Градиште, Чехия — 15.11.1670, Амстердам), еп. Церкви чешских братьев, чешский религиозный и общественный деятель; писатель-гуманист, основоположник педагогики как науки. Сведения о месте рождения и наст. фамилии ученого вызывают споры. В разные периоды жизни К. подписывался как Comenius, Nivnicensis или Hunnobrodensis, постоянным было только добавление Моравиус. За право называться его родиной спорят 15 моравских населенных пунктов.

В кон. XVI в. Моравия была одним из крупнейших в Европе центров религиозной активности. В 1596 г. папский нунций, посетивший Моравию, насчитал там ок. 70 ересей и сект. Католики составляли в то



время не более 10% населения королевства Богемия и Моравского маркграфства. Остальное население считалось протестантским и делилось на лютеран, кальвинистов, социниан-антитринитариев, гуситов новоутраквистов и староутраквистов, иренистов, юнионистов и др. К. с рождения принадлежал к Общине чешских братьев (они же бо-



Я. А. Коменский  
(т. н. портрет старика).  
Ок. 1660 г. (?)

Худож. Рембрандт Харменс ван Рейн  
(Уффици, Флоренция)

гемские братья, моравские братья, Церковь Моравии, Братское единение — Unitas Fratrum и т. д.; до 1609 находились на нелегальном положении), которые были одним из крупнейших религ. объединений в стране, равным по численности католикам. В 1579–1594 гг. в Кралице чешские братья издали в 6 томах собственный перевод Библии (перевод в 1596 и 1613). Кралицкая Библия (в редакции 1613 г.) остается самым популярным чеш. переводом Св. Писания.

**Детство, юность, начало научной и педагогической деятельности (1592–1628).** К. род. в семье мельника Мартина Сегеша из Комни. В 1602–1603 гг. скончались отец, мать и двое братьев К. Над ним и его сестрой Маргаритой было назначено опекунство, детей забрала к себе в г. Стражнице тетка со стороны отца. К. она отдала в начальную школу чешских братьев, где он учился до 1605 г.; когда Стражнице захватили венгры и практически полностью сожгли город, К. пришлось вернуться в Нивнице. В 1608–1611 гг. он обучался в лат. школе г. Пршерова, одном из луч-

ших учебных заведений, созданных чешскими братьями. Позднее К. написал, что мысль о реформировании системы воспитания и образования зародилась у него именно в эти годы, возможно, потому, что он был старше др. учеников (16 лет) и был способен оценить достоинства и недостатки этой системы. К., закончивший школу с отличием, был направлен общиной учиться в Германию. Перед отъездом он принял еще одно имя — Амос. У чешских братьев не было своих ун-тов, и они посылали буд. проповедников и учителей в те ун-ты, к-рые в данный момент были им ближе догматически. Так, в 1611 г. К. начал учиться в Херборнской академии, куда он записался под именем Нивницкий. Академия располагалась в принадлежавшем Оранской династии графстве Нассау — «островке Голландии» в Германии. Она не имела статуса ун-та, но в тот период считалась одним из лучших кальвинист. образовательных центров.

В академии К. под рук. профессоров теологии Иоганна Генриха Альстеда и Иоанна Пискатора изучал труды Платона, Аристотеля, Цицерона и др. античных философов. К тому времени Альстед опубликовал получившую широкую известность работу «*Rapasea philosophica*» (1610). Он считал, что изучение природы должно происходить с помощью наблюдений и опытов и служить на благо человека. Совокупность проведенных опытов создает индукцию, являющуюся основой науки. Эти передовые для своего времени идеи оказали влияние на взгляды К. Вскоре он приобрел известность как талантливый студент и его научные интересы охватывали многие отрасли знания. В 1613 г. он сделал записи к одному из диспутов и назвал их «Спорные вопросы, собранные в саду философии». Основным стал вопрос об источниках и путях познания. Эта же тема интересовала его и в работе «Берет ли всякое познание исток из ощущения?». Альстед и Пискатор были сторонниками хиллиазма, который понимали как тысячелетнее Царство Христа на земле, когда будут утверждены равенство и счастье каждого человека, благоденствие и добро. К. были близки эти воззрения. В тот же период он ознакомился и с манифестом розенкрейцеров, которые заявили, что намерены переустроить

мир на принципах всеобщей гармонии и справедливости, и с трудами Иоганна Валентина Андреэ — автора «Химической свадьбы Христиана Розенкрейца». Скорее всего пансофические идеи появились у К. в период учебы в Херборнской академии. Здесь он написал отдельные главы к запланированной в объеме 28 томов работе «Зрелище вселенной» (*Svět obrazech*), ст. «Сокровища чешского языка» (*Poklad jazyka českého*), под рук. Альстеда занялся изучением педагогических сочинений и окончательно решил посвятить себя созданию новой системы обучения и воспитания, т. к. полагал, что, только образовывая и воспитывая человека, можно «построить благоустроенное государство и хозяйственные системы». К. сформулировал для себя 3 основных принципа деятельности: максимально полно освоить новые знания и открытия; подчинить необъятные масштабы событий определенной системе, а точнее вывести определенную систему; при всей разнородности познаваемого «материала» прийти в его понимании к общей гармонии, которая должна была устранить противоречие между научным познанием и истиной, «явленной в Священном Писании».

В 1613 г. К. закончил обучение в Херборне и с рекомендательным письмом от Пискатора прибыл в Гейдельбергский ун-т к проф. Давиду Пареусу. Здесь он стал свидетелем празднеств в честь свадьбы Фридриха Пфальцского и Елизаветы Стюарт, дочери англ. кор. Якова I. Весной 1614 г. К. вернулся в свою общину в Моравии и был назначен главой братской школы в Прешрове. Он с большим увлечением работал в школе, много делая для того, чтобы облегчить обучение, и писал «Правила более легкой грамматики».

В 1618 г. К. прошел ординацию и был отправлен как проповедник и учитель в г. Фульнек. В июне 1619 г. он женился на Магдалене Визовской, которая во всем ему помогала. К. много сделал для улучшения жизни населения Фульнека, особенно бедняков, и внес большие изменения в работу школы. Уже в этот период он занялся сбором материалов для буд. педагогических и общепедагогических трудов, а кроме того, написал первое из своих лит. сочинений — «Послания на небеса» (*Listové do nebe*, 1619).



Между тем в Богемском королевстве разгорался острейший религиозный и политический конфликт, давший толчок началу кровопролитной Тридцатилетней войны в Европе. Весной 1618 г. чеш. протестанты всех сословий подняли в Праге восстание против владевших их страной австр. Габсбургов. В 1620 г. после поражения повстанцев в битве у Белой горы под Прагой, нанесенного им войсками Фердинанда II, восстание было жестоко подавлено. Начались преследования протестантов, на К. был выписан ордер об аресте, и он был вынужден покинуть Моравию, найдя приют в чеш. владениях своего давнего покровителя Карела из Жеротина близ городка Брандис-над-Орлицы. В 1621 г. в Фульнеке католики сожгли дом К. вместе с б-кой, в которой хранилось много ценных рукописей, а в 1622 г. умерли от чумы его жена и 2 сына. К. нашел утешение в вере и лит. труде. В 1623 г. он закончил 1-й вариант соч. «Лабиринт света и Рай сердца» (*Labyrint světa a ráj srdce*) и начал подписывать свои труды сначала по-чешски *Komenský*, а затем на латыни — *Comenius*.

В 1624 г. К. познакомился с дочерью епископа чешских братьев Яна Кирилла, Марией Доротеей Кирилловой, и в сент. того же года женился на ней. Весной 1625 г. К. послали в Польшу для выяснения, возможно ли чешским братьям получить убежище в этой стране. Летом 1626 г. К. с женой и тестем переехал в Сев.-Вост. Богемию и поселился в замке чешского помещика Иржи Садовского, в Била-Тршемешне.

**Жизнь в эмиграции. Создание основных дидактических и пансофических сочинений (1628–1670).** Имп. эдикты 1624 и 1627 гг., в соответствии с к-рыми всем чеш. протестантам было под страхом смертной казни предписано перейти в католицизм или покинуть страну (1-й указ касался дворян, 2-й — всех остальных сословий), сделали невозможным дальнейшее пребывание К. на родине. В 1628 г. К. с женой и новорожденным сыном, как и др. 30 тыс. семей протестантов, эмигрировали в Польшу. 13 лет К. вместе с др. членами братской общины жил в польск. городке Лешно и преподавал в братской школе. Анализируя собственный педагогический опыт, К. пришел к убеждению, что устранить недостатки общества можно лишь путем

совершенствования системы воспитания и образования. Роль образованного состоит в содействии гармоничному развитию человека и совершенствовании общества. Обучение, по его мнению, не сводится только к пользе конкретного человека, оно должно служить всему обществу. Так, в трактате «О развитии природных дарований» К. писал: «Если ты присмотришься к порядку, господствующему в духовных общественных и частных делах у хорошо образованного народа, там все идет, как часы... У варваров же все похоже на развязанный сноп или песок без цемента». Теорию всеобщего универсального образования он изложил в «Дидактике», созданной на чешском языке (1628–1630, опублик. в 1849). В 1631–1632 К. переработал «Дидактику», назвав ее «Рай Церкви, или Рай чешский», и сделал составной частью 1-го проекта реформы образования и воспитания в Богемии. Он предполагал также в дополнение к «Дидактике» создать учебники и методическую лит-ру. До конца К. завершил лишь «Информаторий материнской школы» (*Informatorium školy mateřské*), став, т. о., создателем первой теории дошкольного воспитания. В посл. неоднократно перерабатывавшаяся «Дидактика» получила известность как «Великая дидактика» (*Didactica magna*).

**«Великая дидактика».** Полное название работы — «Великая дидактика, содержащая универсальное искусство, как всех учить всему, или верный и тщательно продуманный способ создавать по всем общинам, городам и селам каждого христианского государства такие школы, в которых бы все юношество того или иного пола, без всякого исключения могло бы обучаться наукам, совершенствоваться в нравах, исполняться благочестия и таким образом в годы юности научиться всему, что нужно для настоящей и будущей жизни». Во введении К., обращаясь ко «всем, стоящим во главе дел человеческих, правителям государств, пастырям церквей, ректорам школ, родителям и опекунам детей», говорит о том, что Господь создал 2 превосходнейших творения — рай и человека, жизнь к-рого на земле является только «приготовлением к вечной жизни». Под «природой человека» К. понимает не испорченность, присущую человеку после грехопадения, а «первое и ос-

новное ...состояние, в которое нужно еще призвать [людей], как к первоначальному». Поэтому человек рождается целеустремленным и способным к разумению самых разных вещей, способность к познанию дана ему Богом. Хотя все лучшие чувства уже заложены в человеке Творцом, их, как и знания, нужно постоянно развивать, чему призвана служить новая система воспитания и образования. Обучение должно быть коллективным, доступным для обоих полов и по возможности универсальным. В воспитании и образовании юношества не должно быть места излишней строгости, нельзя допускать, чтобы «школы превращались в пугало для детей и в места истязания умов». Дисциплину следует поддерживать хорошими примерами, ласковыми словами и всегда искренним и откровенным благорасположением. К. полагал, что «точный порядок для школы следует заимствовать у природы», и подробно описал устройство школ, особенности дошкольного воспитания (о материнской школе), языковое обучение (латыни и родному языку). Последнюю главу он посвятил условиям, необходимым для претворения своей идеи в жизнь: педагогическая деятельность, с т. зр. К., должна всемерно поддерживаться как родителями, так и общественными организациями или общинами, финансирующими деятельность школы. Заканчивается книга молитвой: «Господи, Боже наш! Все, что мы совершаем во имя Твое, все это от Твоих рук!»

К. считал, что образование нужно всем, что именно оно развивает человека душевно, способствуя дальнейшему духовному росту. Школы должны стремиться к тому, чтобы при посредстве наук и искусств развивались природные дарования, совершенствовались языки, развивалось благонравие. К. неоднократно давал определение термину «правильное образование», вкладывая в него христологическое содержание. Он утверждал, что предшествовать лат. школе должна «школа родного языка». Такие школы должны быть в каждой общине, местечке и селении. Он писал в «Великой дидактике...», что «не только дети богатых или знатных или должностных лиц рождаются для высоких званий», необходимо сделать так, чтобы не для них одних «была открыта латинская школа». Путь «сословного



образования» К. считал тупиковым и стремился реализовать идею обучения всех детей, независимо от национальности, пола, происхождения и финансового положения, ибо каждый человек имеет право на образование и раскрытие заложенных в нем способностей. Он впервые разделил образовательный процесс на неск. 6-летних периодов, отличающихся друг от друга возрастными психофизиологическими особенностями учеников. Детство — от рождения до 6 лет включительно, отрочество — от 6 до 12 лет, юность — от 12 до 18 лет, возмужание — от 18 до 24 лет. Для каждого из возрастов К. определил свою ступень образования, включенную в общую систему единого образовательного процесса. Для детей до 6 лет он предлагал материнскую школу, под которой подразумевал дошкольное воспитание под руководством матери. В период отрочества необходимо посещать 6-летнюю школу родного языка в каждой общине и селении. Юноши должны учиться в лат. школах или гимназиях. Для молодых людей в каждом гос-ве или большой области надлежит открыть академии. Целесообразность данной системы заключалась не только в ее обоснованной возрастной спецификации, но и в ряде особенностей. Каждая ступень имела определенное содержание обучения, учитывалась потребность общества в том или ином виде образования, оплата педагогов зависела от «глубины и высоты» преподаваемого материала. Материнская школа оплачивалась семьей, школа родного языка — местной общиной, гимназия — центральным органом власти, академия — гос-вом. Т. о., каждая ступень образования в той или иной степени являлась заботой всех и каждого. В материнской школе ребенок должен получить образные представления об окружающем мире. Основные науки, начатки которых развивались в тот период в ребенке, — это естествознание, астрономия, география. Эти знания должны были не механически заучиваться, а впитываться в ходе ежедневного общения с окружающим миром и родителями. Ребенку также необходимо получать элементарные трудовые и хозяйственные навыки, учиться самостоятельно ухаживать за собой. Нравственное воспитание детей дошкольного возраста, как указывал К., должно было заклю-

чаться в выработке у них умеренности, опрятности, трудолюбия, почтения к старшим, послушания, правдивости, справедливости, а главное — любви к Богу и людям.

В «Великой дидактике...» К. выделяет 6 возрастов человека и дает им краткую характеристику. Человек последовательно является: младенцем, дитятей, юношей, мужем, стариком и дряхлым стариком (все возрастные категории относятся к обоим полам). Тот же процесс роста происходит, с т. зр. К., и у «внутреннего человека», кроме последних 2 возрастов, т. к. в духовном возрастании не должно быть «стариков» и «дряхлых стариков», которым не под силу «твердая пища» и способность развиваться и совершенствоваться. Главными добродетелями воспитанного человека К. считал мудрость, умеренность, мужество и справедливость. Нравственными ориентирами для К. являлись Иисус Христос, который пострадал за все человечество и подарил людям возможность вечной жизни, Иов, претерпевший самые страшные лишения ради любви к Богу, и Соломон как образец библейской мудрости.

К. полагал, что процесс воспитания и обучения не изменится к лучшему до тех пор, пока все люди не начнут с уважением относиться к учителю, а учитель не осознает важность своей функции в обществе. Он должен быть образцом для учеников как в общественной, так и в частной жизни. Учитель, с т. зр. К., должен быть честным, деятельным, настойчивым, живым примером добродетелей, которые он должен прививать ученикам, а также человеком образованным и трудолюбивым, безгранично любящим свое дело и по-отечески во всем опекающим учеников. Он должен привить учащимся интерес к знаниям. Одновременно «учитель — проповедник, который знакомит учеников с Откровением Господним». Быть учителем это не столько профессия, сколько призвание. К. указывал на различие между учителем и воспитателем, вводя понятие «педагогуиса» (учителя) и «педагога» (воспитателя).

В 1631 г. К. издал учебник латыни «Открытая дверь языков» (более точное название — «Врата языков отверсты» (*Dvěře jazyků otevřené; Janua linguarum reserata*)), к-рый стал пособием нового типа и принес К. европ. известность. В нем содержа-

лось 8 тыс. лат. слов, из к-рых были составлены простые предложения, сгруппированные вначале в небольшие, а затем в сложные и длинные тексты-рассказы о явлениях и событиях окружающего мира. К. полагал, что «языки изучаются не как часть образования, но как орудие для того, чтобы почерпнуть знания, сообщить их другим». Он стремился показать тесную взаимосвязь действительности, мышления и языка (см. «Предвестник всеобщей мудрости» и «О культуре природных дарований») и считал, что «изучение языков должно идти параллельно с изучением вещей, особенно в молодости, чтобы мы усваивали речь постольку, поскольку мы изучаем вещи, чтобы мы учились выражать мысль постольку, поскольку мы понимаем предметы». Подчеркивая важность родного языка, его органическую связь с умственным и духовным развитием ребенка, К. вместе с тем последовательно выступал за право на развитие культуры и языков всех народов, чтобы «всякое дыхание все более и более хвалило Господа».

Ок. 1633 г. в Лешно К. написал стихотворные молитвы в качестве приложения к переводу богословского соч. «Практика благочестия» (*Praxis pietatis*). Стремясь к объединению всех наук о человеке и природе и построению целостной картины мира, К. выдвинул и прославивший его проект энциклопедической системы знания — Пансофию.

**Пансофия** была задумана К. в эпоху войн и социальных потрясений и должна была кроме создания универсальной системы знаний стать основой для реформирования общества. Хотя он не смог придать ей законченный вид, его пансофические идеи получили широкое распространение. Сам термин впервые встречается в книге Франческо Патрици «Новая философия Вселенной» (*Nova de universis philosophia*, 1591). Хотя К. и не был единственным «пансофом», т. е. мыслителем, стремившимся собрать все знания человечества в единую систему, но никто, кроме него, не сделал так много для ее развития и практического применения, в частности, в образовании. «Я полагал, — пишет К., — что будет очень полезной некая универсальная книга, которая бы сама преподносила все необходимое таким образом, чтобы ничто не могло остаться нераскрытым. При этом в та-



кой последовательности от начала до конца, чтобы одно не заслоняло другое, чтобы каждый предмет был освещен всесторонне и потому правильно виделся и понимался... Я начал надеяться, что такая книга, если бы ее удалось составить надлежащим образом, будет неким всеобщим противоядием от незнания, хаоса, призраков и ошибок» (цит. по: *Кратковил М. В. Жизнь Яна Амоса Коменского. М., 1991. С. 73–74*). Однако во время работы над пансофией К. постепенно пришел к мысли о том, что не может ограничиться только собранием отдельных фактов и сведений, необходимо абсолютно новое видение целого, соответствующее живой действительности, способное к постоянному обновлению и расширению. К. неоднократно повторял: основа пансофии — в единстве истины, добра и блага (*Марчукова. 2008. С. 13*).

Мир в понимании К. «был создан и создается с тем, чтобы он стал видимым знамением Божьего замысла, чтобы возникло пространство для высокой роли человека». «Физика и теология природы» в его сочинениях «существуют в своей неделимости» (*Палоуш Р. Мир Я. А. Коменского // Человек—культура—общество. 1997. С. 50*). Детерминированность плана К. особо ярко проявляется в таких положениях, как, напр., в высказывании о звездах, созданных в бесконечном количестве именно для того, чтобы они могли согреть землю, что «тепло и холод — это противоположные гири, с помощью которых Господь держит в постоянном движении механизм этого всеобщего движения». К. не раз подчеркивал, что существует лишь единый мир, созданный для вершины творения — человека «на основе чисел, мер и весов в течение шести дней, как об этом свидетельствует Библия, причем Бог и в дальнейшем им управляет, ибо Бог — это центр всего существующего» (Там же. С. 47, 49, 60–61). В то же время К. предостерегал от увлечения крайностями — рационализмом и «библицизмом», т. е. доверять только библейскому тексту недостаточно (Библия не учебник натурфилософии), тогда как и доверие исключительно чувственному опыту и разуму ведет к ошибкам (*Дмитриев. 2007. С. 70*). Это предостережение К. особенно ярко проявилось в его «Письмах против социниан»; в них он обосновывал принци-

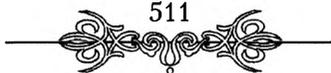
альные возражения против изучения Свящ. Писания исключительно с позиций рационализма и стремления руководствоваться лишь теми фрагментами текста, к-рые понятны человеческому разуму.

Для истинного познания и достижения мудрости К. предлагал по-новому осмыслить традиц. координаты «упорядоченного понимания», т. е. Единое, Благое, Истинное (Unum, Bonum, Verum). Такой подход к «упорядоченному пониманию» основан на представлении о формировании мудрости, изложенном блж. Августином в трактате «О христианской науке», и на понятии о «семи ступенях мудрости», введенном позже Алкуином: страх перед Богом; благочестие и сострадание к ближним; знание, как употреблять это сострадание и подкреплять его правосудием; мужество, к-рое позволяет действовать и защищать свои убеждения; рассудительность, которая дает возможность уберечься от пороков и дает понимание того, как можно избавиться от зла и осуществить добро; мудрость, которая представляет собой упорядоченное понимание (*Марчукова. 2008. С. 12*).

Важными элементами учения К. о пансофии являются понятия единичного и целостного, гармонично образующие единый комплекс; наиболее полно он выражен в христ. учении о Св. Троице. Вместо дихотомического принципа мышления, к-рый характерен, напр., для Р. Декарта с его различием *res extensa* и *res cogitans*, К., по мнению Э. Шаделя, стремится связать воедино космологию, психологию и теологию, т. е. природу, человека и Бога, определяя 3 измерения пансофического мышления фразой: «Поскольку пансоф не раздирается на части авторитетами, он обращает внимание только на себя, вещи и на Бога» (*Шадель Э. Пансофия Коменского как гармоничное единство познания мира, себя и Бога // Картина мира: наука, философия и религия. СПб., 2008. С. 48*).

Почитатели К. разделились на 2 партии: одна (шведско-германская) видела в нем автора дидактических сочинений и не признавала его пансофии; другая же (англо-венгерская) оценивала его роль прежде всего как создателя новой философской системы. Это противостояние не только положило начало традиц. разделению работ К. на дидактические и пансофические при единст-

ве их целей и глубокой внутренней взаимосвязи, но и сказалось на судьбе его сочинений. Англ. меценат Сэмюэль Гартлиб обратился к К. с письмом, в к-ром просил прислать ему план написания пансофии. К. составил план и выслал его в Лондон. Гартлибу понравился замысел пансофии, и он совместно с Джоном Дьюри без ведома автора издал этот план в Лондоне в 1637 г. под названием «Введение к опытам Коменского». Через 2 года книга была напечатана под названием «Предвестник всеобщей мудрости» (*Pansophiae prodromus*; англ. пер. 1639, рус. пер. 1939). Эта работа К. получила широкий резонанс в Англии и др. странах Европы. 29 нояб. 1640 г. на заседании англ. парламента К. назвали человеком, «заложившим фундамент для построения здания человеческой и божественной правды, весьма полезный всему роду человеческому для понимания всех вещей»; было принято решение об организации коллегии наук для обобщения достижений из различных областей науки и знания. Для помощи в создании коллегии и разработки реформы англ. образования Гартлиб пригласил К. в Лондон. К. прибыл в Англию в 1641 г. и был встречен с большим энтузиазмом. Он активно занялся проектом реформы образования, продолжая работать над развитием идей пансофии. Однако обстановка в охваченной гражданской войной Англии становилась все более неблагоприятной, и в 1642 г. К. по приглашению мецената Луи де Гера отправился в Швецию, где сблизился с канцлером Акселем Оксеншерной, который уговорил его прервать дальнейшую работу над «Пансофией» и вернуться к вопросам методики преподавания латинского языка. За этим последовал переезд в находившийся тогда в шведских владениях г. Эльбинг (ныне Эльблонг, Польша). В 1646 г. К. представил в Стокгольме высшему жюри ун-та еще не законченные дидактико-методические труды — «Преддверие латинского языка» (*Vestibulum latinae linguae*), «Зал латинизма» (*Atrium linguae latinae*), а также «Новейший метод преподавания языков» (чеш. *Nejnovější metoda jazyků*; лат. *Linguarum methodus novissima*, 1649), в к-ром излагалась методика преподавания лат. языка, построенная на индуктивном методе: сначала — пример,



затем — правило; предмет и параллельно слово, т. е. осмысленное усвоение предмета, а не его механическое заучивание.

В 1648 г. К. избрали епископом общины, и он на 2 года возвратился в Лешно. В том же году умерла его жена, оставив ему 4 детей, младшему из которых было всего 2 года. В 1649 г. К. женился на Яне (Йогане) Гаусовой, дочери протестант. пастора. Вестфальский мирный договор положил конец Тридцатилетней войне и окончательно лишил чеш. протестантов надежды вернуться на родину, поэтому в 1650 г. К. на синоде в Лешно распустил возглавляемую им церковь, адресуя осиротевшим единоверцам и соотечественникам аллегорическое завещание под названием «Завет умирающей матери общины братской» (Kšaft umírající matky Jednoty bratrské). К. видит в кончине церкви чешских братьев общую судьбу всех людей, царств и церквей. «В наше время, — пишет он, — происходит много перемен, наступает новая эпоха, Бог желает обновить формы земной жизни. Община послужила воле Божией, теперь Бог допустил ее изгнание из родной земли — за грехи. Перед смертью Церковь-мать хочет разделить свое духовное богатство и опыт между своими детьми и друзьями: верным детям — надежду на Вечное царство, неверным — плач и покаяние. Она советует проповедникам служить Христу, где можете, в любой протестантской Церкви, которая согласится вас принять, а верующим — «присоединиться к общине, в которой увидят истину Христова Евангелия, молиться за мир для нее и заботиться о ее возрастании в добре, даря другим свет как добрым примером, так и искренними молитвами, чтобы улегся Божий гнев на христиан. Отдельным церквам она передает собственный духовный опыт, но также критику и советы. Чешскому народу оставляет свое духовное наследие, сохраненное в тяжелые времена и умноженное трудами ее сыновей». К. не видит будущего для чешских братьев, но верит в будущее чеш. народа. Церковь оставляет потомкам «любовь к чистой правде Божией, что нам первым среди прочих народов начинал являть Господь устами учителя нашего Гуса», и главнейшее достояние — Кралицкую Библию. К. завещает потомкам от имени общины «заботы о чисто-



Страница из введения к кн.:  
Comenius J. A.  
*Orbis Sensualium Pictus.*  
Nürnberg, 1658. P. 2

те и блеске и возделывании нашего возлюбленного и дивного отечественного языка — в чем были особым тщанием славны сыны мои в прежние времена, когда говаривали мудрые, что нет лучше чешского языка, нежели у братьев в книгах их». Из этого перечисления становятся ясными и приоритеты самого автора. В завершение он упоминает о необходимости сохранения братских школ: «Потрудились иные мои сыны и изобрели для лучшего обучения юношей метод, который начали перенимать остальные народы, невзирая на исповедание их».

В 1650 г. К. получил приглашение трансильванского кн. Сигизмунда Ракоци, к-рый покровительствовал осевшим в Венгрии остаткам общины чешских братьев, перебраться в Шарошпатак для работы в протестантской кальвинист. гимназии. В 1651 г. К. в Трансильвании обвенчал кн. Ракоци и принцессу Генриетту Марию, дочь Фридриха Пфальцского и Елизаветы Стюарт. С его т. зр., она была наследницей чеш. трона. Кн. Ракоци он посвятил соч. «Счастье народа» (*Gentis felicitas*, 1654). В 1653–1654 гг. К. завершил работу над учебником «Мир чувственных вещей в картинках» (*Orbis sensualium pictus*, 1658). Иллюстрации к книге автор сделал собственноручно. В то время активизация памяти с помощью образов, направленных на эмоциональное восприятие, и формирование ассоциативных связей были новыми и оригинальными приемами обу-

чения. Так, И. С. Дмитриев отмечает, что К., описывая те или иные растения или животных, упоминает не только о внешнем их строении и прочем, но и о культовой их роли, о связанных с ними поверьях, обычаях, аллегориях, ритуальных практиках и т. п. Фактически текст К. «напоминает ренессансные комментарии к произведениям Овидия, Вергилия и Гомера» (Дмитриев И. С. 2007. С. 70–71). «Мир чувственных вещей» являлся упрощенным вариантом кн. «Открытая дверь языков» и 1-й удачной попыткой создания учебника на основе психологических принципов. Этот учебник использовался в Европе до 2-й пол. XIX в. К. составил также учебную кн. «Школа-игра» (*Schola-ludus*, 1656), к-рая представляла собой ту же «Открытую дверь языков», но переработанную для постановки на сцене школьного театра, что позволяло сделать процесс обучения еще более интересным. Венгерский период (4 года) был одним из самых плодотворных в жизни К. Практическая работа в гимназии в значительной степени помогла ему теоретически разработать различные вопросы педагогики. К. не удалось полностью перестроить гимназию в соответствии с идеями, изложенными в соч. «Пансофическая школа» (*Schola Pansophica*, 1650), но он сумел открыть 3 по-новому организованных класса, обучение в которых велось по его учебникам и в духе его дидактической концепции.

В 1654 г. по просьбе общины К. в последний раз вернулся в Лешно. В апр. 1656 г. швед. гарнизон из 150 солдат в сопровождении 300 виднейших жителей города отступил и Лешно захватили поляки. К. лишился своей б-ки, но сумел вывезти семью, и в авг. 1656 г. приехал в Амстердам, где провел оставшиеся годы жизни. Под влиянием этих событий у К. вновь проснулись хилястические ожидания, и в 1657 г. он опубликовал на лат. языке кн. «Свет во тьме» (*Lux in tenebris*), в которой сбрал и интерпретировал пророчества Криштофа Коттера, Кристины Понятовской и Микулаша Драбика о скором конце антихриста и его слуг, т. е. папы Римского и династии Габсбургов. В том же году по решению магистрата было издано «Полное собрание дидактических сочинений» (*Opera didactica omnia*, 1657) К. в 4 частях. В 1663 г. был



опубликован и окончательный вариант соч. «Лабиринт света и Рай сердца». В Амстердаме К. много работал над завершением начатого еще в 1644 г. «Всеобщего совета человеческому роду об улучшении человеческих дел» (*De regum humanarum emendatione consultati catholica ad genus humanum*, 1666), книга стала итогом его философско-педагогических и общественных планов по исправлению общества. «Всеобщий совет...» состоит из нескольких частей. «Всеобщее пробуждение» (панегерсия) призывает к всесторонней активной деятельности, направленной на исправление людей, «Всеобщее просвещение» (панавгия) анализирует основные методы по исправлению, «Всеобщая мудрость» (пансофия; др. название «Всеобщее устройство» (пантаксия)) содержит философское ядро всего произведения — собрание общих и конкретных сведений о мире в целом. Человек — творец, от которого зависит как совершенствование мира, так и материальное и духовное воспроизведение человечества. Для этого всех людей следует обучать и воспитывать. Этому посвящена следующая часть — «Всеобщее воспитание» (панпедия). Она содержит теорию универсального образования и воспитания людей в течение всей жизни на основе равноправия. Первоначальные ступени обучения и воспитания ученый дополнил др. «школами жизни», к-рые также разделил на этапы развития — «классы». Т. о., система всеобщего воспитания К. включает «школу рождения», подготовку к супружеству, пренатальный этап (рождение детей), «школу раннего детства» (дошкольное воспитание), «школу детства» (элементарное школьное обучение на родном языке), «подростковую школу» (среднюю ступень), «школу молодости» (высшее образование). На следующем этапе — в «школе старости» — должны преобладать мудрость и жизненный опыт. Для повышения эффективности всеобщего воспитания, обеспечения мира и сотрудничества между народами К. предлагал создать «всеобщий язык» (панглотия), на котором будет развиваться национальная культура. «Всеобщее исправление» (панортосия) завершает проект всеобщего и полного преобразования, в первую очередь главных сфер деятельности человека (философии, политики, ре-

лигии). При этом К. подчеркивал связь между самоисправлением каждого человека и исправлением главных социальных институтов (семьи, школы, Церкви, гос-ва), требовал соблюдения правильного соотношения между свободой и порядком. Осуществлению всеобщего исправления должны помочь всемирные институты, обеспечивающие сотрудничество и мир между народами: международная орг-ция ученых для сотрудничества в области науки и воспитания, международная консистория (некий всемирный совет Церквей) и международный суд для мирного решения спорных политических вопросов. Заключительная часть «Всеобщего совета...» — «Всеобщее поощрение» (Паннутесия) призывает к работе, направленной на универсальное социальное исправление.

Первые части этого труда (панегерсия — всеобщее пробуждение и панавгия — всеобщее просвещение) были изданы в Амстердаме в 1662 г., рукописи же остальных 5 частей были утеряны и найдены Д. И. Чижевским только в 1934–1935 гг. в Галле, близ Лейпцига (Германия). Сочинение полностью впервые было издано Чехословацкой АН в 1966 г.

В 60-х гг. XVII в. швед. ученый Бенгт Шкютте на основе пансофического метода К. занимался проектом организации европ. науки — созданием Универсальной коллегии в Лондоне (1660–1661), Универсального ун-та естественных и гуманитарных наук (1667), Международной АН в Бранденбурге (1667). Его план был представлен английскому кор. Карлу II и получил поддержку Р. Бойля, выразившего готовность финансировать проект. В 1668 г., в период возрождения ожиданий на осуществление проектов Международного пансофического союза ученых Европы, было опубликовано соч. «Путь к свету» (*Via lucis*), написанное К. в 1642 г.

Последние годы жизни К. посвятил призывам к установлению и сохранению всеобщего мира. В 1667 г. он опубликовал работу «Ангел мира», в к-рой в очередной раз предлагал решать спорные вопросы на основе доброй воли, а не путем использования оружия и насилия. В 1668 г. была издана работа «Единственно необходимое» (*Unum necessarium*), посвященная Рупрехту Пфальцскому — сыну Фридриха Пфальцкого, в 1619 г. избранному пражскими по-

встанцами чеш. королем. В этом сочинении К. с грустью отметил, что вся его жизнь прошла не на родине, а в непрерывных скитаниях. Последним произведением К. стало автобиографическое соч. «Продолжение братского завещания» (*Pokračování v bratrském napomínání*).

**К. в России.** Петр I в рамках политики освоения Россией европ. достижений послал неск. иеромонахов в Пражский ун-т, к-рый был в тот период иезуитским, обучаться латыни и переводить признанные тогда уже и католиками сочинения К. «Врата языков отверстые» (*Janua linguarum*) и «Зрелище вселенные» («*Orbis pictus*»). Во 2-й пол. XVIII в., в царствование Екатерины II, «*Orbis pictus*» неоднократно издавалось в 2 различных редакциях. Первый перевод этого учебника с указанием автора и названия в оригинале («*Orbis visibilis*») был выпущен при Имп. Московском ун-те в 1768 г., 2-й раз — в 1788 г. под заглавием «Иоанія Амоса Коменія видимый свѣтъ, на Латинскомъ, Россшскомъ, Немецкомъ, Италіанскомъ и Французскомъ языкахъ». Менее полным был перевод, названный «Зрелище вселенныя». Он был издан для народных уч-щ без указания автора в С.-Петербурге в 1788 г. и переиздавался до 1822 г. Он содержит лишь 80 глав, иллюстрированных «естампами» («Видимый миръ» опубликован без иллюстраций). Др. сочинения К. начинают выходить в России со 2-й пол. XIX в. Так, в «Трудах Киевской Духовной Академии» в 1869 г. опубликован перевод биографического очерка о К. чеш. историка Ф. Палацкого, в приложении приводится одна из глав соч. «*Unum necessarium*» (рус. пер.: Единое есть на потребу). К празднованию 300-летней годовщины со дня рождения К. в 1892 г. было опубликовано много статей, брошюр, докладов, посвященных К., характеризующих его как творца системы народного образования или как борца за христ. идею (причем часто обе т. зр. совмещались). Помимо переводов его педагогических трудов к российскому читателю попадает и русский перевод кн. «Лабиринт света и Рай сердца». В 1884 г. в киевском «Славянском ежегоднике» была напечатана одна глава из этой книги, в 1896 г. впервые ее перевод выпустил в Н. Новгороде Ф. В. Ржигя (цензура исключила главы 18–21, в которых автор



пишет о христ. религии и о сослови-ях власть имущих). В 1904 г. в С.-Петербурге вышел 2-й перевод этой книги, сделанный Н. П. Степановым (этот текст включали и в советские издания избранных педагогических сочинений К.). В 2000-х гг. были опубликованы новые переводы трудов К. Соч.: Избранные Яна Амоса Коменского в переводе Андрея Адольфа и Сергея Любомудрова. М., 1892–1893. 2 ч.; Избранные педагогические сочинения / Ред., вступит. ст.: А. А. Красновский. М., 1939–1941. 3 т.; Сочинения: Пер. / Сост.: А. Л. Субботин; Д. И. Чижевский. М., 1997. (Памятники филос. мысли); Лабиринт света и рай сердца / Пер. с чеш.: С. С. Скворид, В. Корчагин; пер. с лат.: И. И. Маханьков. М., 2000; Панлеция: Искусство обучения мудрости. М., 2003; Учитель учителей: педагогические статьи: [Избранное] / Сост.: Е. Н. Леоневич, Ю. А. Серебряникова. М., 2008, 2009 [«Материнская школа», «Великая дидактика», «Пансофическая школа» и др. произв. с сокращ.]. Библиогр.: Soupis del J. A. Komenskeho v ceskoslovenskych knihovnach, archivech a muzeich / Red. E. Urbánková. Praha, 1959; Ян Амос Коменский: Указатель рус. переводов и крит. лит-ры на рус. яз., 1772–1992 / Сост.: Н. Л. Глазкова. М., 1995. Лит.: Палацкий Ф. Жизнь И. А. Коменского / Пер. с чеш.: Н. Задерацкий // ТКДА. 1989. N 1. С. 98–119; N 2. С. 211–234; Смирнов А. В. Христианский педагог Ян Амос Коменский. Каз., 1892; Koačala J. J. A. Comenius: Sein Leben und seine Schriften. В., 1892; Heyberger A. J. A. Comenius (Komensky): Sa vie et son oeuvre d'éducateur. P., 1928; Young R. F. Comenius in England. Oxf., 1932; Novak J., Hendrich J. J. A. Komenský: Jeho život a spisy. Praha, 1932; Крофта К. Коменский как завершитель гуситской традиции: (Пер. с чеш.). Прага, 1946; Kopecky J., Patocka J., Kyrasek J. J. A. Komenský: Nástin Života a díla. Praha, 1957; Kurdybacha L. Działalność Jana Amosa Komenskigo w Polsce. Warsz., 1957; Schaller K. Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jh. Hdlb., 1962; Acta Comeniana: Archiv pro badani i zivote a dile Jana Amose Komenskeho. Praha, 1910–1969. 25 t.; Floss P. J. A. Komenský: Od divadla věci k dramatu člověka. Ostrava, 1970; Kozík F. Světlo v temnotách: Bolestný a hrdinský život J. A. Komenského. Praha, 1970; Чилкова Д. Ян Амос Коменский // Рос. пед. энцикл. М., 1993. Т. 1. С. 454–455; Человек—культура—общество в концепции Яна Амоса Коменского: Мат-лы междунар. симпозиума к 400-летию со дня рождения Я. А. Коменского, Москва, 1990 г. / Отв. ред.: Г. П. Мельников. М., 1997; Марчукова С. М. Ян Амос Коменский: человек в «лабиринте света». СПб., 2006; она же. Ян Амос Коменский: Приглашение к диалогу. СПб., 2008; Дмитриев И. С. Я. А. Коменский и «Моисеева физика»: в поисках натурфилософского благочестия. СПб., 2007; Картина мира: наука, философия и религия: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. СПб., 2008; Larangé S. S. La Parole de Dieu en Bohême et Moravie: La tradition de la prédication dans l'Unité des Frères de Jan Hus à Jan Amos Comenius. P., 2008; Veveřkov Á. Kamila. Comenius' Ideas as an Inspiration for the Education // Muldma, Maia, Talts, Leida: Haridus kuidialoog mitmekultuurilises ühiskonnas. Tallinn, 2012. S. 20–31.

И. Р. Л.

**КОМЕЧ** Алексей Ильич (8.08.1936, пос. Плавск Московской обл. (ныне город Тульской обл.) — 28.02.2007, Москва), искусствовед, историк архитектуры, знаток и защитник отечественного культурного наследия, прежде всего архитектурных памятников и градостроительного



А. И. Комеч.

Фотография. 90-е гг. XX в.

облика Москвы. В 1954 г. поступил на отделение истории и теории искусства исторического факультета МГУ (одновременно до 1957 обучался на теоретическом отделении муз. уч-ща при Московской гос. консерватории). Руководителем диплома был проф. М. А. Ильин. С 1964 г. К. являлся сотрудником кафедры, в 1966 стал аспирантом, научным руководителем его канд. диссертации («Архитектура Киева XI в.», 1972) был проф. В. Н. Лазарев; читал на кафедре лекции и спецкурсы по истории визант. искусства (1960–1964, 1966–1979). С 1958 по 1964 г. — научный сотрудник и зав. сектором ГНИМА им. А. В. Шусева, младший научный сотрудник Научно-методического совета по охране памятников культуры АН СССР. Работал в «полевых условиях»: К. организовал и участвовал в экспедициях по центральным областям России для выявления и описания памятников архитектуры (первая — в 1962 во Владимирскую обл.), материалы которых составили основу для работы сектора Свода памятников в ГИИ и издаваемых им томов. С 1969 г. — научный сотрудник отдела Свода памятников в Гос. ин-те истории искусств Мин-ва культуры СССР, в 1991–1992 гг. возглавлял сектор древнерус. искусства в Гос. ин-те искусствознания, в марте 1994 г. был избран на пост директора учреждения (до дек. 2006). В 1994–2002 гг. в составе экспертной рабочей группы при Комитете по культуре Гос.

думы участвовал в разработке проекта Федерального закона «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ). С 1989 г. находился на должности зам. председателя Экспертно-консультативного общественного совета при главном архитекторе Москвы. В 1998 г. в Мин-ве культуры РФ при его активном участии был создан новый устав Федерального научно-методического совета по охране памятников культуры, где К. занял пост первого зам. председателя. С 1999 г. входил в состав комиссии по монументальному искусству Московской городской думы, с 2004 г. — в Научно-экспертный совет при председателе Совета Федерации Федерального собрания РФ. Был членом правления ряда благотворительных фондов и организаций (напр., ин-та «Открытое общество», Фонда им. Д. С. Лихачёва, Национального центра опеки наследия, Центра современной архитектуры). К. входил в Международный Совет по вопросам охраны памятников и достопримечательных мест и Международный Совет музеев, был экспертом Совета Европы по вопросам охраны и реставрации памятников. В 1991–1995 гг. представлял Россию в Комитете по культурному наследию Совета Европы. Удостоен почетного звания «Заслуженный деятель искусств Российской Федерации» (1999); лауреат премии им. Д. С. Лихачёва.

Уже ранние публикации К. показали новый подход ученого к известным произведениям средневеков. архитектуры, напр. к Софийскому собору в Киеве. В основе методики К. лежало детальное, всестороннее рассмотрение сооружения как художественного произведения. Он умел формулировать задачи и находить методы, позволяющие показать, как в произведении отражаются процессы, определяющие суть исторической эпохи. Доскональное изучение архитектурного памятника, умение находить ему точные аналогии, определять художественный контекст позволяли выявлять исторические причины для рождения тех или иных форм и конструкций. Углубленному рассмотрению архитектурных произведений способствовал расцвет археологической науки в послевоенный период. Метод К. тех лет напоминает подход археологов: не случайно



его первые статьи появляются в археологической периодике.

Древнейшие памятники отечественного зодчества К. рассматривал в соотношении с архитектурой Византии (а позднее и средневек. Запада) как часть общего процесса развития архитектуры в средние века. Стиль ранних архитектурных памятников Др. Руси в работах К. раскрывался как проявление художественных идей, реализованных в Византии и выбранных древнерусскими заказчиками и строителями из ее художественной «сокровищницы». Он первым исследовал изменения конструктивных и декоративных приемов в истории древнерус. домонгольской, а вместе с ней и визант. архитектуры как поиск художественных форм и типов, наиболее точно отвечающих эстетике и философии того периода. Это позволяло рассматривать уникальные особенности конструкции и композиции главного храма визант. мира — Св. Софии К-польской, исследовать изменения масштабов визант. архитектуры и ее типологии, приводящие к исчезновению грандиозных храмов и распространению типа миниатюрного крестово-купольного в плане храма «на четырех колоннах», различать особенности архитектурных школ в столице Византии и на Руси XI–XII вв., воплощенные в княжеских храмах Киева, Новгорода, Чернигова; изучение этих храмов стало частью его докт. диссертации («Византийская и древнерусская архитектура X–XII вв.», 1989).

Исследование памятника методами архитектурной археологии, изучение специфики его конструкций и декорации, пространственных эффектов, взаимоотношений с окружающим пейзажем и городской застройкой и т. д. давали полное представление о нем. Совокупность стилистических особенностей произведений той или иной архитектурной школы позволяла создать «портрет исторического явления». К. сопоставлял памятники «русской романики» XII в. с архитектурными школами Сев. Италии и Юж. Германии, т. о. выявлял внешние контакты Др. Руси. Изучение каменных храмов Пскова давало возможность оценить их архитектурные решения, заимствованные у более крупных и древних центров, а также формировавшееся своеобразие локальной школы. Принцип комплексного изучения памятника

как отпечатка духовной культуры эпохи был использован при составлении сборника статей, посвященных Гос. ин-ту искусствознания и занимаемому им особняку бригадирши А. И. Лобковой (Дом на Козицком. 2004).

К. был редактором сборников научных статей, выпускаемых в древнерус. секторе Ин-та искусствознания, и изданий, посвященных памятникам московской архитектуры (совм. с В. И. Плужниковым — сер. «Памятники архитектуры Москвы», издаваемая с 1982); переводил и готовил к публикации в России работы, основополагающие для истории церковной архитектуры Православия в средние века и Новое время, как, напр., статьи П. М. Милонаса (*Милонас П. М. Заметки об архитектуре Афона // ДРИ. СПб., 1995. [Вып.:] Балканы. Русь. С. 7–81*). Писал о средневек. архитектуре России как о духовном выражении разных общественных слоев (*La Russia dei monasteri. 2001; Antiche città russe. 2002*).

К. занимался реставрацией и сохранением архитектурного наследия России. Он возглавлял отдел охраны культурного наследия Мин-ва культуры СССР (1990–1991), Гос. НИИ реставрации Мин-ва культуры РФ. К. с горечью отмечал, что с изменением политического и экономического строя гос-ва страдают и исчезают памятники древних городов, прежде всего Москвы (при этом он упоминал о важной и трудной работе учреждений по охране памятников в столице и в регионах). К. говорил о недопустимости нарушать или игнорировать законы об охране памятников, о разрушении культурного наследия, к-рое приведет к тяжелым последствиям в морально-нравственном состоянии общества. Как историк искусства К. призывал спасать и беречь старые здания и города. Среди важнейших его трудов — «Архитектура и ландшафты России» (М., 2003. 3 т.), тома этого издания получили символическое название и оформление: «Белая» книга — сохраненные памятники; «Красная» — на грани исчезновения; «Черная» — утраты. За пренебрежительным отношением к московскому (и всероссийскому архитектурному (и художественному) наследию со стороны чиновников, деловых кругов, общественных деятелей К. видел процессы профанации ис-

тории и духовной деформации общества. «Мы утрачиваем интерес и уважение к подлиннику, а если говорить шире — к подлинности вообще, ко всему настоящему» (*Комеч А. И. Сохранять наследие // Русское искусство. 2005. № 23. С. 6–75; Хранитель. 2009. С. 138*).

Соч.: Рабочий метод зодчих Владимиро-Суздальского княжества XII в. // Сов. Арх. 1966. № 1. С. 77–91; Построение вертикальной композиции Софийского собора в Киеве // Там же. 1968. № 3. С. 232–238; Визант. архитектура IX–XII вв. и архитектура Киева кон. X — нач. XII в.: АКД. М., 1971; Роль княжеского заказа в построении Софийского собора в Киеве // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Худож. культура домонгольской Руси. С. 50–64; Символика archit. форм в раннем христианстве // Искусство Зап. Европы и Византии: Сб. ст. М., 1978. С. 209–223; Древнерус. зодчество кон. X — нач. XII вв.: Визант. наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987; Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI вв. М., 1993, 2003; Архитектура Ломбардии и Верхнего Рейна XI–XII вв.: (К проблемам «русской романики») // Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура: Тез. докл. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. В. Н. Лазарева. М., 1997. С. 14–15; L'architecture de Vladimir (1158–1180): La nature artistique et la genèse de l'art roman en Russie // Зограф. Београд, 1997. Бр. 26. С. 27–40 (рус. публ.: Архитектура Владимира 1150–1180-х гг.: Худож. природа и генезис «русской романики») // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира: XII в. С. 231–254; La Russia dei monasteri. Mil., 2001; Antiche città russe: Novgorod e Pscov. Napoli, 2002; Пятинефные церкви в визант. и древнерус. архитектуре // Визант. мир: искусство Константинополя и нац. традиции: К 2000-летию христианства: Памяти О. И. Подобедовой. М., 2005. С. 7–12.

Лит.: Дом на Козицком и его обитатели / Ред.: Н. А. Алпатов. М., 2004; А. И. Комеч: Путь в науку // Зоофия: Сб. ст. по искусству Византии и Др. Руси в честь А. И. Комеча. М., 2006. С. 5–18; *Лифшиц Л. И.* Список тр. А. И. Комеча // Там же. С. 19–30; *он же.* Предисловие // Зубовские чт.: Памяти выдающегося российского ученого А. И. Комеча. 15–17 окт. 2008 г. Александров, 2008. Вып. 5. С. 3–7; Мир рус. архитектуры в фотографиях А. И. Комеча / Сост., ред.: В. Рудченко. М., 2007; Хранитель: А. Комеч и судьбы рус. архитектуры: Сб. ст. А. И. Комеча и восп. о нем / Сост.: Н. В. Самовер. М., 2009.

М. А. Маханько

**КОМИ** (Республика Коми), субъект РФ в составе Северо-Западного федерального окр. Территория — 416,8 тыс. кв. км. Адм. центр — Сыктывкар (в 1586–1780 погост Усть-Сысола, в 1780–1930 г. Усть-Сысольск). К. расположена на северо-востоке европ. части России, граничит с Архангельской, с Кировской, со Свердловской, с Тюменской областями и Пермским краем. Население — 872 тыс. чел. (2014). Национальный состав: русские — 65,1%,





коми — 23,7, украинцы — 4,2, татары — 1,3, белорусы — 1, немцы — 0,6, чувашы — 0,6, ненцы — 0,5, представители др. национальностей — 3%. Республика включает 5 городских округов и 15 муниципальных районов.

**История.** Исконным населением К. являются предки народов коми и коми-пермяков — упоминаемая в летописях пермь вычегодская, проживавшая в бассейнах рек Вымь, Вашка, Луза. Появление здесь древ-

нерус. населения связано с формированием в XI в. Сухоно-Вычегодского пути, включенного в военноторговую трассу от Приладожья до Урала. В XII–XIII вв. регион стал ареной столкновения интересов Вел. Новгорода и Владимирского великого княжества, в XIV–XV вв. — Новгородской республики и Московского великого княжества. В XIII–XIV вв. началась колонизация рус. крестьянами земель по нижней Лузе и нижней Вычегоде, а затем по Мезени и Печоре. Окончательное вхождение тер-



Собор в честь  
Вознесения Господня  
в г. Сыктывкар.  
Фотография. Нач. XXI в.

ритории совр. К. в состав Русского гос-ва произошло в посл. трети XV в. В 1379–1396 гг. монах из

Ростова св. Стефан (с 1383 епископ Пермский) проповедовал на территории К. христианство и крестил древних коми; в 1383 г. была учреждена Пермская епархия с центром в Усть-Выме (ныне с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на), выделенная из Ростовской епархии (см. в ст. *Вологодская и Великоустюжская епархия*). Св. Стефан создал алфавит древнего языка коми и перевел на этот язык ряд богослужебных книг, что положило начало местной письменности. Епископ выступал в крае также как представитель московской администрации, наделенный значительными полномочиями.

К кон. XVII в. границы между территориями расселения коми и русских на западе и северо-западе стабилизировались. Большинство населения проживало в старожильческих районах — на нижней Вычегоде, Выми, Сыsole, Лузе. В XVI в. здесь сложились основные этнографические группы коми: вымичи, нижневычегодцы, прилузские коми. В связи с расселением коми на северо-восток и юго-запад в XVII в. оформились группы сысольцев, удорских коми и коми-ижемцев. К кон. XVII в. в крае насчитывалось ок. 360 населенных пунктов. В связи с неурожаями (особенно длительными в 30–40-х гг. XVII в.), голодом и нехваткой земельных угодий часть населения К. переселилась в Вятский край, Прикамье и за Урал.

Во 2-й пол. XVII в. территория совр. К. в основном относилась к Яренскому и Пустозерскому уездам. Согласно губ. реформе 1708 г., Пустозерский у. вошел в Архангелогородскую губ., Яренский у. — в Сибирскую губ. (в 1711 включен в состав Архангелогородской губ.). В 1780 г. (согласно «Учреждению о губерниях» 1775 г.) основная территория совр. К. была разделена между Яренским и Усть-Сысольским уездами, входившими в состав Вологодской губ. (до 1796 наместничество). Остальные территории в XVIII — нач. XX в. относились к Архангельской, Вологодской, Пермской, Сибирской и др. губерниям.

Основными занятиями коми были охота, рыболовство и промыслы. Большое значение имело оленеводство. Благодаря рус. крестьянам распространялось земледелие: обеспеченность населения своими хлебами составляла до 30% от потребительской нормы. В 1637 г. купец Д. Г. Пан-





кратьев основал Серёговский солеваренный завод на р. Вымь, к-рый в 90-х гг. XVII в. стал крупнейшим в России. В 1730–1761 гг. были открыты 4 железоделательных и чугунный заводы, к сер. XIX в. при-



*Собор во имя св. Стефана  
в г. Сыктывкар.  
Фотография. Нач. XX в.*

шедшие в упадок. В XVII в. через территорию К. проходил торговый путь в Сибирь, игравший большую роль в освоении вост. земель. Наряду с этим возрастало значение др. торгового пути, к-рый связывал Русский Север с Вятской землей и Поволжьем. Во 2-й пол. XIX в. на Печоре и Выгчегде появились грузовые и пассажирские пароходы. В 1898 г. было введено регулярное товаропассажирское сообщение от Усть-Сысольска до Вел. Устюга, в 1907 г. — до Вологды и Архангельска.

В XIX — нач. XX в. в составе населения преобладали коми, значительную часть представляли русские, остальные народы были малочисленны. По переписи 1897 г., в совр. границах К. насчитывалось ок. 142 тыс. коми и 14–16 тыс. русских, в 1917–1918 гг. из 214 тыс. жителей коми по-прежнему составляли почти 90%, русские — ок. 10%. Ок. 96,8% населения (1897) являлись сельскими жителями; до 1861 г. это были гл. обр. черносошные (государственные) крестьяне (свыше 95%).

Советская власть была установлена в марте—апр. 1918 г. С осени 1918 г. происходили военные столкновения частей РККА и белых армий. Весной 1920 г. советская власть была восстановлена на всей территории К. В 1918–1921 гг. основная территория К. входила в состав Северо-Двинской губ. Декретом ВЦИК от 22 авг. 1921 г. из основной территории Печорского у. Архангельской губ., Усть-Сысольского у. и основной территории Яренского у. Северо-Двинской губ. образована автономная область (АО) Коми (Зырян). 2 мая 1922 г. она была разделена

на 4 уезда: Ижмо-Печорский, Усть-Вымский, Усть-Куломский, Усть-Сысольский. В 1929–1936 гг. АО Коми (Зырян) входила в состав Северного края. Летом 1929 г. Большеземельская тундра отошла новообразованному Ненецкому национальному округу, при этом в АО Коми (Зырян) был включен ряд

волостей бывших Архангельской и Вятской губерний. 15 июля 1929 г. введено деление АО на

9 районов: Визингский, Ижмо-Печорский (с 1930 Ижемский), Прилузский, Сторожевский, Удорский, Усть-Вымский, Усть-Куломский, Усть-Сысольский (с 1930 Сыктывкарский) и Усть-Цилемский. Центром области оставался г. Усть-Сысольск, переименованный 23 марта 1930 г. в Сыктывкар. 5 дек. 1936 г. АО Коми (Зырян) преобразована в Коми АССР.

В 20-х гг. XX в. в К. работали многочисленные экспедиции, подготовившие дальнейшее освоение запасов угля, нефти и др. ресурсов. По сравнению с 1913 г. к кон. 20-х гг. в 2 раза возросли объемы лесоза-



*Собор в честь  
Вознесения Господня  
в с. Ыб Сыктывдинского р-на.  
Фотография. Нач. XXI в.*

готовок, в 1926 г. вступил в строй Усть-Сысольский лесопильный завод. Однако доля промышленности составляла всего 2% от валовой продукции, более 60% приходилось на сельское хозяйство. В кон. 20-х — 30-х гг. XX в. многократно возросла заготовка древесины, появились деревообрабатывающие предприятия, лесная и деревообрабатывающая отрасли промышленности стали одними из ведущих в республике. В 1934 г. в пос. Чибью (с 1939 Ухта, с 1943 город) введен в действие неф-

теперерабатывающий завод. В 1934 г. в Воркуте вошла в строй 1-я угольная шахта, затем — мощная шахта «Капитальная», в 1940–1941 гг. были заложены еще 5 шахт. В 1937–1941 гг. построена Северо-Печорская (с 1947 Печорская) железная дорога (Котлас — Воркута; с 1959 в составе Северной железной дороги). В 1961 г. открыто постоянное движение по линии Микунь—Сыктывкар.

В кон. 20-х — 50-х гг. XX в. К. была местом ссылки репрессированных. В 1929 г. создан Ухтпечтрест, начавший освоение угольных и нефтяных месторождений с помощью труда заключенных. В 1929–1956 гг. на территории К. в систему ГУЛАГ входили: Северный лагерь ОГПУ (1929–1933), Ухтпечлаг (1931–1938), Ухтижемлаг (1938–1955), Воркутлаг (1938–1957), Северо-Печорский ИТЛ (1940–1950), Интинский ИТЛ (1941–1948) и др. К 1 янв. 1942 г. на территории К. насчитывалось до 200 тыс. заключенных.

В годы Великой Отечественной войны К. обеспечивала страну нефтью, углем, лесом, была открыта группа газовых месторождений, создан мощный газодобывающий комплекс. Во 2-й пол. 40-х — 80-х гг. XX в. К. превратилась в индустриальный регион (особое развитие получил лесопромышленный комплекс, нефтяная и газовая промышленность). Центры наиболее крупных лагерей и места сосредоточения

промышленности были преобразованы в города (Воркута (1943), Ухта (1943), Печора (1949),

Инта (1954), Сосногорск (1955); в 1959 статус города получил Микунь, в 1984 — Усинск и Вуктыл, в 1985 — Емва). К. стала одним из самых урбанизированных регионов СССР: по переписи 1989 г., 76% населения (1 261 тыс. чел.) проживало в городах. За счет притока населения из других регионов СССР изменился национальный состав. В 1989 г. коми составляли ок. 23% населения, русские — ок. 57, украинцы — 8,2, представители др. национальностей — 11,8%.





В 1990 г. Коми АССР преобразована в Коми ССР. 26 мая 1992 г. постановлением Верховного Совета Коми ССР утверждено новое официальное название — Республика Коми. 17 дек. 1994 г. была принята Конституция Республики Коми.

**Религия.** Большинство верующих в К. — православные. В 2013 г. в республике действовали 177 зарегистрированных религ. орг-ций: 102 православные (входят в *Сыктывкарскую и Воркутинскую епархию* РПЦ), 2 общины старообрядцев, католическая, 62 протестантские, иудейская, 9 мусульм. общин.

**Русская Православная Церковь.** С XII в. территория К. входила в Новгородскую (сев. и вост. части) и Ростовскую (юго-зап. земли) епархии Русской Церкви. В 1383 г. была учреждена Пермская епархия, включавшая земли совр. К.: по берегам рек Вычегда, Вымь и Сысола (Вы-

чия). В том же году Яренский у. вошел в состав новоучрежденной *Великоустюжской епархии*, в 1780 г. к ней присоединился также Усть-Сысольский у. В 1788 г. в связи с ликвидацией Великоустюжской кафедры эти уезды отошли Вологодской епархии. В 1888–1917 гг. юж. и центральная части совр. К. относились к *Великоустюжскому викариатству* Вологодской епархии, сев. и зап. части — к *Пинежскому викариатству* Архангельской епархии (с 1913). 6 окт. 1995 г. Свящ. Синод РПЦ учредил на территории К. Сыктывкарскую и Воркутинскую епархию. (Подробно об истории правосл. Церкви на территории К. см. в ст. *Сыктывкарская и Воркутинская епархия*.)

**П. П. Котов**

**Старообрядчество** на территории совр. К. начало распространяться в посл. трети XVII в., через Усть-Цильму и Ижму часто проезжали посланцы *Выголексинского общежительства*. Позднее рост числа последователей «старой веры» в ре-

*Храм Воскресения Христова в г. Усинск.*

*Фотография. Нач. XXI в.*

гионе был связан с переселенцами из Чердынского края, проживавшими по притокам Печоры.

В нач. XVIII в. в Усть-Цильме осели старообрядцы с Пинеги, Мезени, Сев. Двины и из центральных районов России. С приходом на нижнюю Печору рус. староверов и заселением ими притоков Печоры — Пижмы, Цильмы, Нерицы — началось обособление рус. населения от иноэтничного окружения (правосл. коми и языческих ненецких пле-

*Троице-Стефано-Ульяновский муж. мон-рь в с. Ульяново Усть-Куломского р-на.*  
*Фотография. Нач. XXI в.*

мен). Особенную строгость в общении с внешним миром проявляли пижемские староверы. Предположительно в 20-х гг. XVIII в. на Пижме выходец из Выголексинского общежительства П. Клокотов и соловецкий мон. Феофан устроили Великопоженский скит, сыгравший

важную роль в укоренении в крае старообрядчества; в 40-х гг. XVIII в. в нем жили до 100 старообрядцев-поморцев (см. также *Древлеправославная поморская церковь*). В 1743 г. на Печору и Мезень была направлена противораскольническая экспедиция, при приближении которой насельники скита (78 чел.) во главе с наставником Иваном Акиндиновым совершили самосожжение. Экспедиция арестовала 69 чел. (этим событиям посвящены «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде», «Помянник сгоревших в Великопоженском общежительстве в 1743 году»). В 1825 г. скит был восстановлен, в нем располагались часовня с 3 приделами, трапезная, 17 келий, хозяйственные постройки. В 1831 г. в скиту жили 85 чел., была налажена переписка книг, изготовляли резные иконы. В 1851 г. власти закрыли скит, на его месте образовалась дер. Скитская, где со временем продолжали богослужение. В сер. XVIII в. на Цильме был основан Омелинский скит, где имелись часовня, муж. и жен. кельи. Усть-Цильма стала в этот период важным центром старообрядчества. Там получали подготовку наставники, отсюда «старая вера» распространялась среди коми-зырян: на верхней и средней Печоре (районы совр. Печоры, Вуктыла и Троицко-Печорска, где живут поморцы, *федосеевцы* и *странники*), на верхней Вычегде (совр. Усть-Куломский р-н, в котором живут «глухие нетовцы» *спасова согласия*), на Удоре (бассейн рек Вашка и Мезень, совр. Удорский р-н, где живут *филипповцы* и *странники*). В нач. XIX в. последователи староверия появились среди летских коми в бассейне р. Летки. В XIX в. рост численности населения в регионе обуславливался притоком переселенцев, гл. обр. с Мезени. В отличие от изолировавшихся от внешнего мира пижемских старообрядцев староверы с Мезени, обосновавшиеся в верховьях р. Нерицы, роднились с правосл. коми. В Омелинском скиту в 1805 г. жили ок. 40 чел.; 1844 г. власти закрыли скит.

В устной традиции сохранились известия еще об одном небольшом ските — в 83 км вверх по Тобыщу, притоку Цильмы — на месте, называемом теперь Покойное. Скит поддерживали олениводы Усть-Цильмы. В сер. XIX в. все его насельники из-за болезней и тяжелых условий



чегодская Пермь). В 1676 г. Яренская и Вымская земли были переданы созданной в 1658 г. Вятской и Великопермской епархии (см. *Вятская и Слободская епархия*). В 1682 г. территории северо-восточнее Сев. Двины, бассейна Печоры и Сев. Приуралье,



переданные в 1674 г. из Патриаршей области Новгородским митрополитам, отошли новоучрежденной Холмогорской и Важской епархии (см. *Архангельская и Холмогорская епар-*





погибли. Память о «покойных», как и о «самосгоревших» на Пижме, способствовала распространению старообрядчества на нижней Печоре. По данным епархиального миссионерского комитета, в Печорском у. в 1890 г. числилось 3670 старообрядцев, в 1916 г. — более 8 тыс. В нач. XX в. на территории К. насчитывалось более 11 тыс. старообрядцев разных согласий; по мнению исследователей, эти данные занижены. В 1912/13 г. на Удоре проживало 14 незарегистрированных старообрядческих наставников, существовало 7 молелен (филипповцев, поморцев, скрытников), на верхней Вычегде было 5 наставников, имелось 5 моленных домов (нетовцы), на верхней Печоре действовали 3 наставника, имелись 3 филипповские молельни (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 19187. Л. 67, 78).

В кон. XIX — нач. XX в. на Удоре и на верхней Печоре распространилось согласие странников. В 1885 г. они жили в с. Чупрове, деревнях Коптюга, Муфтюга, Верхозерье. Многие из них были арестованы, в 1909 г. возобновили деятельность (НА Респ. Коми. Хр. 1. Ф. 7. Оп. 1. Д. 304. Л. 35, 70, 79). На верхней Печоре распространение страннического вероучения в 20–30-х гг. XX в. связано с деятельностью старца Еварета (Евареста). Из-за сложной политической и экономической ситуации идея скрытников о победе из «мира антихристов» как о единственно возможном пути спасения нашла много сторонников. В 30-х гг. XX в. страннические кельи существовали в селах Покча, Подчерье и Возино, а также на берегах рек Подчерье, Щугер, Илыч. Несмотря на притеснения со стороны властей, скиты действовали до нач. 70-х гг. (НА Коми науч. центра Уральского отд-ния РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167. Л. 15–19, 57). В 30–40-х гг. XX в. в К. был фактически уничтожен институт старообрядческих наставников.

В 1990 г. была зарегистрирована община Древлеправославной поморской церкви (ДПЦ) в с. Усть-Цильма, в 1992 г. освятили молитвенный дом. В нач. XXI в. Усть-Цилемский р-н представляет собой старообрядческий центр, группы поморцев существуют в каждом из 38 населенных пунктов района. В 2013 г. освящена ц. во имя свт. Николая в Усть-Цильме. В 1994 г. зарегистрирована община поморцев в Сыктывкаре. В 2009 г.

завершено строительство ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Возрождаются общины последователей ДПЦ в Печоре, в Ухте, в с. Объячеве на верхней Печоре.

В ряде районов К., прежде всего на нижней Печоре, сохранялись и переписывались старообрядческие книги. Поиски в К. древнерусских рукописей начал В. И. Малышев в 1937 г. В 50-х гг. XX в. археографические экспедиции Пушкинского Дома стали систематическими, их результаты отразились в работе Малышева «Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.» (1960) и в Усть-Цилемских собраниях в Древлехрамиле ИРЛИ. Наличие большого числа выговских рукописей в Усть-Цильме (не только списков, создававшихся в Выговском общежительстве для распространения среди поморцев др. регионов, но и рукописей выговского архива) подтверждает тесные связи Усть-Цильмы с Выгом. В сер. 60-х гг. XX в. состоялась 1-я экспедиция ИРЛИ на Удору, продолженная в 70–80-х гг. учеными Сыктывкарского гос. ун-та. Экспедиция выявила местную рукописную традицию и сформировала Вашкинскую книжную коллекцию ИРЛИ. В Усть-Цильме проходят Мяндинские чтения, посвященные рукописной книжности и истории края.

Е. А. Агеева, В. В. Власова,  
Т. И. Дронова

**Бывшие общины Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ).** Община РПЦЗ появилась в К. в 1998 г. в результате выхода из РПЦ Стефано-Афанасиевского монашества в с. Вотча. В 1999 г. сельники монашества создали скит в дер. Бердыш Троицко-Печорского р-на. В 2001 г. они перешли сначала в юрисдикцию митр. *Виталия (Устинова)* — РПЦЗ(В), в 2006 г. — в Российскую православную церковь (РосПЦ). В результате расколов в РПЦЗ скит долгое время пустовал, в 2008 г. он был воссоздан как Андроников скит в юрисдикции РПЦЗ(В). В 2001–2007 гг. в Сыктывкаре существовала община св. Прокония Устюжского РосПЦ. В 2006 г. в РосПЦ перешел созданный в 2004 г. приход во имя св. Царственных мучеников и всех новомучеников и исповедников Российских в с. Ыб Сыктывдинского р-на. Все общины незарегистрированы.

**Римско-католическая Церковь.** Первые католики появились в К.

в 30-х гг. XX в. в связи с депортацией советских немцев в лагеря на территории К. Имелось неск. католич. общин без священников, верующие тайно приходили на молитвенные собрания. Напр., община в Човью (ныне в черте Сыктывкара) существовала вплоть до сер. 90-х гг. XX в., когда большинство католиков уехали из К. В 2003 г. в Ухте был зарегистрирован приход св. Терезы из Лизьё, относящийся к архиепархии Божией Матери в Москве.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Протестанты появились в К. в период коллективизации, в кон. 20-х гг. XX в., в связи с переселением в край раскулаченных крестьян (в т. ч. немцев) с Украины, из Поволжья и др. регионов. Немногочисленные общины лютеран, *пятидесятников*, *адвентистов* предположительно прекратили существование в сер. 30-х гг. XX в. Новые общины появились в 1941 г., когда началась депортация советских немцев в К. Было распространено т. н. братское лютеранство. Его особенностью является автономность общин, к-рые собираются для молитвы в частных домах. В 40-х гг. возникла евангелическо-лютеран. община Сыктывкара, соединившая представителей разных течений лютеранства, т. о. сложился стихийный союз братского и церковного лютеранства. Община в основном состояла из немцев, богослужения проводились на немецком языке. Братские общины подвергались преследованиям до кон. 60-х гг. XX в., когда гос-во неофициально их признало. В 1975 г. была зарегистрирована община в Сыктывкаре. В связи с эмиграцией немцев и оттоком молодежи в другие протестантские церкви численность общины уменьшалась. В 90-х гг. XX в. усилились связи лютеран К. с Евангелической церковью Германии, пасторы из Германии стали приезжать для работы с братскими общинами К. К кон. XX в. лютеранские общины в К. пополнялись за счет русских и представителей др. народов РФ. В 1996 г. в Сыктывкаре была образована община св. Иоанна Крестителя Уральского пробства *Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии*; к 1998 г. община насчитывала ок. 100 чел., богослужения совершались на языке коми. Церкви Ингрии принадлежит также приход Рождества Христова в пос. Троицко-Печорск.





**Баптисты** появились на территории К., в Усть-Вымском у., в 20-х гг. XX в., в 1927 г. община состояла из 43 чел. В 1922 г. была создана община баптистов в с. Ыб, к 1924 г. насчитывавшая 30 чел. В кон. 20-х гг. оба сообщества, видимо, прекратили существование. В 1943 г. основана община в Сыктывкаре (возможно, существовала и ранее). В 60-х гг. XX в. группы баптистов имелись также в Ухте, Печоре, Сосногорске, Воркуте, Инте и др. Всего в К. насчитывалось ок. 350 баптистов. В 2013 г. были зарегистрированы 3 баптист. общины, входящие в Российский союз евангельских христиан-баптистов, Совет церквей евангельских христиан-баптистов, Коми христианскую церковь евангельской веры (зарегистрирована в 1999).

Пятидесятнические общины действуют на территории К. с 20-х гг. XX в. (начали регистрироваться в 90-х гг.), рост числа пятидесятников пришелся на 70-е гг. В 2013 г. в К. действовали 27 зарегистрированных пятидесятнических орг-ций, которые входили в Церковь христиан веры евангельской пятидесятников (ХВЕП) в составе Российской церкви христиан веры евангельской (ХВЕ), в Церковь полного Евангелия «Источник Жизни» в составе Ассоциации независимых церквей ХВЕ, в Церковь ХВЕ «Исход» и др.

В К. также зарегистрированы 4 общины адвентистов седьмого дня (в Ухте, Печоре, Усинске, Воркуте), 9 общин *Иеговы свидетелей* (Сыктывкар, Ухта и др.), община *методистов* (Сыктывкар) и др.

**Ислам.** Появление мусульман на территории К. связано с репрессиями 30–40-х гг. XX в., среди ссыльных было немало татар. Новый приток мусульм. населения в регион связан с освоением месторождений угля и нефти в 50–70-х гг. XX в. В 1991 г. в Усинске была зарегистрирована первая в К. мусульм. община. В 2003 г. общины Усинска, Сыктывкара и Воркуты образовали Духовное управление мусульман Республики Коми. В 2014 г. в К. действовали 9 мусульм. общин, ислам исповедуют татары, башкиры, аварцы, чеченцы, ингуши и др.

**Иудаизм.** В 1939–1940 гг. в К. было депортировано население из присоединенных к СССР Зап. Белоруссии, Зап. Украины и Польши, значительную часть к-рого составляли евреи; 2-я волна переселения евреев

в К. пришлось на 50–60-е гг. XX в. Евр. общественная орг-ция «Шолом» была создана в 1991 г. В 2002 г. зарегистрирована религ. орг-ция «Еврейская община города Сыктывкара», в 2008 г. – евр. община Ухты, входящие в Федерацию еврейских общин России.

**Новые религиозные движения.** В 2004 г. в Сыктывкаре была зарегистрирована орг-ция Об-ва сознания Кришны, в наст. время она не существует. В столице К. действует Рериховское об-во.

Ист.: Житие св. Стефана, еп. Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897; Выгодско-Вымская (Мисаило-Евтихьевская) летопись: Док-ты по истории коми // Ист.-филол. сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257–271; Документы по истории народа коми: Писцовая и переписные книги Яренского уезда XVII в. / Сост.: Н. П. Воскобойникова, М. А. Мацук. Сыктывкар, 1985. Лит.: *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960; *Беленкина Т. И.* Из истории классовой борьбы коми народа. Сыктывкар, 1971; *Гагарин Ю. В.* Старообрядцы. Сыктывкар, 1973; *он же.* История религии и атеизма народа Коми. М., 1978; *Жеребцов И. Л.* Формирование этнической территории коми (зырян). Сыктывкар, 1977; *он же.* Населенные пункты Республики Коми: Ист.-демогр. справ. М., 2001; *Турбанов А. Н.* Создание целлюлозно-бумажной промышленности в Коми АССР. М., 1979; *Давыдов В. Н.* Образование автономной области Коми. Сыктывкар, 1981; История Коми АССР с древнейших времен. Сыктывкар, 1981; История северного крестьянства. Архангельск, 1984. Т. 1; Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 1995. (Древнерус. сказания); История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исслед. и мат-лы к 600-летию со дня преставления Стефана Пермского. Сыктывкар, 1996; *Котов П. П.* Динамика уровня земледелия в Коми крае в кон. XVIII – нач. XX в. Сыктывкар, 1996; *Мацук М. А., Шаньгина В. В.* Торговля и пути сообщения в Коми крае в XIX в. Сыктывкар, 1996; Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. 2 т.; *Морозов Н. А.* ГУЛАГ в Коми крае, 1929–1956 гг. Сыктывкар, 1997; *он же.* Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 годы). Сыктывкар, 1998; *Рогачев М. Б.* Приходское духовенство Коми края в конце XIX – начале XX в. // Вестник культуры Респ. Коми. Сыктывкар, 2000. № 1. С. 9–17; Атлас Республики Коми. М., 2001; Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001; *Дронова Т. И.* Русские старообрядцы – беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (кон. XIX – нач. XX в.). Сыктывкар, 2002; *она же.* Старообрядческие общины Усть-Цильмы и Сыктывкара: Пути сохранения традиций // Очерки рус. народной культуры / Отв. ред.: И. В. Власова. М., 2009. С. 197–220; Старообрядческий центр на Вашке. Устная и письменная традиция Удоры: Мат-лы и исслед. / Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2002; *Чувьоров А. А.* Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: Проблемы язы-

ковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации: Дисс. СПб., 2003; *Маркелов Г. В.* Писания выговцев: Калого-инципитарий. Тексты: По мат-лам Дрвнелехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004; *Терюков А. И.* Из истории перевода Священного Писания на язык коми-зырян (П. И. Савваитов и Г. С. Лыткин) // Христианство в регионах мира / Отв. ред.: Т. А. Бернштам, А. И. Терюков. СПб., 2008. Вып. 2. С. 229–245; *Юхименко Е. М.* Книжное наследие Выга в гос. хранилищах // Духовное наследие народов Республики Коми: История и современность. Сыктывкар, 2009. С. 16–23; *Власова В. В.* Старообрядческие группы коми: Конфессиональные особенности соц. и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010; *она же.* Религиозная идентичность в локальных сообществах: Сельские правосл. общины в Республике Коми // Идентичность: Интеллектуальные практики и соц. проекты. Сыктывкар, 2010. С. 7–22; Вторые Мяндинские чтения: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Сыктывкар, 2011. Т. 1; История Коми с древнейших времен до современности. Сыктывкар, 2011<sup>2</sup>. 2 т.

**КОМИССАРОВ** Аввакум Онисимович, основатель новоспасовщины – см. в ст. *Спасовщина*.

**КОМИССИЯ ПО ВОПРОСАМ КУЛЬТОВ** (Постоянная Центральная Комиссия по вопросам культов при Президиуме Всероссийского ЦИК, Президиуме ЦИК СССР; сокращенно здесь – К. в. к.), орган советской власти, ответственный за взаимоотношения с религ. орг-циями в 1929–1938 гг. Первоначально вопросы взаимоотношения органов власти с религ. объединениями относились к компетенции Наркомата юстиции РСФСР, в к-ром существовал т. н. Ликвидационный отдел с подразделениями на местах (см. *Отдел по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* Народного комиссариата юстиции РСФСР), а в 1924 г. перешли в ведение Административного отдела при Центральном административном управлении НКВД РСФСР и его низовых территориальных подразделений – адм. отделов при исполкомах губ., окружных, уездных советов и совнаркомов автономных республик РСФСР. Подобная практика действовала и в др. союзных республиках. Ключевую роль в определении религ. курса Советского гос-ва в это время играла организованная при ЦК ВКП(б) *Комиссия по проведению отделения Церкви от государства* (Антирелигиозная комиссия), но она была негласным партийным органом и не могла выступать в качестве офиц. инстанции.





Еще в 1922 г. зам. наркома юстиции РСФСР Н. В. Крыленко поднял вопрос о создании специального гос. учреждения по религ. вопросам — «особой комиссии по церковным делам в качестве руководящего органа советской церковной политики». Однако в то время подобное учреждение не было создано. В авг. 1924 г., когда снова был поднят вопрос об организации особой комиссии по вопросам культов, Президиум ВЦИК счел такое решение преждевременным. Вместо этого в соответствии с циркуляром Президиума ВЦИК от 21 авг. 1924 г. «О порядке ведения работы по делам культов», член Президиума П. Г. Смидович был наделен особыми полномочиями в оперативном решении различных вопросов в отношении религ. орг-ций. Согласно постановлению Президиума ЦИК СССР от 23 янв. 1925 г., Смидовичу также была поручена координация работы по реализации декрета «Об отделении церкви от государства...» в общесоюзном масштабе. Однако, располагая лишь небольшим секретариатом, Смидович не мог достаточно эффективно реализовывать свои полномочия. В то же время имеются сведения о создании в сер. 20-х гг. при нек-рых органах местной власти специальных религ. комиссий. Так, напр., в 1925 г. при Президиуме ЦИК Крымской АССР была образована Комиссия по церковным делам, переименованная в 1927 г. в Комиссию по делам культа.

Центральный гос. орган по работе с конфессиями появился только в кон. 20-х гг. с наступлением нового этапа в политике Советского гос-ва по отношению к религии. Ранее основной целью атеистического гос-ва в религ. сфере было ослабление организационных структур конфессий и контроль над их работой, прежде всего — наиболее влиятельной православ. Церкви. При этом гл. обр. осуществлялось силовое воздействие на руководство разных конфессий и манипулирование церковными расколами, чему уделяли основное внимание ОГПУ и Антирелигиозная комиссия. На новом этапе Советское государство, расширяя «фронт антицерковной борьбы», перешло к подавлению низовых, массовых религиозных объединений — общин и приходов. Для этого наряду с силовыми методами должны были активно использоваться адм. меры: введение жестких правил регистра-

ции религ. объединений и содержания молитвенных зданий, повышение налогов на духовенство, ограничение колокольного звона и т. п. Все это должно было стать сферой деятельности новой гос. структуры.

8 апр. 1929 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление «О религиозных объединениях», ставшее основой советского законодательства в религ. сфере. Одновременно было принято решение о создании при Президиуме ВЦИК органа по контролю над исполнением религ. законодательства — К. в. к. Новой комиссии официально делегировались те функции, которые были закреплены за ВЦИК: разработка законодательных актов, издание инструкций и циркуляров по конфессиональным вопросам для местных органов власти, решение вопросов регистрации и снятия с регистрации религ. об-в, закрытие или дальнейшее использование молитвенных зданий, изъятие культового имущества. 30 нояб. 1929 г. прекратила существование Антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП(б), что фактически означало переход функций руководящего органа советской конфессиональной политики к К. в. к. Она также стала курировать антирелиг. пропаганду, но за эту работу отчитывалась не перед ВЦИК, а перед ЦК ВКП(б). Принципиальным отличием К. в. к. от Антирелигиозной комиссии было отсутствие у комиссии ВЦИК полномочий контролировать органы гос. безопасности. Напротив, в ряде случаев ОГПУ рекомендовало членам комиссии пересматривать уже принятые решения (напр., по поводу возвращения верующим закрытого храма, если это имело бы нежелательные, по мнению ОГПУ, последствия).

Первым председателем К. в. к. стал Смидович, а его заместителем — прокурор (впосл. зам. председателя) Верховного Суда СССР П. А. Красиков (бывш. глава Ликвидационного отдела Наркомюста), ответственным секретарем комиссии до февр. 1932 г. был Е. А. Тучков, начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ, занимавшегося «церковной контрреволюцией». Ранее Смидович, Красиков и Тучков были постоянными членами Антирелигиозной комиссии. В состав К. в. к. входили представители НКВД РСФСР, прокуратуры, Наркомата финансов, Наркомата просвещения, Всесоюзного Центрального Совета профессио-

нальных союзов, Союза воинствующих безбожников, Ин-та философии Коммунистической академии, др. центральных ведомств и орг-ций (представительство тех или иных структур в комиссии периодически менялось). Для работы в комиссии приглашали представителей ЦИК союзных и автономных республик, краевых и обл. исполкомов РСФСР. Т. о., К. в. к. являлась межведомственной структурой, члены к-рой, за исключением небольшого штата технических сотрудников, совмещали деятельность в ней с основной работой в др. учреждениях. Предполагалось, что комиссия должна собираться на общие заседания 2–3 раза в месяц, фактически такие собрания проводились гораздо реже — от 8 до 15 раз в год.

Введение законодательства, закрепившего основные права и обязанности религ. объединений, и создание при высшем представительском органе власти специального учреждения по религ. вопросам иногда представляются как осознание партийным и советским руководством «необходимости признания наличия верующего населения и налаживания государственно-конфессиональных отношений» (Кочетова. Комиссия по вопросам религ. культов. 2012. С. 21), при этом целью учрежденной комиссии называют защиту прав верующих от адм. произвола. Однако фактически законодательство 1929 г., установившее для религ. общин строгие ограничительные правила и карательные санкции за их нарушение, утвердило дальнейшее наступление на права верующих и значительно ухудшило их положение. К. в. к., так же как и Антирелигиозная комиссия, проводила такую церковную политику, которая «постепенно все более и более суживала круг деятельности религиозных организаций» при «осторожности в деле проведения административных мер, затрагивающих широкие слои верующих». В то же время по конкретным вопросам антирелиг. борьбы члены К. в. к., как правило, выступали более осмотрительно, чем представители местных гос. и партийных органов. Для общин верующих К. в. к. оставалась последней инстанцией, куда они могли обращаться с жалобами на местные власти и в некоторых случаях получали поддержку. В определенном смысле деятельность К. в. к. играла





положительную роль, ненадолго отсрочив закрытие части храмов и несколько снизив налоговую нагрузку на приходы и духовенство.

В 1929 г. члены комиссии занимались в основном вопросами собственной организации, с нач. 1930 г. заседания проходили уже регулярно. Начало работы комиссии совпало с проведением в стране ускоренной коллективизации сельского хозяйства и связанной с ней новой антицерковной кампании. Сельское духовенство и приходы были обложены непосильными налогами. Неспособных рассчитывать с гос-вом священников раскулачивали, происходило массовое закрытие церквей, в т. ч. по решению организованных властями собраний неверующих жителей. На первых заседаниях К. в. к. поддерживала меры по усилению давления на Церковь. Так, 6 янв. 1930 г. Тучков выступил с докладом о действующих монахах. Комиссия приняла решение провести в 3-месячный срок ликвидацию всех еще существовавших монарей силами НКВД. 26 янв. комиссия обсуждала вопрос о запрещении колокольного звона и об изъятии церковных колоколов, взяв за основу инструкцию, подготовленную НКВД. На следующем заседании было одобрено «активное участие широких масс» в закрытии храмов и предложено пересмотреть принятое 8 апр. 1929 г. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «в сторону упрощения процесса закрытия» церквей.

Ввиду тяжелой ситуации, сложившейся в сельских приходах, заместитель патриаршего местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) обратился 19 февр. 1930 г. к председателю К. в. к. Смидовичу с обстоятельной запиской о нуждах РПЦ. Митр. Сергий просил привести в рамки закона обложение сельских церквей разного рода налогами и отчислениями, к-рые из-за своей величины приводили к штрафам и аресту имущества членов приходских советов. Такие же пожелания он высказал в отношении налогообложения священнослужителей. Местные власти произвольно налагали на духовенство огромные денежные и натуральные налоги (даже если священники не имели своего хозяйства), а также непосильные трудовые повинности. Митр. Сергий настаивал, что священнослужители,

не использующие наемный труд, не должны быть приравнены к кулакам и «нетрудовому элементу», так же как нельзя приравнивать к кулакам церковных старост, членов приходских советов, церковных сторожей и др. работников, что практиковалось местными властями. Он обратил внимание комиссии и на незаконное выселение священников из сел, где образовывались колхозы, на изгнание детей священнослужителей из школ. Заканчивая обращение, митр. Сергий писал: «Ввиду газетных статей о необходимости пересмотра Конституции СССР в смысле совершенного запрещения религиозной пропаганды и дальнейших ограничений церковной деятельности просим защиты и сохранения за Православной Церковью тех прав, какие предоставлены Ей действующими законоположениями СССР» (Акты свт. Тихона. С. 689–691).

К тому времени опасность массовых крестьянских выступлений заставила государственно-партийное руководство скорректировать свою линию в проведении коллективизации, в т. ч. в отношении сопровождавших ее антицерковных действий. 2 марта 1930 г. в газ. «Правда» появилась статья И. В. Сталина «Головокружение от успехов» с осуждением, в частности, местных руководителей, «которые дело организации артели начинают со снятия с церквей колоколов». 14 марта ЦК ВКП(б) выпустил постановление «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении», в к-ром также было упомянуто о недопущении практики закрытия церквей адм. методами. 6 апр. того же года К. в. к. дала разъяснение, что раскулачивание священников, не являющихся собственниками крупных хозяйств, «является незаконным и идущим вразрез с проводимой политикой».

Весной—осенью 1930 г. было временно приостановлено закрытие церквей и молитвенных зданий. К июню того же года только в Московской обл. по решениям К. в. к. верующим было возвращено 545 культовых зданий. Значительное количество церквей вновь открылось в Ленинграде (ныне С.-Петербург), Ярославле, Н. Новгороде, Казани, Вятке (ныне Киров), Свердловске (ныне Екатеринбург), Чите. В некоторых случаях комиссия требовала от местных властей привлекать к уголовной или адм. ответственности должностных

лиц, принявших незаконные решения в отношении религ. орг-ций. Комиссия решила и нек-рые вопросы, поднятые в обращении митр. Сергия, в частности в отношении завышенных налогов на духовенство. Наркомату финансов было дано поручение составить инструкцию «в целях урегулирования обложения молитвенных зданий и служителей культа». Соответствующая инструкция (циркуляр НКФ № 68 от 20 февр. 1931) была принята только через год и на практике часто не соблюдалась местными органами власти: со священнослужителей требовали выполнения заведомо невыполнимых обязательств.

В работе комиссии соблюдался принцип равного отношения ко всем религ. конфессиям, что в отличие от раннего периода не было только декларативным утверждением. Советские власти отказались от практиковавшейся в 20-х гг. в целях ослабления канонической правосл. Церкви негласной поддержки *обновленчества*, *григорианского раскола*, а также от более снисходительного отношения к тем религ. объединениям, к-рые рассматривались как пострадавшие при царизме. На новом этапе все легально действовавшие религ. орг-ции в СССР подвергались адм. давлению со стороны Советского гос-ва практически в одинаковой степени. Ухудшение положения почувствовали представители всех конфессий, о чем можно судить по обращениям их представителей в К. в. к.

Председатель обновленческого синода «митрополит» *Вениамин (Муравьевский)* еще 11 мая 1929 г. обратился к председателю только что образованной К. в. к. Смидовичу с заверениями в своей полной поддержке решений советской власти и с просьбой не допустить закрытия обновленческих церквей в Москве. Малораспространенное на селе обновленчество в меньшей степени пострадало во время коллективизации и раскулачивания, однако проходившее в то же время закрытие городских церквей затронуло и обновленческие приходы. В мае 1930 г. Смидович принял председателя Центрального духовного управления мусульман в Уфе муфтия Р. Фахретдинова, к-рый сообщил о происходивших во время коллективизации мусульм. селений закрытиях мечетей, о наложении непосильного налога, о штрафах и об арестах за их неуплату, о раскула-





чивании служителей культа, о высылке их на принудительные работы, об изъятии у верующих Корана и др. религ. книг, о запрещении молитвенных собраний и т. д.

15 дек. 1930 г. в связи с созданием НКВД СССР был упразднен НКВД РСФСР, среди его функций был общий надзор за деятельностью религ. объединений, в т. ч. регистрация и учет их местных общин. Постановлением Президиума ВЦИК от 31 дек. 1930 г. эти функции перешли к К. в. к. При этом на местах до завершения формирования местных культовых комиссий функции регистрации и регламентации деятельности религиозных общин выполняли подотделы административного надзора при секретариатах обл. и краевых исполкомов. 16 янв. 1931 г. комиссия приняла инструкцию «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах». В инструкции были записаны правила регистрации и ликвидации религ. объединений, указаны их права и обязанности, виды запрещенной деятельности (просветительская, благотворительная и др.). Особо подчеркивалось, что «религиозные объединения правами юридических лиц не пользуются».

30 мая 1931 г. ВЦИК утвердил «Положение о Постоянной Центральной и местных комиссиях по рассмотрению религиозных вопросов» (в официальных документах употреблялись различные варианты названия учреждения, но чаще она называлась Комиссией по вопросам культов или Культовой комиссией). На К. в. к. возлагалось «общее руководство и наблюдение за правильным проведением в жизнь политики Партии и правительства в области применения законов о культах на всей территории РСФСР». Комиссия должна была разрабатывать законопроекты по религ. вопросам, следить за выполнением законодательства в религ. сфере, регулярно докладывать Президиуму ВЦИК о религ. обстановке в стране. Комиссия имела право давать поручения по вопросам, связанным с религ. культами, всем центральным и местным органам РСФСР в пределах их компетенции. ВЦИК обязал все ведомства РСФСР согласовывать с К. в. к. свою деятельность по религ. вопросам.

При край- и облысполкомах, ЦИК автономных республик РСФСР в 1931–1932 гг. были образованы постоянные комиссии по вопросам

культов. Процесс формирования комиссий был длительным, не во всех регионах данные структуры были образованы одновременно. Первыми были сформированы и приступили к работе в сент. 1931 г. обл. культовые комиссии в Москве, Ленинграде, Н. Новгороде, Самаре. Руководителем местной комиссии, как правило, назначался секретарь президиума исполкома, в его штате работали делопроизводители и ответственные секретари. Комиссия занималась приемом жалоб и обращений от верующих, составлением отчетов по религ. ситуации для отправки в Москву. Местные культовые комиссии являлись передаточным звеном между комиссией ВЦИК и гос. органами российских регионов, но фактически скорее были подразделениями местных властных структур, чем территориальной структурой К. в. к.

Из союзных республик Белоруссия первой переняла опыт РСФСР. В 1933 г. была образована Центральная комиссия по делам культов при Президиуме ЦИК Белорусской ССР. Однако руководство Украинской ССР, второй по количеству зарегистрированных религ. общин после РСФСР, отказалось от создания республиканской К. в. к. С 1923 г. на Украине при Центральном административном управлении НКВД УССР существовал отдел по делам культов с низовыми структурами — отделами по делам культов при губ. адм. отделах (с 1924 подотделы). В 1925 г. в губ. администрациях были введены должности старших инспекторов по делам культов, подотделы культов были переименованы в Инспектуры культов, с сент. 1930 г. при них дополнительно вводились должности референтов по делам культов. После того как 28 дек. 1930 г. НКВД Украинской ССР был упразднен, существовавшая при нем Инспектура культов перешла в ведение Всеукраинского ЦИК Советов (ВУЦИК). В подчинении Секретариата Президиума ВУЦИК находились инспекторы по делам культов при облысполкомах. В др. союзных республиках специальные учреждения по вопросам религ. культов появились только после 1934 г.

Отношения К. в. к. и местных властей складывались сложно. Глава комиссии Смидович в докладах в Президиум ВЦИК и в ЦК ВКП(б) постоянно говорил о «перегибах» и «небрежном отношении» к религ.

проблемам на местах. В свою очередь исполкомы краев, областей и автономных республик часто игнорировали директивы комиссии, хотя они были утверждены как распоряжения Президиума ВЦИК. Местные органы власти либо не предоставляли отчетов о религ. ситуации, либо давали недостоверную информацию. Прежде всего искажались сведения о количестве упраздненных храмов, большинство из которых были закрыты местными властями незаконно, с нарушением существовавшего порядка и без уведомления К. в. к. Так, напр., в Ленинградской обл. за 1932 г. общее число зарегистрированных храмов уменьшилось на 355, но ВЦИК за этот период утвердил закрытие лишь 32 церквей. Такое соотношение «законного» и «незаконного» закрытия храмов в нач. 30-х гг. было характерно и для др. регионов РСФСР. Однако признание незаконности закрытия церкви не означало ее автоматического открытия. В дек. 1932 г., после вызова в Москву представителей Горьковского крайисполкома для разбора их деятельности, из 305 молитвенных зданий, закрытых в Горьковском крае, было решено вернуть верующим только 119.

С 1933 г. в деятельности комиссии вновь прослеживается переход к более жестким адм. мерам, что, очевидно, отражало изменение общего курса партийно-советского руководства страны. 16 февр. 1933 г. К. в. к. приняла постановление «О состоянии религиозных организаций». В документе говорилось об угрозе создания в религ. организациях «контрреволюционных центров», в связи с чем предлагалось решительно сократить «возможности влияния служителей культа в массах трудящихся». На практике это означало ограничение даже богослужбной деятельности. Увеличилось и налогообложение священнослужителей. 26 нояб. 1934 г. К. в. к. постановила взыскивать со служителей культа в сельской местности налог при сдаче зерна, мяса, картофеля и т. п. с «надбавкой в пределах 75%», поскольку «служение культу и наличие доходов от такого служения должно являться признаком для отнесения хозяйства служителя культа к числу кулацких хозяйств».

Ужесточение политики по отношению к религ. объединениям сопровождалось стремлением руководства комиссии распространить свою деятельность на всю территорию страны.





В янв. 1934 г. Смидович обратился в Президиум ЦИК СССР с докладной запиской, в которой обратил внимание на «ненормальность сложившегося положения, когда в республиках не было единства в решении одних и тех же вопросов, связанных с законодательством о религиозных культурах, как не было и единой системы органов, отвечающих за проведение этого направления советской работы». Смидович предложил принять общесоюзный законодательный акт по регулированию деятельности религ. орг-ций и создать общесоюзный гос. орган, ответственный за церковную политику, для чего «расширить деятельность постоянной культовой комиссии при Президиуме ВЦИК, развернув ее в орган союзного значения при Президиуме ЦИК Союза ССР». Деятельность К. в. к. и ранее неоднократно выходила за адм. границы РСФСР, поскольку обращения по поводу нарушения религ. законодательства обычно направлялись на имя председателя ВЦИК М. И. Калинина, который одновременно являлся и председателем ЦИК СССР. В состав К. в. к. с 1930 г. входили представители от Украинской ССР, Узбекской ССР и Закавказской СФСР. Наиболее важные решения комиссии проводились не только через Президиум ВЦИК, но и через Президиум ЦИК СССР, что означало распространение их действия на всю территорию Советского Союза.

Инициатива Смидовича нашла поддержку у советского руководства. 3 апр. 1934 г. секретариаты ЦИК СССР и ВЦИК согласовали вопрос об образовании при Президиуме ЦИК СССР Комиссии по культовым вопросам. В соответствии с этим решением 20 апр. того же года Президиум ВЦИК принял постановление «Об упразднении Комиссии по рассмотрению религиозных культов», а 7 мая последовало постановление Президиума ВЦИК СССР «Об образовании Постоянной Комиссии по рассмотрению культовых вопросов». Хотя формально была создана новая комиссия, фактически речь шла о преобразовании прежней во всесоюзный орган путем ее переподчинения и наделения дополнительными полномочиями. 26 мая 1934 г. состоялось 1-е заседание К. в. к. в новом качестве. В ее состав вошли представители союзных республик, Верховного Суда и Прокуратуры СССР,

НКВД, ВЦСПС, Ин-та философии Коммунистической академии, Центрального совета Союза воинствующих безбожников. Первоочередной задачей было признано «введение единой практики и единых методов в работе культовых Комиссий союзных республик», а также «единого для всех ССР закона о религиозных объединениях».

Функции К. в. к. остались прежними: разработка проектов постановлений по вопросам, связанным с деятельностью религ. орг-ций, рассмотрение жалоб и заявлений верующих и их орг-ций, учет об-в, групп верующих и духовенства, разъяснение норм законодательства о культурах. Также Центральная комиссия должна была координировать работу комиссий по культовым вопросам при Президиумах ЦИК союзных республик. Во 2-й пол. 1934 г. состоялись заседания, на которых были заслушаны отчеты представителей Украины, Белоруссии, Узбекистана, Армении, Грузии. Была достигнута договоренность с комиссиями союзных республик о совместной работе над проектом закона о религ. культурах, об обмене информацией о религ. ситуации на местах, о принимаемых правовых актах. Был выработан порядок рассмотрения материалов о закрытии культовых зданий и о коллективных жалобах верующих. Право окончательного решения по этим вопросам закреплялось за Президиумом ЦИК СССР, материалы на рассмотрение должна была представлять Центральная комиссия. После того как 16 апр. 1935 г. скончался Смидович, новым главой комиссии стал Красиков.

Переподчинение Президиуму ЦИК СССР оказалось в целом формальным решением. Комиссии не удалось преобразоваться в действующий всесоюзный орган, прежде всего из-за отсутствия соответствующей законодательной базы. К. в. к. неоднократно обращалась в Президиум ЦИК СССР с предложением «ускорить издание Союзного законодательства о религиозных объединениях, выработать инструкцию о порядке использования молитвенных зданий и опубликовать их в специальном бюллетене», представляла проекты этих законов, но они не были утверждены. Возникли и технические трудности. ВЦИК отказался обслуживать комиссию силами своего аппарата, как делал это раньше,

а аппарат союзного ЦИК не представлял комиссии необходимое обеспечение. Столкнувшись с несоответствием решений властей союзных республик (прежде всего по закрытию культовых зданий) нормам законодательства о культурах в РСФСР, К. в. к. стала возвращать в ЦИК союзных республик неутвержденные решения о закрытии молитвенных зданий. Комиссия выступала за то, чтобы отложить дела о закрытии молитвенных зданий, поступившие из Украинской и Белорусской ССР, до принятия общесоюзного религ. законодательства и Положения о союзной комиссии.

Однако ЦИК союзных республик, ссылаясь на отсутствие закона СССР о культурах, добились признания за ними права окончательного разрешения вопросов о закрытии молитвенных зданий. К. в. к. могла лишь выразить негативное мнение о практике конфессиональной политики в союзных республиках, указывая на «перегибы» и «ненормальность» в решении религ. вопросов, и просить органы власти союзных республик исправить допущенные ошибки. Так, в нач. 1936 г. Красиков обратился к ВУЦИК и ЦИК Белорусской ССР с заявлением о недопустимости проводимых там массовых закрытий молитвенных зданий и произвольного налогообложения церкви и духовенства, вызывавших поток жалоб от «не освободившихся от религиозных пережитков» граждан. Глава комиссии осудил тех местных сотрудников, которые «предпочитают массово разъяснительной работе методы административного нажима на религиозные организации и служителей культа и таким образом пытаются «покончить с религией»».

Серьезной проблемой было отсутствие информации о религ. орг-циях в союзных республиках. Для получения необходимых сведений по поступавшим жалобам сотрудникам комиссии приходилось выезжать на места, но ввиду отсутствия обеспечения со стороны секретариата ЦИК СССР командировки часто откладывались по финансовым причинам. В марте 1936 г. К. в. к. выпустила постановление о включении в инструкцию СНК СССР, регулировавшую отчетность местных органов власти, пункта о предоставлении 2 раза в год сведений о молитвенных зданиях всех культов. Однако проконтролировать правильность





предоставляемых местными органами сведений комиссия не могла.

Сравнительно больших успехов К. в. к. добилась в регионах РСФСР, где она выступала преемницей комиссии при Президиуме ВЦИК. Были заслушаны отчеты исполкомов Воронежской и Западной областей, Куйбышевского края, ЦИК Татарской АССР, и выявилось множество фактов отступлений от законов, ряд работников был привлечен к адм. ответственности. При этом, однако, следует учитывать, что «перегибы» и «голое администрирование» местных властей при закрытии церквей осуждались не как нарушение прав верующих, а как поспешность при отсутствии предварительной «массовой разъяснительной работы» (т. е. антицерковной пропагандистской кампании). В результате, по мнению комиссии, «перегибы при закрытии церквей дают возможность активным религиозникам выступать под флагом защиты советского законодательства и действовать, опираясь на советские законы, нарушаемые перегибщиками». От местных властей при закрытии храмов требовалось хотя бы формальное исполнение принятых юридических норм и правильное оформление документации, однако до половины всех дел о ликвидации приходов отправлялось на доработку в местные инстанции из-за разных технических нарушений (храмы при этом оставались закрытыми). При принятии окончательного решения о судьбе молитвенных зданий в подавляющем большинстве случаев комиссия поддерживала решения местных властей о ликвидации храмов. В 1934 г. из 105 рассмотренных дел было утверждено закрытие 91 храма, отменено закрытие 14; в 1935 г. закрыто 323 храма, возвращено верующим 50; в 1936 г. ликвидировано 308 храмов, возвращено 112; в 1937 г. закрыли 253, вернули общинам 87 молитвенных зданий.

Впрочем, часто закрытие храмов проходило без участия К. в. к., в некоторых случаях местные власти отказывались подчиниться решениям комиссии. Напр., горсовет Армавира, который долгое время игнорировал обращения комиссии, дал ответ, что «всякое отступление в вопросе ликвидации церквей вызовет новое оживление монашеского и поповского элемента, что, безусловно, внесет большой тормоз и прямой

срыв работы в районе». Обычным явлением стали доносы представителей местных властей в высшие партийные органы на членов К. в. к. — их обвиняли в «намеренном сдерживании наступления на антирелигиозном фронте». Красиков писал в ЦК ВКП(б), что у местных работников «в ходу административные приемы, застраивания, репрессии. Отдельные работники всех верующих считают контрреволюционерами, а следовательно, и не желают считаться с их просьбами, хотя и вполне законными». Председатель К. в. к. отмечал «откровенную погоню за цифрами о закрытии культовых зданий».

К. в. к. пыталась обосновать свою умеренную линию в религ. политике, связывая ее с подготовкой принятия новой Конституции СССР. В нач. 1936 г. Красиков подал в ЦК ВКП(б) докладную записку «Состояние религиозных организаций в СССР. Отношение их к проекту новой конституции. Работа Комиссии культов ЦИК СССР и практика проведения законодательства о религиозных культурах». В документе отмечалось «большое количество грубых нарушений советского законодательства о религиозных культурах на местах. Причем количество нарушений за последние годы растет. Этот рост объясняется тем, что работники на местах недооценивают культовые вопросы, не понимают всей их политической глубины». Председатель комиссии считал необходимым принять в срочном порядке самые серьезные меры для исправления «катастрофического положения, сложившегося в религиозном вопросе». Для этого предлагалось устранить адм. давление местных властей на верующих и религ. орг-ции, обновить законодательство о культурах, выработать и принять общесоюзный закон о свободе совести и обеспечить его единообразное применение на всей территории страны.

В мае того же года по представлению К. в. к. Президиум ВЦИК направил в местные органы власти циркуляр с требованием «прекратить административные меры борьбы с религиозными пережитками трудящихся масс» и с предупреждением о строгой ответственности за нарушение постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г.: «Виновные, невзирая на лица, будут привлекаться к строгой ответственности».

Тогда же состоялось показательное заседание комиссии, на котором разбирались деятельность органов власти Воронежской обл., откуда поступало наибольшее число жалоб на нарушения законодательства о культурах. Выступивший на заседании секретарь Совета национальностей ЦИК СССР А. И. Хацкевич (представитель Белоруссии) отметил, что закрытие церквей «методами разных махинаций» ведет к тому, что «религиозность загоняется в подполье», и предложил признать работу Воронежского облисполкома неудовлетворительной. В окт. 1936 г. Красиков сообщил прокурору СССР А. Я. Вышинскому о повсеместном самоуправстве местных властей в отношении духовенства и верующих. Он привел факты ликвидации религ. общин, закрытия молитвенных зданий без соответствующих решений ЦИК СССР и ВЦИК, изъятия храмов под хозяйственные нужды, запрета проводить богослужения и др. Красиков просил пресекать подобные действия местных властей, однако прокуратура отвергла его утверждение о повсеместном нарушении законодательства о культурах.

В нояб. 1936 г. К. в. к. приступила к работе над проектом союзного закона о культурах. Вопрос о религ. законодательстве рассматривался на совещании с участием представителей АН СССР, Центрального совета Союза воинствующих безбожников, некоторых центральных ведомств. Были оглашены данные комиссии о количестве молитвенных зданий. На тот момент в СССР насчитывалось 42,4 тыс. культовых зданий, из которых состояли на регистрации 30,8 тыс. зданий. Но и из них действующими были 20,9 тыс. зданий, а еще 9,9 тыс. хотя и числились зарегистрированными, но были изъяты у верующих в адм. порядке (как правило, под хозяйственные нужды — засыпку зерна и т. п.). На совещании было отмечено резкое сокращение числа культовых зданий в СССР по сравнению с дореволюционным периодом. Так, в РСФСР осталось 35% молитвенных зданий, на Украине — 9, в Белоруссии — 11, в Узбекистане — 31, в Армении — 6, в Азербайджане — 4%. Всего в СССР на тот период оставалось 28% от того количества молитвенных зданий, к-рое было в дореволюционной России. В нач. 1937 г. Красиков предложил органам власти союзных республик устранить





наиболее грубые нарушения законодательства о культах, в частности возратить верующим здания, изъятые у них в адм. порядке. Таких незаконно изъятых молитвенных зданий, по данным К. в. к., насчитывалось в Киргизии – 76 (при 243 действующих молитвенных домах), в Узбекистане – 882 (при 663), в Грузии – 83 (при 281), в Азербайджане – 137 (при 69), в Армении – 45 (при 40), в Белоруссии – 238 (при 239).

Красиков выступал против получившей распространение в советском и партийном руководстве идеи об отмене постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г. и инструкции К. в. к. «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах» 1931 г. (подобные инициативы выдвигались, в частности, заведующим кадровым отделом ЦК ВКП(б) Г. М. Маленковым и главой НКВД Н. И. Ежовым). По мнению Красикова, которое он высказал в записках в ЦК ВКП(б), необходимо было не уничтожение законодательства о культах, а его совершенствование и обеспечение строгого соблюдения по всей стране, требовалась единая гос. политика в «церковном вопросе». В авг. 1937 г. комиссия внесла в ЦИК и СНК СССР проект закона «Об отправлении религиозных культов и о молитвенных зданиях». В нем определялись порядок образования и условия функционирования групп верующих. Одновременно комиссия предлагала включить в готовившийся законопроект об общественных объединениях отдельные статьи о «религиозных обществах», представляя их в качестве объединений, не связанных жестко с наличием у них культовых зданий и имеющих более широкие возможности для деятельности (видимо, рассматривался вопрос о возможности религ. жизни при отсутствии у верующих зарегистрированных церквей). Разработанные законопроекты сохраняли и усиливали дискриминационные меры в отношении деятельности общин верующих. Им не предоставлялось прав юридического лица, запрещалось иметь к.-л. собственность и заниматься внекультовой деятельностью, не разрешалось публичное отправление культа, «хождение по домам» священнослужителей и «производство колокольного звона»; в то же время

предусматривалась возможность ликвидации молитвенного здания по требованию большинства населения данной местности.

Направленный в высшие органы власти законопроект не был утвержден. Между тем после выборов в дек. 1937 г. в образованный согласно новой конституции Верховный Совет СССР встал вопрос о реорганизации аппарата прекратившего существование ЦИК СССР, в т. ч. и К. в. к. В марте 1938 г. Красиков вновь обратился в Верховный Совет СССР, а затем к секретарю ЦК ВКП(б) А. А. Андрееву с просьбой рассмотреть законодательство о культах, но не получил ответа. 16 апр. 1938 г. постановлением Верховного Совета СССР К. в. к. при Президиуме ЦИК СССР была упразднена. Ликвидация культовых комиссий при местных органах власти заняла более длительный срок, нек-рые из них были упразднены в кон. 1938 или даже в нач. 1939 г. (возможно, речь шла о формальном упразднении уже не действовавших комиссий).

Прекращение существования К. в. к. было следствием почти полного исчезновения в СССР в течение 1937–1938 гг. религ. общин, имеющих офиц. регистрацию. Высшее партийное и советское руководство, официально сохранив нормы религ. законодательства 1929 г., на деле лишило верующих законных возможностей реализовывать свои религ. нужды, они потеряли почти все храмы, была репрессирована подавляющая часть духовенства. К нач. 1939 г. в СССР при более 53 млн верующих (согласно переписи 1937 г.) имели офиц. регистрацию лишь ок. 500 правосл. храмов и ок. 100 мечетей, др. конфессии располагали еще меньшим числом молитвенных зданий. Религ. жизнь в стране ушла большей частью в нелегальную сферу. В таких условиях гос. орган, отвечающий за соблюдение религ. законодательства, оказался ненужным. Конфессиональные вопросы перешли полностью в компетенцию органов гос. безопасности, сохранивших подразделения по работе с религ. объединениями.

Во время Великой Отечественной войны начался новый этап государственно-религ. отношений, был поднят вопрос и о воссоздании гос. органа по религ. делам. 4 сент. 1943 г. на совещании у И. В. Сталина Г. Г. Карпов, начальник 5-го отдела («по борьбе с церковной и сектантской контр-

революцией») Секретно-политического управления НКГБ, предложил организовать отдел или комиссию по делам культов при Верховном Совете СССР, т. е. по существу возродить в новом качестве К. в. к. Однако Сталин высказался против создания комиссии при Верховном Совете и пояснил, что считает нужным образование специального органа при Правительстве СССР, причем этот орган не должен принимать самостоятельных решений, а лишь докладывать правительству и действовать по его указаниям. Следствием этого решения стало создание *Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов*, ставших преемниками К. в. к. в структуре центральных органов власти.

Арх.: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1, 9, 18, 21, 32–34; Оп. 2. Д. 1, 21.

Лит.: *Одищов М. И.* Гос-во и Церковь в России: XX в. М., 1994. С. 37–54; *он же (Советов М. И., псевд.)*. Советское законодательство о религ. культах в 20–30-х гг. XX в. // *Свобода совести: Ист. и совр. аспекты*. Сб. ст. М., 2007. Вып. 4. С. 382, 384; *Постеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 171–173; *Медведев М. В.* Постоянная Комиссия по вопросам религ. культов при ВЦИК (1929–1934) // *Гос-во, религия, Церковь в России и за рубежом*. М., 1997. № 9/10. С. 79–89; *Цытин*. История РПЦ. С. 187, 194–195, 247; *Приказчикова О. Б.* Деятельность Постоянной центр. комиссии по вопросам культов (1929–1938) // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ*. 2009. Вып. 2(31). С. 41–76; *Кочетова А. С.* Док-ты Комиссии по вопросам религ. культов при Президиуме ВЦИК (1929–1938) // *Отеч. арх.* 2011. № 4. С. 76–82; *она же*. Роль Комиссии по вопросам религ. культов при Президиуме (ВЦИК) ЦИК СССР в разработке религ. законодательства 1930-х гг. // *Молодой ученый*. М., 2011. № 9. С. 155–160; *она же*. Комиссия по вопросам религ. культов при Президиуме ВЦИК, 1929–1934: АКД. М., 2012; *она же*. Формирование и деятельность Комиссии по вопросам религ. культов при Президиуме ВЦИК – ЦИК СССР // *Вестн. архивиста*. М., 2012. № 1. С. 130–137.

Д. Н. Н.

**КОМИССИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ СТАРОЙ МОСКВЫ** («Старая Москва»), краеведческое об-во, общественная орг-ция, основная цель которой — изучение и сохранение исторического наследия Москвы и Московского края. Основана в 1909 г. при Имп. Московском археологическом об-ве (ИМАО), действовала до нач. 30-х гг. XX в., возобновлена в февр. 1990 г.

Комиссия издавала сборники «Старая Москва» (1912–1914. Вып. 1–2), участвовала в выпуске сборников: «Московский краевед» (1927–1930. Вып. 1–13), «Труды Общества изу-





чения Московской губернии (области)» (1928–1930. Вып. 1–8), «Старая Москва: Статьи по истории Москвы в XVII–XIX вв.» (М., 1929. Сб. 1) и др.

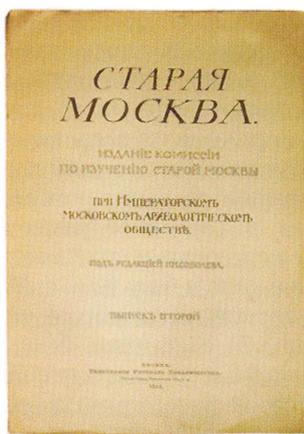
К. и. с. М. была основана 14 дек. 1909 г. при МАО, объединявшем ценителей московской старины. Председателем стала графиня П. С. Уварова — археолог, председатель МАО, основанного ее мужем — гр. А. С. Уваровым, сыном гр. С. С. Уварова. Комиссия ставила своей основной целью изучение прошлого Москвы и ее пригородных местностей, исследование их роста и развития, а именно: собирание материалов по топографии, истории, археологии, изучение памятников архитектуры, иконописи, а также прикладного искусства. В должности председателя комиссии до 1930 г. состояли: графиня Уварова (1909–1917), Э. В. Готье-Дюфайе



Графиня П. С. Уварова.  
Фотография. Нач. XX в.

(1917–1918), А. М. Васнецов (1918–1923), П. Н. Миллер (1923–1930); с 1930 г. Васнецов занял должность почетного председателя. Заседания комиссии до 1919 г. проходили в здании МАО — палатах Аверкия Кириллова (Москва, Берсеневская наб., 20).

До 1917 г. вышло 2 сборника трудов комиссии под названием «Старая Москва» (1912, 1914). Материалы сборников открыли много ценного в истории города, его архитектуры и быта. В предисловии к 1-му изданию трудов говорилось, что комиссия приняла на себя заботы о сохранении существующих памятников бытовой старины и о собирании таковых путем пожертвования для Музея старой Москвы (предполагалось собрать все предметы домашнего и общественного обихода прежней московской жизни, портреты



Сборник «Старая Москва».  
1914 г. Обложка

выдающихся деятелей города, старинные и новые виды различных уголков Москвы и т. п.), чтобы наглядно знакомить посетителей музея с бытовой историей предков, «ибо «Старая Москва — наша прародина», и детальной обработки заслуживает не только ее история, но и быт. «Мы ничем иным не воздадим так полного своего уважения к памяти предков, как правдивым выяснением всех сторон их жизни, на основании вещественных и письменных памятников», — говорилось во вступительной статье (Старая Москва. М., 1912. Вып. 1). Впосл. в комиссию для Музея старой Москвы известные коллекционеры передали много ценных собраний. К 1912 г. музей уже располагал коллекцией редких старинных вещей и книг.

Возникновение К. и. с. М. было тесным образом связано с Комиссией по сохранению древних памятников МАО (образована в 1876, до 1918 ее возглавляла графиня Уварова), поскольку условия бурно развивающегося города требовали внимания не только к отдельным памятникам, но и к облику столицы в целом.

По составу К. и. с. М. сразу отличалась от др. комиссий МАО, к-рое было доступно для всех желающих, но не для участия в нем в качестве обычного члена. Комиссии МАО — славянская, восточная, археологическая, по сохранению древних памятников и др. — образовывались только из членов Об-ва, поскольку требовали специальных знаний, принадлежности к науке. Члены К. и. с. М. без зависимости от членства в Археологическом об-ве могли принимать участие в ее работе. Благодаря этой особенности комиссия стала общественным центром всех моск-

воведов. Половину членов-учредителей об-ва (всего 21 чел.) составили аристократы, связанные семейными и дружескими узами. Приглашение представителей аристократических семей в качестве учредителей об-ва было традицией, гарантирующей получение финансовой поддержки и лояльное отношение властей. Обычно аристократы-учредители участвовали в работе об-ва номинально, воспринимая это участие в качестве почетной повинности, к которой обязывало происхождение и положение в обществе, однако в данном случае практически все учредители активно участвовали в работе об-ва.

К 1917 г. об-во выросло в крупную научно-краеведческую организацию (172 чел.), популярную в Москве и по численности сопоставимую с большинством работавших в то время в Москве научных об-в. Комиссия вела интенсивную работу: с 1909 по 1917 г. состоялось 65 заседаний, на к-рых было сделано 96 научных докладов (нормой для работы научных об-в считалось проведение 1 заседания в месяц).

Постоянными активными членами К. и. с. М. (учредители и вступившие до 1912) являлись: Г. В. Балицкий, И. С. Беляев, А. М. Васнецов, Е. В. Гольдингер, Готье-Дюфайе, И. П. Машков, Миллер, А. В. Орешников, М. С. Померанцев, К. Н. Солодовников, И. Я. Стеллецкий, В. К. Трутовский, графиня Уварова, К. А. Хрептович-Бутенев, Н. С. Щербатов. По составу К. и. с. М. имела большой научный и практический потенциал:  $\frac{2}{3}$  являлись членами ИМАО, имели опыт по изучению и охране памятников. Большинство членов имели опыт музейной работы, профессионального коллекционирования — гр. Хрептович-Бутенев, Готье-Дюфайе и др., работали с архивными документами. Среди членов комиссии были известные археологи — Уварова, С. К. Богоявленский, Стеллецкий, преподаватели — Богоявленский, Н. Н. Ардашев, Д. П. Сухов и др., архитекторы и реставраторы — Ф. О. Шехтель, Н. С. Курдюков, Машков, А. М. Гурджиев, Н. Д. Виноградов, Сухов и др., художники — И. Е. Бондаренко, А. М. Васнецов, А. А. Гурьянов, Машков, Н. Н. Соболев, К. Ф. Юон и др.; среди членов-историков по количеству публикаций по московской проблематике выделяются: Ардашев, Богоявленский,





Л. М. Сухотин, Н. П. Чулков, Ю. И. Шамурин, П. С. Шереметев. Членами К. и с. М. стали активные участники Об-ва любителей духовного просвещения, основанного в 1863 г. и сыгравшего важную роль в становлении церковного краеведения: священник С. Д. Богословский, прот. И. Ф. Горский, прот. собора Василия Бла-



Палаты Аверкия Кириллова  
в Москве. 2-я пол. XVII в.  
Фотография. Нач. XX в.

женного И. И. Кузнецов, настоятель ц. Ризоположения на Остоженке, затем Ризоположения на Донской ул. Н. М. Миловский, священник ц. Серафима Саровского П. Д. Синьковский, священник В. А. Трубецкой. В работе комиссии участвовали представители московской торгово-промышленной аристократии: А. А. Бахрушин, В. А. Большаков, Н. И. Гучков, Г. Ф. Марков, Солодовников (постоянный член об-ва, занимался организационной работой), Ф. И. Тастевен, С. В. и Ф. В. Челноковы, Б. П. Юргенсон.

Программа непосредственной деятельности, намеченная для членов К. и с. М., была весьма обширной. Члены комиссии наметили следующие задачи: 1) изучать памятники Москвы и наблюдать за их сохранностью. Для этого Москва была разделена на 63 участка. Членам К. и с. М. предлагалось взять на себя один из них по собственному выбору «в заведование», а именно: изучение исторического и археологического прошлого находящихся на участке старых зданий, их внешних и внутренних украшений, с составлением описей их совр. состояния, по возможности — с фотографическими снимками; 2) заботиться о сборе пожертвований для Музея старой Москвы; 3) запечатлеть облик старой Москвы: делать фотографические сним-

ки типичных московских зданий, подвергавшихся сносу или перестройке, а также площадей, улиц и переулков, изменяющих внешний вид по причине их расширения, застройки новыми зданиями; делать фотографии разных типов москвичей, в т. ч. торговцев, ремесленников; 4) жертвовать и привлекать к пожертвованию в б-ку К. и с. М. книг и др. трудов, касающихся истории Москвы; 5) составлять библиотечные карточки ко всем опубликованным книгам по истории, археологии и этнографии Москвы, выпущенным отдельными изданиями или помещенным в журналах, с целью издания систематических указателей всех печатных трудов в этой области; 6) собирать из архивов новые сведения по истории и археологии Москвы и докладывать о них на заседаниях К. и с. М., затем эти сведения публиковать в печатном органе комиссии «Старая Москва». Первые выпуски были изданы на пожертвования Балицкого. Члены комиссии были обязаны извещать МАО и К. и с. М. не только об уничтожении памятников, но и о всех искажениях, «которым те подвергаются от небрежения, незнания или злого умысла». Отмечалась необходимость делать с таких памятников рисунки, составлять их планы, фотографировать, в случае надобности делать слепки. Под «памятниками» следовало понимать «не только целые здания, но и сохранившиеся их части, разные уголки старой Москвы, живописные дворы, художественно исполненное окно, дверь, карниз, мебель, вещи домашнего и общественного обихода и т. д.» (Правила Комиссии. 1912. С. 3).

16 февр. 1913 г. на 27-м заседании комиссии товарищ председателя Готье-Дюфайе поставил вопрос о начале планомерного исследования старой Москвы по участкам. В первую очередь был предложен район 3-го участка Мясницкой части. В апр. 1913 г. Миллер прочитал доклад о результатах предварительного обследования данного участка, к-рый лег в основу ст. «Кулишки», опубликованной во 2-м вып. сб. «Старая Москва». Тогда же, в 1913–1914 гг., Готье-Дюфайе начал работу по фотографированию видов старой Москвы, положившую начало известной коллекции снимков. Впосл. она была передана в Румянцевский музей и названа его именем, большинство

негативов хранится в фототеке Музея архитектуры (ГНИМА).

После Октябрьской революции 1917 г. деятельность МАО и его комиссий приостановилась. Графиня Уварова эмигрировала. Заседания К. и с. М. возобновились 14 янв. 1918 г. под председательством Готье-Дюфайе, вскоре также вынужденного эмигрировать из-за репрессий (его жена, Елена Андреевна, содержалась под арестом неск. месяцев). Место председателя занял А. М. Васнецов. 12 апр. 1919 г. по инициативе нового председателя МАО Д. Н. Анучина, а также Васнецова, Миллера и др. москвоведов было принято решение об организации Музея старой Москвы в здании бывш. Английского клуба на Тверской ул. Музей возглавляли: архитектор, реставратор, историк архитектуры Бондаренко, затем П. П. Муратов, с июня 1919 г. его главным хранителем стал Миллер — историк, археолог, секретарь К. и с. М. с 1918 г., председатель с 1923 г.

12 янв. 1921 г. было утверждено Положение о музее, определяющее его задачи и структуру (подписано Миллером). Согласно Положению, музей основывался Отделом по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса в Москве и оставался в его ведении. Музеем управляла комиссия «Старая Москва», в к-рую должны были войти не только лица, знакомые с историей города, но и художники, библиотекари, архитекторы и т. д.; все предметы поступали в музей на пожертвования от частных или юридических лиц. Основу собрания составляли частные коллекции, переданные комиссии еще до революции, — это были коллекции П. А. Бурышкина, Н. С. Кокурина, С. Б. Алмазова, А. С. Андреева, Н. А. Шамина, П. Б. Юргенсона и др. собирателей. Кроме того, в его фонды были переданы материалы из *Оружейной палаты*, *Третьяковской галереи*, Румянцевского музея, Строгановского уч-ща, Музейного фонда и Книжного фонда РСФСР.

Несмотря на тяжелые условия работы сотрудников, фонды постоянно пополнялись. К нач. 1922 г. они насчитывали 15 332 единицы хранения — более 500 картин и рисунков, 6 тыс. гравюр, 8 тыс. книг и 4 тыс. альбомов и карт. Музей собирал различные материалы по истории Москвы: документы, отражавшие быт





горожан, материалы органов городского управления и самоуправления, документы о развитии народного образования (в т. ч. по истории МГУ) и здравоохранения (в т. ч. по истории крупнейших больниц — Глазной и Екатерининской), была собрана богатая коллекция по истории архитектуры Москвы, материалы по истории торговли и др. В «Краткой записке» о деятельности музея от 4 янв. 1922 г. Миллер писал: «Музей вправе сказать, что он собрал почти все, что можно было собрать. И пол, и стены его 2,5 комнаток ломятся от штабелей и шкафов, готовых к выставке и общему пользованию материалов» (Рюмина. 1998. С. 74). По плану, составленному А. В. Чайновым, экспозиция Музея старой Москвы могла бы развернуться в 2 залах: «Москва от нач. XII в. до периода Смуты» и «Москва до переезда столицы в Санкт-Петербург». Планировались выставки: «Москва 200 лет назад», «Москва 100 лет назад» и «Москва 30 лет назад». Однако по причине отсутствия необходимой площади это был музей-хранилище.

Предполагалось сделать Музей старой Москвы центральным музеем города. Но в нач. 20-х гг. XX в. все историко-бытовые музеи столицы получили статус филиалов ГИМ. Постановлением Отдела по делам музеев Наркомпроса от 10 янв. 1922 г. Музей старой Москвы стал филиалом ГИМ. С 1923 г. его фонды размещались в бывш. особняке П. И. Щукина (М. Грузинская ул., 15), затем в бывш. Юсуповском доме рядом с Красными воротами (Хорошёвский тупик, 9), позднее — в здании ГИМ.

После Октябрьской революции 1917 г. и в течение последующих месяцев состав комиссии сократился, в последующие годы — вновь увеличивался. В 1921 г. в состав комиссии входило 68 чел., в 1922 г. — 100, в 1926 г. — 195, в 1928 г. — ок. 300. Заседания К. и. с. М. с 1919 г. еженедельно проходили в здании бывш. Английского клуба. В. А. Гиляровский, ставший членом комиссии в 1922 г., вспоминал: «По четвергам — заседания «Старой Москвы». Несмотря на холод, зал всегда полон. Читаются рефераты по старой Москве. Во время заседаний согреваемся чаем с черным хлебом. Сахар приносим в кармане. Во время прений дрогнем в шубах» (Гиляровский. 1926. С. 52). В др. дни недели про-

водились осмотры историко-бытовых памятников. Посещать заседания и участвовать в осмотрах могли все желающие. Сохранилась характерная черта комиссии — связь с большой наукой. По-прежнему в нее входили выдающиеся ученые, исследователи, реставраторы: А. В. Арциховский, М. И. Александровский, П. Д. Барановский, А. А. Бахрушин, С. В. Бахрушин, М. М. Богословский, Богоявленский, Виноградов, В. А. Гордцов, В. В. Згура, М. А. Ильин, П. В. Кисляков, Орешников, А. И. Соболевский, Ю. М. Соколов, М. Н. Сперанский, П. В. Сыгин, Стеллецкий, М. Н. Тихомиров, Чайнов, Л. В. Черепнин и др. В состав комиссии входили также актрисы Г. Н. Федотова, А. А. Яблочкина, писатели Гиляровский, В. Г. Лидин, Н. Д. Телешов. С докладами выступали ученые из научных центров др. городов: Петрограда, Киева, Саратова. Члены комиссии публиковали научные работы по истории Москвы. Так, уче-



Расцвет Кремля.  
Всехсвятский мост и Кремль  
в кон. XVII в. 1922 г.  
Худож. А. М. Васнецов (ГТГ)

ный-экономист Чайнов был известен также как большой знаток Москвы, автор ряда москвоведческих работ, в т. ч. «История Миусской площади» (1918); «Петровско-Разумовское в его прошлом и настоящем» (1925). В 1920 г. им была составлена и опубликована карта Москвы XVII в., которая остается самым информативным картографическим изображением каменных зданий города (из 272 объектов 220 составляют приходские церкви с точными названиями).

Лишь немногим священнослужителям-краеведам удалось продолжить работу в комиссии после 1917 г. Активное участие в ее деятельности принял прот. Н. П. Виноградов, вступивший в об-во летом 1919 г. (секретарь, с 1919 председатель церковно-археологического отдела Об-ва любителей духовного просвещения; до 1921 секретарь церковного отдела Комиссии по делам музеев и охраны памятни-

ков). Прот. Н. Виноградов выступал с докладами, посвященными истории московских храмов, а также знаменитым москвичам. Под его руководством было начато составление словаря московских краеведов. Очень подробный перечень с аннотациями на букву А сохранился в архиве об-ва «Старая Москва». В работе комиссии после 1917 г. также участвовали: свящ. И. Н. Четверухин, прот. Д. Романьков, прот. И. Ф. Горский, настоятель ц. Ризоположения на Донской ул. Н. М. Миловский. В об-ве, на заседаниях, были выступления, посвященные памяти протоиерея Покровского собора на Красной пл. И. И. Кузнецова, протоиерея ц. вмч. Георгия на Красной Горке Н. А. Скворцова, священника Вознесенской ц. на Гороховом поле Г. И. Холмогорова.

На заседании комиссии 19 февр. 1920 г. было принято решение «изучать, наблюдать и фиксировать всевозможные памятники». Этим решением К. и. с. М. фактически продолжила традиции Комиссии по сохранению древних памятников ИМАО, в обязанности членов которой

входил осмотр и зарисовка старинных предметов, забота о восстановлении приходивших в упадок

зданий; еще до 1917 г. были рассмотрены вопросы сохранения сотен памятников, особенно церковей. В условиях послереволюционной разрухи, пренебрежительного отношения к старине такая нелегкая деятельность имела особое значение.

В июне 1923 г. МАО было закрыто. Упразднению подлежали все его комиссии, в том числе К. и. с. М. После передачи коллекции Музея старой Москвы ГИМ в здании Английского клуба начал оформляться Музей революции — 12 нояб. 1922 г. прошла выставка по истории РКП(б) «Красная Москва», вскоре преобразованная в Историко-революционный музей г. Москвы (находился в ведении Истпарта при ЦК РКП(б)). Музей старой Москвы временно предоставил мн. экспонаты для выставки, в т. ч. часть б-ки, некоторые вещи, мебель. Но экспонаты остались в Музее революции по решению его





директора. Работники комиссии обратились в ГИМ за поддержкой своей деятельности. При содействии ГИМ комиссии удалось переоформить как «Группу лиц, интересующихся изучением старой Москвы», к-рая стала проводить свои заседания под контролем и в помещении ГИМ. Произошло слияние Музея старой Москвы, ГИМ и К. и. с. М. С этого времени у комиссии стало 2 председателя: А. М. Васнецов и Миллер (хранитель Музея старой Москвы).

С янв. 1924 г. «группа» получила офиц. оформление и название «Ученая Комиссия при Отделении ГИМ «Старая Москва». Ранее при музее не было никакого научного органа. Комиссия была утверждена Ученым советом музея в количестве 10 лиц, вела открытые заседания, привлекавшие все большее количество посетителей. К кон. 1926 г. комиссия приняла формы, не укладывавшиеся в узкие рамки, к-рые мог представить ГИМ, став широкой, всем доступной краеведческой организацией. Большинство докладчиков комиссии никакого отношения к ГИМ не имели, а в связи с возрастающим интересом к проводимым «Старой Москвой» осмотрам при комиссии готово было образоваться Экскурсионное бюро. Выходом из создавшегося положения было присоединение к одному из существующих обществ, близкому по задачам к комиссии.

В нач. 20-х гг. XX в. краеведение признавалось массовым научно-культурным движением в Советской России. С 1917 по 1927 г. число краеведческих организаций в стране увеличилось более, чем в 10 раз. 1 апр. 1925 г. в целях объединения научной работы всех краеведов края было образовано «Общество изучения Московской губернии» (ОИМГ; с окт. 1929 — «Общество изучения Московской области» — ОИМО; председатель Б. Б. Веселовский). С согласия руководства ГИМ 16 дек. 1926 г., после переговоров Миллера, Комиссия «Старая Москва» присоединилась к ОИМГ на правах секции. Ее руководитель Миллер был избран заместителем председателя об-ва. Товарищами председателя (заместителями) стали Н. Д. Виноградов (архитектор, реставратор, коллекционер, основоположник Музея архитектуры им. А. В. Щусева) и Н. Р. Левинсон (архитектор, реставратор). По мнению

руководства комиссии, это присоединение должно было дать возможность каждому члену многочисленной «Старой Москвы» стать ее полноправным участником, чтобы «общими усилиями продолжать развивать и углублять выявление, обследование, изучение и фиксацию многочисленных, еще не обследованных и неизвестных, разнородных памятников истории, быта, архитектуры» (Миллер. «Старая Москва». 1927. С. 19). Как и прежде, «Старая Москва» ставила одной из своих целей пополнение научного инвентаря отделения ГИМ «Старая Москва». Фактически только вхождение «Старой Москвы» в качестве секции в состав ОИМГ вовлекло эту орг-цию в сферу непосредственного изучения Москвы.

Члены «Старой Москвы» активно участвовали в публикациях ОИМГ. Периодическим изданием об-ва был ж. «Московский краевед». В нем публиковались историко-краеведческие, археологические и географические материалы. В рубрике «Хроника» освещалась работа краеведческих конференций, музеев (как столичных, так и уездных), секций об-ва и проч. Завершали выпуск библиография и рецензии на историко-краеведческие издания, посвященные Москве. Секция предложила также опубликовать серию брошюр, посвященных прошлому Москвы. Была издана только одна: «Старая Москва: Статьи по истории Москвы в XVII—XIX вв.» (составлена историком Б. Б. Кафенгаузом под редакцией Миллера). В основу сборника были положены тексты докладов членов «Старой Москвы», в частности статьи: «Новый план Исаака Массы» Миллера (С. 147—151), «Лесной торг в старой Москве» Васнецова (С. 152—180), «Кованые решетки оград сер. XVIII в.» Левинсона (С. 161—182) и др.

После присоединения «Старой Москвы» к об-ву усложнилась ее структура. Внутри секции образовались комиссии (к 1927 их было уже 11): Протокольная (составляла различные каталоги и протоколы заседаний «Старой Москвы»), Архивно-библиотечная, Библиографическая и Мемуарная комиссии (систематизировали библиографические и биобиблиографические материалы по истории Москвы), Комиссия по регистрации архитектурных памятников (выявляла и регистрировала архитектурные памятники), Экскурси-

онная (по осмотрам архитектурных памятников), Комиссия по составлению исторического атласа г. Москвы, Мемориальная (определяла юбилейные даты, связанные с историей Москвы, и готовила «Московский мемориальный исторический календарь»), Кладбищенская (регистрировала и охраняла могилы выдающихся деятелей на кладбищах Москвы), Издательская, Пушкинская комиссия; в 1928 г. возникли: Комиссия по составлению словаря московских краеведов, Эпиграфическая (фиксировала надписи и гербы на московских зданиях), Комитет по увековечению памяти А. С. Грибоедова; в 1929 г.— Комиссия изобразительных искусств, Комиссия Ф. М. Достоевского (исследовала московский период жизни и творчества писателя) и др.

Мн. члены «Старой Москвы» работали в деле по охране памятников в различных гос. структурах (в Комиссии по охране памятников Моссовета — Н. Д. Виноградов, прот. И. И. Кузнецов, Александровский, Н. П. Розанов, прот. Н. П. Виноградов и др., в Управлении коммунального хозяйства — Н. Д. Виноградов, в Наркомпросе — Левинсон, Сухов). Однако только членство в «Старой Москве» позволяло их работе оставаться преобладающей — гос. коллективы периодически попадали под влияние ведомственных интересов, сотрудников увольняли при сокращении штатов во время различных реорганизаций.

В 1926 г. Виноградовым была организована Комиссия по регистрации архитектурных памятников. Целью ее работы было создание обобщающего документа по охране старинных зданий, в т. ч. храмов. Необходимость создания такого документа была выявлена еще в 1906 г. на заседании Комиссии по сохранению древних памятников МАО, когда рассматривалась возможность в течение лета составить полную опись существующих древних памятников. Эта работа не была закончена. После 1917 г. при Моссовете была образована специальная Комиссия по охране памятников искусства и старины. Однако в 1923 г. над регистрацией старинных зданий в ней работали только 2 чел., хотя ранее таких специалистов было несколько. Н. Д. Виноградов, работавший также в Комиссии Моссовета, передал в Комиссию «Старой Мос-





квы» ранее собранные материалы и списки московских зданий. В 1926–1928 гг. членами «Старой Москвы» были выявлены более 80 гражданских памятников XVII–XVIII вв. Н. Д. Виноградов делал регулярные сообщения в об-ве о ходе работы, часть материалов публиковалась в сб. «Московский краевед»; он также прочел курс лекций по теме «Московская архитектура» для членов об-ва «Старая Москва» (записи-конспекты были переданы и хранятся в архиве ГИМ).

Во 2-й пол. 20-х гг. XX в. ученые располагали данными, необходимыми для утверждения списка старинных зданий, к-рые гос-во должно было взять под охрану. «Старая Москва» проводила не только оценку значимости застройки центральных площадей, но и работу по выяснению истории их формирования. Научные концепции были положены в основу датировки не только отдельных зданий, но и планировки центра Москвы в целом. «Старая Москва» доказывала древность трассировки московских улиц, уточняла датировку зданий, выявляя новые элементы старинных ансамблей. Многие из таких памятников попадали под снос, поскольку находились на престижных местах, на которые претендовали солидные учреждения города и всей страны (напр., Дом комитетов Совета труда и обороны в Охотном ряду).

Экскурсионная комиссия активно работала, проводились регулярные экскурсии-осмотры церквей, монастырей, строений, урочищ г. Москвы, усадеб, городов Подмосковья (велись их протоколы).

Большая работа по сохранению памятников была проделана Кладбищенской комиссией, которая начала активную работу в 1924 г. после сообщения Москоммунхоза о сносе 22 московских кладбищ и устройстве на их месте садов. Миллером была поставлена задача изучения всего московского некрополя с составлением планов кладбищ. В 1925–1926 гг. были зафиксированы ок. 17 тыс. могил выдающихся деятелей науки и культуры, собран ценный материал о московском некрополе декабристов. В 1927 г. члены «Старой Москвы» и Всероссийского Союза писателей, занимавшиеся аналогичной работой, образовали «Временный Комитет по охране могил выдающихся деятелей»; 1-е засе-

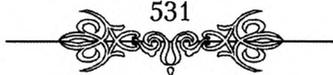
дание состоялось 3 марта 1927 г. под председательством Миллера. В результате работы комитета были приведены в порядок могилы М. М. Хераскова, П. Я. Чаадаева в Донском мон-ре, «Литераторские мостки» на Пятницком кладбище, обнаружены могилы худож. А. К. Саврасова, писателей Н. М. Астырева, Н. А. Соловьёва-Несмелова, Н. В. Успенского, А. Е. Разорёнова и др. Комиссия регулярно обращалась в Моссовет с просьбой о предоставлении права на ликвидацию надгробий на различных кладбищах, подлежащих сносу. Так удалось спасти и перенести часть надгробий с могил знаменитых людей с кладбищ Спасо-Андроникова и Новоспасского монастырей в Донской мон-рь.

Весомый вклад в изучение жизни А. С. Пушкина и увековечивание его памяти внесла Пушкинская комиссия, учрежденная 16 июня 1927 г. под председательством Миллера. Краткие отчеты о ее работе печатались в журнале «Московский краевед». В работе комиссии участвовали опытные архивисты, члены «Старой Москвы», к ее деятельности были привлечены известные ученые-пушкинисты: Н. С. Ашукин, Д. Д. Благой, В. В. Вересаев, Н. М. Дружинин, М. А. Цявловский и др. Основные направления деятельности комиссии: обнаружение и исследование мест, где жил и бывал в Москве Пушкин, и конкретизация круга московских знакомств поэта. Для исследования привлекался широкий круг архивных и др. источников. Результаты работ Пушкинской комиссии стали для зданий, связанных с именем Пушкина, своего рода Охранной грамотой, в частности для дома Хитрово на Арбате (первый семейный очаг поэта), к-рый с 1917 по 1974 г. был коммуналкой; на доме была установлена мемориальная доска. Материалы, собранные комиссией, стали основой для публикаций, введших в научный оборот совершенно новые архивные источники и факты (А. С. Пушкин в Москве // Тр. ОИМО. М., 1930. Вып. 7; Ярополец // Там же. Вып. 8. и др.)

Комиссия добилась от власти приведения в порядок памятника Пушкину на Тверском бульваре, в дополнение на тумбы были повешены цепи; распоряжения о сохранении плиты на могиле Н. Н. Гончаровой, о реставрации комнаты Пушкина в усадьбе Ярополец. Комиссия выступила ини-

циатором и организатором научных краеведческих исследований в Московской обл. Одной из интереснейших находок стала сохранившаяся в Воскресенском музее рукописная книга стихов Пушкина, датированная 1826 г. Характерной чертой пушкинианы 20-х гг. XX в. было стремление узнать как можно больше о живом, подлинном Пушкине, в т. ч. и о представлениях о нем в народе. Собирателем городского фольклора Е. З. Баранов сделал доклад в «Старой Москве» на тему «Московские легенды о Пушкине», впол. вошедший в его кн. «Московские легенды» (М., 1928, 1993<sup>n</sup>), работа над к-рой во многом была инициирована Миллером. Краеведы широко использовали воспоминания очевидцев; были сделаны доклады на тему: «Рассказ местного священника о пребывании поэта в Каблукове», сообщение члена комиссии по рассказу его бабушки о свадьбе Пушкина (тексты не сохр.).

«Старая Москва» занималась организацией выставок. На III Краеведческой конференции РСФСР (11–14 дек. 1927, Москва) состоялась подготовленная обществом выставка «Московский мусор» (демонстрировалось найденное во время земляных и строительных работ). Целью выставки было пробуждение интереса краеведов и соответствующих инстанций — научных, а особенно археологических орг-ций — к земляным работам в Москве, в процессе к-рых могли быть обнаружены ценные материалы по истории города, характеризующие его быт и деятельность. Экспонировались осколки печных изразцов (большая часть выставки), различная посуда XVII–XVIII вв., осколки игрушек, глиняные подсвечники и бусинки, крестики, монеты и др. Кроме того, были представлены отчеты об археологических наблюдениях за строительством водопроводов и других земельных работ, давших возможность изучить местонахождение, конструкцию, толщину стены Белого города, рва Белого города, конструкцию древних мостовых, Воскресенского моста через р. Неглинную и др. «Старая Москва» настаивала на необходимости установить научное наблюдение за раскопками в Москве, возлагая на себя обязанность сообщать учреждениям, назначенным для этого Главнаукой, о всех земляных работах, достойных внимания.





Со времени основания К. и. с. М. вела протоколы заседаний. В каждом из них с 1909 по 1930 г. зафиксированы замечания о состоянии памятников, о мерах по их охране. За последние 10 лет деятельности члены «Старой Москвы» спасли от уничтожения и искажения, описали мн. памятники старины. Информация протоколов уникальна и имеет особую актуальность при осуществлении программы охраны и использования памятников архитектуры, истории и культуры Москвы.

Секция «Старая Москва» имела авторитет и известность в деле защиты московских древностей. Результаты решений заседаний с протестами о сносе ценных архитектурных памятников (в подавляющем большинстве — церквей) члены «Старой Москвы» направляли в правительство РСФСР, Моссовет, Главнауку и др. гос. орг-ции. В кон. 20-х гг. XX в. в «Старую Москву» часто обращались за помощью прихожане и настоятели московских церквей, когда власти отбирали у верующих храмы с целями последующего использования под гражданские нужды или сноса. В кон. 20-х гг. власти решили закрыть храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на ул. Б. Ордынка (архитекторы В. И. Баженов, О. И. Бове) и передать помещение под лекторий, но Левинсон, который также занимал должность сотрудника Наркомпроса, отстоял решение оставить церковь верующим. В 1929 г. «Старая Москва» ходатайствовала о сохранении и надеждах использовать летнего храма в честь Покрова Пресв. Богородицы на Рогожском кладбище, который власти хотели отдать под столовую.

Когда памятник отстоять не удавалось, члены «Старой Москвы» старались присутствовать при разборе зданий и сохранить, зафиксировать все интересные и ценные находки. Наблюдая за сносом и перестройкой памятников, члены «Старой Москвы» нередко уточняли даты их сооружения, выступали с сообщениями о своих открытиях на заседаниях. В 1920–1926 гг. протоколы «Старой Москвы» лишь изредка фиксировали утраты памятников, с 1927 г. такая информация сопровождала практически все заседания.

В кон. 1926 г. президиум Моссовета принял решение «в целях разгрузки уличного движения» снести: Крас-

ные ворота, церкви в честь Рождества Пресв. Богородицы в Столешниках и Гребневской иконы Божией Матери на ул. Мясницкой. «Старой Москве» удалось частично отстоять ц. в честь Гребневской иконы Божией Матери. Под давлением общественности и обращения «Старой Москвы» во властные структуры, ВЦИК рекомендовал Моссовету сохранить хотя бы древнюю часть церкви (полностью снесена при строительстве метро в 1935). Суховым были разработаны проекты реставрации. Когда были снесены пристройки, по мнению А. М. Васнецова, церковь обнаружила черты псковско-новгородского стиля; были найдены 30 старинных надгробий и плита с могилы автора 1-го рус. учебника по математике Л. Ф. Магницкого, к-рая была перевернута и «вряд ли во время находки лежала над прахом». Оказалось, что малый (южный) придел был в прошлом самостоятельным храмом XVII в. На чердаке храма было найдено большое количество различных изразцов, слюды. Церковь в честь Рождества Пресв. Богородицы в Столешниках была разобрана летом 1927 г. Художник «Старой Москвы» Н. Я. Тамонькин успел сделать ее рисунок. В марте 1927 г., несмотря на протесты общественности, ВЦИК постановил снести Красные ворота. «Старая Москва» следила за начавшейся их разборкой. По решению Главнауки С. А. Торопов произвел обмеры и зарисовки памятника. По сведениям «Старой Москвы», работа по разборке ворот велась спешно, материал сбрасывали с высоты и разбивали вдребезги, было нелегко сохранить даже отдельные фрагменты. При сносе выяснилось, что на воротах почти не было лепных украшений — ангелы и гирлянды были высечены из камня. Члены «Старой Москвы» помогали переправлять в Донской мон-рь фрагменты разрушаемых ворот: резную гирлянду белого камня, лепной медальон, целую маску и др. Собранные в кон. 20-х гг. XX в. членами «Старой Москвы» коллекция фрагментов уничтожаемых архитектурных памятников стала основой Музея архитектуры Академии архитектуры СССР, основанного в 1934 г. (в наст. время Музей архитектуры им. А. В. Щусева).

Др. печально известным эпизодом борьбы за старинные здания была безрезультатная переписка «Старой Москвы» с президиумом Моссовета

по вопросу строительства Дома комитетов Совета труда и обороны в Охотном ряду. При его возведении были снесены ц. во имя св. Параскевы Пятницы и палаты В. В. Голицына, незадолго до этого обследованные, частично отреставрированные П. Д. Барановским и др. Комплекс был намечен как музейный, его проект, сделанный членом «Старой Москвы» архит. Суховым, был опубликован (Строительство Москвы. 1925. № 10. С. 13–15).

Весной 1928 г. Комиссия по охране памятников Центральных реставрационных мастерских (секретарь комиссии К. А. Верещагин) обратилась в «Старую Москву» с предложением взять на себя инициативу созыва совещания всех заинтересованных орг-ций «с целью создания единого фронта по защите памятников», было решено выработать текст декларации. Дальнейшего развития инициатива не получила — в нач. 30-х гг. XX в. общественные орг-ции были ликвидированы.

В 1929–1931 гг. краеведческое движение было разгромлено: мн. краеведов репрессировали, добровольные краеведческие об-ва объединили под началом Бюро краеведения; историко-культурное краеведение как «гробкопательско-архивное» ликвидировали, вся выпущенная до 1931 г. краеведческая лит-ра подлежала пересмотру на предмет изъятия «политически вредных изданий». Последний сохранившийся протокол заседания об-ва «Старая Москва» датирован 5 февр. 1930 г. На заседании был сделан доклад В. М. Лобанова «Аполлинарий Васнецов». Присутствовавший Васнецов, почетный председатель «Старой Москвы», рассказывал о своих картинах. Улицы и виды древней столицы, реконструированные художником по архивным данным и материалам археологических раскопок, поражают достоверностью и реалистичностью. Васнецов отдал много сил сохранению архитектурного и художественного достояния Москвы, им был написан ряд статей и очерков по истории города.

1 февр. 1930 г. заведующий музейным подотделом МОНО, член Об-ва изучения Московской области И. Г. Клубуновский направил письмо в Президиум об-ва о том, что «пришел к убеждению в нецелесообразности существования» секции «Старая Москва», состав к-рой «вызывал у всех самые серьезные со-





мнения»; «вопросы прошлой истории Москвы освещаются в большинстве случаев далеко не марксистами и подготавливаются без какой-либо системы и плана». Клубуновский предлагал ликвидировать секцию на том основании, что «деятельность «Старой Москвы» вызывала справедливые нарекания советской общественности и, по существу, утерала... значимость» (Козлов. 2002. С. 361). 9 февр. 1930 г. на основании письма Президиум об-ва принял постановление об упразднении секции «Старая Москва». 17 февр. 1930 г. специально созданная комиссия об-ва изучения Московской области постановила объединить секции «Старая Москва» и «Новая Москва» в одну – «Секцию по изучению г. Москвы». В окт. 1930 г. само Об-во изучения Московской области было преобразовано в Московское областное бюро краеведения. Реорганизация значительно изменила структуру и характер деятельности об-ва: к руководству пришли люди, имеющие опыт партийной, а не научной работы; согласно директивному письму ЦК ВКП(б) от 13 нояб. 1930 г., об-во должно было заниматься изучением «естественных производительных сил страны». В 1936 г. было окончательно закрыто.

В 1990 г. деятельность К. и. с. М. была возрождена на базе Государственной публичной исторической б-ки. 12 февр. 1990 г. в Красном зале прошло 1-е заседание воссозданной комиссии «Старая Москва», председателем которой стал москвовед В. Б. Муравьев. Заседания комиссии проходят каждый последний четверг месяца; сокращенные стенограммы заседаний и тексты докладов передаются в архив Исторической б-ки, где к ним составляются систематический и именной указатели. Члены «Старой Москвы» активно выступают против реконструкции и изменения целого ряда исторических мест города. Так, в 2007 г. Москомнаследие одобрило предложение комиссии «Старая Москва» о придании Пушкинской пл. статуса охраняемого гос-вом достопримечательного исторического места.

Арх.: Архив П. Н. Миллера // Музей истории Москвы. Ф. 8169; Музей Старая Москва // ГИМ ОПИ. Ф. 402; ГИМ ОПИ. Ф. 134; РГБ ОР Ф. 177.

Ист.: Правила Комиссии по изучению старой Москвы / МАО. М., 1912.

Лит.: Старая Москва: Тр. Комиссии по изучению старой Москвы при МАО. М., 1912. Вып. 1; 1914. Вып. 2; Васнецов А. М. Облик

старой Москвы // История рус. искусства / Ред.: И. Э. Грабарь. М., 1910. Т. 2. С. 225–250; Гиляровский В. А. От Английского клуба к Музею революции. М., 1926; Миллер П. Н. «Старая Москва» // Московский краевед. 1927. Вып. 1. С. 17–20; он же. Комитет по охране могил выдающихся деятелей // Там же. Вып. 2. С. 89–90; он же. Пушкинская комиссия «Старой Москвы» // Там же. С. 86–87; Сьтин П. В. Об изучении г. Москвы // Там же. С. 55; он же. Музей г. Москвы // Там же. С. 59; Старая Москва: Статьи по истории Москвы в XVII–XIX вв. М., 1929. Сб. 1; Степанский А. Д. К истории научно-ист. обществ в дореволюционной России // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 38–55; Овсянникова Е. Б. Старая Москва и «Старая Москва» // Архитектура и строительство Москвы. 1988. № 8. С. 24–27; Филимонов С. Б. Ист.-краевед. мат-лы архива обществ по изучению Москвы и Московского края. М., 1989; Комарова И. И. Московское археол. об-во и его роль в развитии местных краевед. организаций России // АЕ за 1989 г. М., 1990. С. 80–87; Обзор фонда «Музей Старая Москва» / Сост.: Ф. А. Петров. М., 1991; Гузеева И. А. «Старая Москва» прежде и теперь: Из опыта работы ГПИБ // История, историография, библиотечное дело, книговедение: Тез. сообщ. конф. Москва, 17–19 марта 1992. М., 1992. С. 3–6; Богоявленский С. К. Памяти П. Н. Миллера // Краеведы Москвы: (Историки и знатоки Москвы) / Сост.: Л. В. Иванова, С. О. Шмидт. М., 1995. Вып. 2. С. 113–116; Полякова М. А., Фролов А. И. Ревнители московских древностей: А. С. Уваров, П. С. Уварова // Там же. С. 48–64; Рабинович М. Г. Неутомимый москвовед П. Н. Миллер // Там же. С. 100–113; Коробко М. Ю. Узкое и его окрестности в протоколах Комиссии «Старая Москва» // Он же. Усадьба Узкое: Ист.-культурный комплекс XVII–XX вв. М., 1996. С. 150–155; Гузеева И. А., Муравьев В. Б. Хроника заседаний Комиссии «Старая Москва» // АЕ за 1997 г. М., 1997. С. 678–681; Злочевский Г. Д. «Ставя свою первую задачу...» // Москва: События, люди, проблемы: Краевед. сб. М., 1997. С. 5–22; Пашаева Н. М. «Старая Москва» 1909–1997 // Моск. журн. 1997. № 8/9. С. 34–35; Рюмина Т. Д. Архив москвовед П. Н. Миллера в ОПИ ГИМ // АЕ за 1997 г. М., 1997. С. 334–346; она же. История краеведения Москвы в кон. XIX–XX в. М., 1998; Уваров С. А. Неутомимый москвовед // Моск. журн. 2000. № 1. С. 45–50; Дмитриева И. А. Пушкинская комиссия «Старой Москвы» (1927–1930) // Моск. архив. М., 2002. Вып. 3. С. 363–379; она же. Краевед. деятельность московских священнослужителей (кон. XIX – нач. XX в.) // Вестн. ПСТБИ: Филология. История. Педагогика. М., 2003. Вып. 1. С. 107–119; она же. Динамика численности и особенности состава об-ва «Старая Москва» в 1909–1917 гг. // Забелинские чт., 2004. М., 2005. С. 299–310; Козлов В. Ф. «Старая Москва» на защите московских древностей (1920–1930) // Моск. архив. 2002. Вып. 3. С. 334–362; Ист. Музей: Энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 2005. С. 299–310.

А. Л. Стародубова

**КОМИССИЯ ПО ПРОВЕДЕНИЮ ОТДЕЛЕНИЯ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА** при ЦК РКП(б) – ВКП(б) (здесь – К. п. о.), орган партийно-гос. власти, ответственный за

религ. политику в СССР в 1922–1929 гг. С началом развернутого наступления на Церковь у руководства коммунистической партии возникла необходимость в координации антирелиг. работы различных гос. и партийных структур. В мае 1921 г. при Агитационно-пропагандистском отделе (Агитпроп) ЦК РКП(б) была образована Комиссия по антирелигиозной пропаганде, в к-рую помимо сотрудников отдела ЦК входили представители т. н. Ликвидационного отдела НКЮ (Народный комиссариат юстиции) (см. *Отдел по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»*), Главного управления политического просвещения (Главполитпросвет) Наркомата просвещения, ЦК РКСМ, Политического управления РККА. Комиссия по антирелигиозной пропаганде занималась в основном правосл. Церковью; сектантами (в число к-рых включали и старообрядцев) ведала партийная Комиссия по делам сект, мусульманами и иудеями – соответствующие подразделения наркоматов по делам национальностей и просвещения, а также Агитпропа ЦК.

Весной 1922 г. Комиссия по антирелигиозной пропаганде действовала в тесной связи с Центральной комиссией по изъятию церковных ценностей, курируемой Л. Д. Троцким, который в этот период фактически возглавлял проведение масштабной кампании против Церкви. Вместе с тем работу в церковной сфере вели и органы гос. безопасности, претендовавшие на свой приоритет в этой области. Ф. Э. Дзержинский настаивал, что «церковную политику развала должен вести ВЧК, а не кто-либо другой». К осени 1922 г. руководство РКП(б) пришло к выводу о необходимости объединить всю антирелиг. деятельность, в т. ч. антицерковную работу ГПУ, поставив ее под контроль ЦК партии. Одновременно требовал решения вопрос об устранении Троцкого от работы с Церковью, на чем настаивал Секретариат ЦК РКП(б) во главе с И. В. Сталиным.

27 сент. 1922 г. создание новой комиссии было рассмотрено Секретариатом ЦК, а 3 окт. Комиссия по антирелигиозной пропаганде внесла в ЦК предложение: «Поскольку комиссия под председательством т. Троцкого заканчивает свою работу... комиссия Агитпропа находит необходимым организацию новой





единой комиссии по церковным делам, основным ядром которой может служить означенная комиссия Агитпропа». 6 окт. Оргбюро ЦК РКП(б) поддержало предложение о создании нового органа через расширение состава и полномочий Комиссии по антирелигиозной пропаганде. 13 окт. Оргбюро утвердило состав расширенной комиссии. Из прежнего состава в нее вошли глава Ликвидационного отдела НКЮ П. А. Красиков и один из главных пропагандистов атеизма — И. И. Скворцов-Степанов. К ним присоединились зам. председателя ВЦИК П. Г. Сидович, ближайший помощник М. И. Калинина и одновременно глава сектантской комиссии, а также начальник Секретно-оперативного управления ГПУ В. Р. Менжинский (впсл. руководитель ОГПУ). По настоянию Троцкого, принявшего непосредственное участие в организации новой комиссии, в ее состав был включен зам. заведующего Агитпропом Н. Н. Попов. Комиссия получала полномочия «как по ведению дел церковной политики (связь с церковными группами, с ВЦУ (обновленческим *Высшим церковным управлением*. — Д. Н.)) по руководству его в центре и на местах, так и по выработке директив по печатной и устной пропаганде и агитации». По решению Оргбюро ЦК с началом деятельности новой комиссии работа др. комиссий по церковным делам прекращалась.

17 окт. на 1-м заседании комиссии ей было присвоено название Комиссия по проведению отделения церкви от государства. Это название обычно употреблялось в документах самой комиссии, однако в документах др. партийных и гос. органов она именовалась, как правило, Антирелигиозной комиссией, то же название обычно употребляется и в научной лит-ре. К. п. о. получила полномочия «единственной руководящей в делах церковной политики и антирелигиозной пропаганды». Временным председателем комиссии ее члены избрали Красикова, единогласно предложив ввести в комиссию в качестве председателя Троцкого, что не получило поддержки со стороны партийного руководства (хотя впсл. В. И. Ленин, вернувшись на короткое время к работе, выразил удивление по поводу отсутствия в К. п. о. Троцкого, «который несколько месяцев следил близко за течениями в церкви»). 19 окт. постановлением Полит-

бюро ЦК РКП(б) председателем комиссии был назначен Попов.

Следует учитывать, что в ее составе помимо офиц. членов, утвержденных решением Политбюро, постоянно работали представители различных ведомств и орг-ций, такие как начальник Секретного отдела ГПУ Т. Д. Дерибас, начальник 6-го (антицерковного) отд-ния Секретного отдела ГПУ Е. А. Тучков, главный редактор ряда периодических изданий И. П. Флеровский, представитель Московского комитета партии В. Г. Сорин. С кон. нояб. 1922 г. комиссия стала считаться состоящей при ЦК РКП(б), что давало ей исключительный статус орг-ции, непосредственно подчиненной высшему органу власти в стране — Политбюро ЦК. Комиссия должна была еженедельно собираться на общие заседания и каждые 2 недели докладывать Политбюро о своей работе и текущей ситуации в религ. сфере. О деятельности комиссии, которая была полностью секретной, запрещалось упоминать в открытом делопроизводстве. Решения официально оформлялись как постановления др. ведомств и реализовывались прежде всего через структуры гос. безопасности (политического надзора). К. п. о. через ЦК разъяснила местным парторганизациям, что «органами, проводящими практически церковную политику на местах являются губотделы ГПУ».

18 янв. 1923 г. Оргбюро приняло решение назначить председателем комиссии Е. М. Ярославского, прежний председатель Попов стал его заместителем. 25 янв. это решение было утверждено постановлением Политбюро. Поскольку ранее Попова поддерживал Троцкий, происшедшее изменение рассматривают как окончательный переход комиссии под контроль Секретариата ЦК и Сталина. В дальнейшем куратором К. п. о. в Политбюро являлся один из влиятельных партийных лидеров — Л. Б. Каменев (до 1926). К. п. о., в состав к-рой входили представители высших структур партийной и гос. власти, должна была играть главную роль при решении большинства вопросов в области религ. политики Советского гос-ва. Целью была борьба всеми доступными методами с религией, религиозностью и религ. орг-циями, прежде всего с РПЦ, как с самой крупной конфессией страны. Комиссия выделяла следующие

основные направления своей деятельности: антирелигиозная агитация и пропаганда, борьба с церковной контрреволюцией (репрессии против правосл. духовенства и мирян), разложение правосл. Церкви (провоцирование внутрицерковных расколов), работа с неправосл. конфессиями, разработка религ. законодательства. На протяжении существования политика К. п. о. претерпевала определенные тактические изменения, отражающие общие изменения партийного курса. В 1-й период, охватывавший осень 1922 — весну 1923 г., главными задачами считались «борьба с тихоновским реакционным духовенством» и укрепление *обновленчества*.

Обновленческое ВЦУ, объявившее в мае 1922 г., после ареста патриарха свт. Тихона, о переходе к нему высшей церковной власти, не сумело подчинить себе Церковь. Несмотря на активную поддержку обновленцев со стороны гос. органов и массовые репрессии против архиереев и клириков, отказывавшихся признавать ВЦУ, бо́льшая часть приходов сохраняла верность каноническому священноначалию. Авторитет показавших свою антицерковную сущность обновленцев среди верующих стремительно падал, к тому же у обновленцев возникли внутренние разногласия и расколы. В этих условиях К. п. о. требовала выявлять среди духовенства, прежде всего епископата, сторонников патриарха и принимать против них репрессивные меры, причем давались конкретные указания на какой срок и в какие регионы ссылать архиереев, инструктировала местные власти по «очистке приходских советов от тихоновского элемента», координировала действия ГПУ и адм. меры со стороны НКЮ против групп верующих, прием доносов от обновленцев, «установливающих контрреволюционную работу определенных лиц из состава тихоновского духовенства и реакционного миряинства на предмет применения к ним судебных и административных кар».

Комиссия осуждала те местные органы, которые не демонстрировали должной жесткости к «тихоновщине». Так, в янв. 1923 г. она обвинила власти Петрограда в покровительстве «автокефалистам» (сторонникам патриарха Тихона, объявившим о своей церковной самостоятельности, чтобы не подчиняться обнов-





ленческому ВЦУ), и посчитала «выпивающей ненормальностью», что «церковная политика в Питере «ведется не ГПУ» под контролем и руководством парторганизации, а отделом управления Петросовета» (исполком Петросовета возглавлял влиятельный партийный лидер Г. Е. Зиновьев, благодаря чему петроградские городские власти пользовались некой свободой от контроля центральных органов партии). Для «выправления линии политики в церковных делах» в Петроград был послан Тучков, по его рекомендации были даны санкции на арест и высылку Петергофского еп. *Николая (Ярушевича)*; в посл. митрополит) и др. руководителей петроградских «автокефалистов». Наиболее важной задачей комиссии в это время была подготовка судебного процесса над свт. Тихоном: определение главного направления следствия, желательных сроков завершения дела и проведения суда, формулировка основных пунктов обвинения, организация пропагандистского освещения процесса. Хотя «точные директивы суду о мере наказания» патриарха находились в компетенции особой комиссии Политбюро во главе с А. И. Рыковым, К. п. о. обсуждала вопрос о возможном приговоре свт. Тихону «с точки зрения церковной политики». 22 марта 1923 г. в докладе Политбюро комиссия высказалась против приведения в исполнение высшей меры наказания.

Одновременно с подготовкой суда над патриархом активно велась работа по организации обновленческого «Поместного Собора», к-рый должен был придать видимость законности обновленческому церковным структурам. К обновленчеству комиссия принципиально относилась с той же враждебностью, что и к канонической Церкви, и допускала его поддержку исключительно в интересах антирелигиозной работы: «Борьбу и склоку, разгорающуюся внутри церкви, РКП должна использовать не для того, чтобы удалить ту или иную группировку, став на ее сторону, а для того, чтобы... отрывать массы от всякой религии». В нояб. 1922 г. в отчете Политбюро К. п. о. сообщала, что удалось приостановить борьбу групп обновленцев между собой для создания их общего фронта против «тихоновщины», а также обеспечить полную управляемость обновленческой орг-ции:

«За последнее время можно отметить беспрекословное исполнение со стороны ВЦУ всех директив надлежащих органов и усиление влияния на ее работу».

Контроль над обновленцами обеспечивался прежде всего через их гос. финансирование. В частности, многочисленные обновленческие печатные издания, как сообщала К. п. о., существовали «на наши средства». Поскольку среди обновленческих изданий возникла тенденция «вместо борьбы с церковной контрреволюцией заниматься мистикой и углублением религиозного учения», комиссия предлагала большинство из них ликвидировать, лишив субсидий, а оставшуюся часть «взять под строгую цензуру с целью регулировать их направление в соответствии с «церковной политикой». Ограничивалось проведение публичных диспутов с участием обновленцев, как «отвлекающих обновленческих попов от их прямой задачи — борьбы с тихоновщиной». В комиссии шла активная работа над конкретным содержанием буд. решений обновленческого «Собора» и спискам персонального состава высших обновленческих органов. Обновленческий «Поместный Собор» прошел в марте 1923 г. под строгим контролем и управлением ГПУ, что обеспечило принятие самых острых мер против патриарха Тихона — объявление о лишении его духовного сана и монашеского звания.

Разрабатывая юридические вопросы существования в Советском гос-ве религ. орг-ций, комиссия первоначально исходила из перспективы превращения Церкви в совокупность самостоятельных общин, без к.-л. централизующей структуры, видя в этом проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства» 1918 г. Такое толкование декрета нашло отражение в заключительной части приговора по *Московскому процессу* 8 марта 1922 г., в к-ром было заявлено о незаконности существования организации, называемой православной иерархией». В соответствии с постановлением К. п. о. от 21 нояб. того же года на религ. об-ва не распространялось действие постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 3 авг. 1922 г. «О порядке учреждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли». Т. о., объединения ведающих не получили того же стату-

са, что др. общественные орг-ции. Комиссией был разработан проект положения о порядке регистрации религ. об-в, в к-ром, как сообщалось в Политбюро, преднамеренно затруднялась организация таких об-в в масштабе всей страны. Существование органов церковного управления у обновленцев допускалось лишь как временная мера в тактических целях борьбы с «тихоновщиной». 16 февр. 1923 г. комиссия постановила: «Временно, до особого распоряжения (до выполнения главной работы по разложению церковной организации), отложить ликвидацию епархиальных управлений» (на тот момент в основном находились под контролем обновленцев).

На обновленческом «Поместном Соборе», к-рый по планам его организаторов должен был завершить процесс дезорганизации Церкви, по директиве К. п. о. от 27 февр. того же года предполагалась ликвидация ВЦУ и епархиальных управлений. Запланированное упразднение обновленческой иерархии вызвало недовольство у членов ВЦУ, не поддержали ее и члены комиссии Тучков, Красилов, Попов. Вопрос был вынесен на рассмотрение Политбюро, принявшего 8 марта решение: «Признать необходимым дальнейшее существование ВЦУ». 22 марта К. п. о. докладывала в Политбюро: «После продолжительной работы комиссия наметила наконец порядок регистрации религиозных обществ, которые до сих пор не регистрировались, что порождало на месте массу недоразумений». Было решено считать допустимым регистрацию наряду с низовыми религ. общинами и высшего органа церковного управления (у обновленцев) «при сохранении за ним принудительно-карательных прав по отношению к низшим церковным органам». Причина, почему «пока еще сохраняется в церкви иерархия», объяснялась тем, что «в руках власти остается могучее средство воздействия на церковную политику постольку, поскольку церковный центр занимает определенную политическую позицию». Инструкция НКЮ и НКВД «О порядке регистрации религиозных обществ» от 15 апр. 1923 г. (также датируется по времени опубликования 27 апр. 1923) признавала за религ. об-вами одного культа право организовывать губ. и всероссийские съезды





и избирать свои исполнительные органы. Однако для проведения съездов, согласно декрету ВЦИК от 12 июня 1922 г., требовалось получение разрешения от НКВД (фактически от К. п. о.), к-рое давалось лишь объединениям, считавшимся лояльными к советской власти.

В качестве преемника Комиссии по антирелигиозной пропаганде К. п. о. курировала проведение по всей стране антирелиг. общественных мероприятий, издание антирелиг. и атеистической лит-ры. Для большей эффективности пропагандистской работы был взят курс на создание под партийным контролем «беспартийной общественной организации атеистов». Начало этому было положено изданием с кон. 1922 г. Главполитпросветом газ. «Безбожник», к-рая в посл. стала основой для создания «Союза безбожников» (см. «Союз воинствующих безбожников»). С янв. 1923 г. комиссия стала осуждать «не тактичности» и «перебарщивания» в массовых антирелиг. акциях, которые проводились под руководством местных властей, в частности, при кощунственном «Комсомольском рождестве». В февр. того же года К. п. о. провела через Оргбюро ЦК прямой запрет местным парторганам устраивать «Комсомольскую пасху» в виде уличных карнавалов, объясняя это опасностью вызвать раздражение в крестьянских массах. Основное внимание рекомендовалось обратить на пропагандистскую работу, распространение антирелиг. лит-ры, проведение соответствующих лекций, докладов, кинопросмотров, постановку пьес. Резко осуждался ж. «Безбожник» Московского горкома партии (не путать с одноименной центральной газетой) за «головотяпские методы агитации» (напр., призывы употреблять иконы на дрова и т. п.).

В докладе К. п. о. Политбюро от 22 марта 1923 г. говорилось о целой волне чрезмерных антирелиг. акций местных властей — массовом закрытии церквей, незаконном расторжении договоров о найме помещений религ. орг-циями, обложении налогами в произвольном размере лиц духовного звания. Отмечалось, что комиссия «оказалась вынужденной по линии целого ряда ведомств принять меры к предотвращению эксцессов, вызывающих озлобление широких масс верующих, особенно в деревне». Подобная позиция курирую-

щего конфессиональную сферу партийного органа предвещала серьезные изменения во всей религ. политике. На проходившем 17–25 апр. того же года XII съезде РКП(б) была утверждена резолюция «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды», в к-рой осуждались «нарочито грубые приемы, издевательство над предметами веры и культа», поскольку они «не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков». В антирелиг. политике партии произошел серьезный тактический поворот на сторону смягчения позиции по отношению к Церкви (вызванный как внешнеполитическими факторами, так и внутрипартийным противоборством в руководстве ЦК между группировками Троцкого и Сталина). Речь шла об отказе от чрезвычайных мер по немедленному искоренению религии и о переходе к более гибкой тактике, рассчитанной на достаточно длительное время. Подобный поворот отразился на судьбе патриарха Тихона в момент, когда подготовка суда над ним вступила уже в заключительную стадию. 21 апр. Политбюро приняло (по предложению Дзержинского) решение о переносе суда над патриархом на более поздний срок, что означало явное нежелание партийного руководства выносить свт. Тихону, как предполагалось ранее, тяжелый обвинительный приговор.

К. п. о. поддержала новый партийный курс и в отношении изменения методов массовой работы с верующими, и во взаимоотношениях со священноначалием Патриаршей Церкви. В мае комиссия выступила с осуждением массовой ликвидации храмов под адм. нажимом, был выпущен циркуляр о приостановке закрытия церквей, о возвращении верующим по их просьбе закрытых храмов, остававшихся не используемыми местными властями. 11 июня 1923 г. Ярославский предложил Политбюро продолжать следствие по делу патриарха Тихона «без ограничения срока», но не предавать его суду, а освободить на определенных условиях: публичное выражение лояльности к советской власти и разрыв со «всеми контрреволюционными организациями», признание справедливости обвинительного заключения и привлечения к суду, согласие на нек-рые церковные реформы. Эти условия, утверж-

денные Политбюро, были частично приняты свт. Тихоном. 16 июня он подписал заявление в Верховный суд РСФСР с просьбой об освобождении, признав правильность своего привлечения к суду. В заявлении в общих словах осуждалась «монархическая белогвардейская контрреволюция», о церковных реформах ничего не говорилось. 27 июня 1923 г. свт. Тихон был освобожден.

В июле того же года К. п. о. составила проект циркулярного письма ЦК в местные парторганизации «О перегибах в антирелигиозной агитации и практике», к-рое касалось в основном вопросов закрытия молитвенных зданий. 16 авг. проект был утвержден Политбюро и разослан в сокращенном виде за подписью Сталина под заголовком «Об отношении к религиозным организациям». В нем осуждались нарушения, допущенные рядом местных органов. Делался вывод, что успех в деле разложения Церкви зависит не от гонений на верующих, а от терпеливой и вдумчивой критики религ. предрассудков. Запрещалась ликвидация церквей, молитвенных зданий и синагог решением собраний неверующего населения, а также по адм. поводам — за неисполнение распоряжений о регистрации и за недоплату налогов. Также запрещались аресты «религиозного характера», если они не связывались с явными контрреволюционными действиями. Вместе с тем разъяснялось, что терпимое отношение к Церкви и верующим «не должно ни в какой мере ослабить бдительность наших организаций в смысле тщательного наблюдения за тем, чтобы церковь и религиозные общества не обратили религию в орудие контрреволюции». Циркулярное письмо ЦК не остановило продолжавшееся массовое закрытие церквей, о чем писал через год Сталину председатель ВЦИК М. И. Калинин.

В новых условиях «религиозного нэпа» (этот неофиц. термин Ярославский привел во время выступления на московском партхозактиве) было признано формальное право на существование наряду с обновленчеством и Патриаршей Церкви. 19 июня 1923 г. НКЮ и НКВД выпустили совместную инструкцию, в которой запрещалось «всем государственным установлениям путем административного вмешательства поддерживать какой-либо культ или





какое-либо церковное управление в ущерб другим культам или религиозным группировкам». На деле гос. органы проводили прямо противоположную политику. Так, если обновленческие органы управления не имели препятствий с официальной регистрацией, то в отношении Патриаршей Церкви К. п. о. 17 июля того же года постановила: «Тихоновских епархиальных управлений пока допускать не следует, за исключением тех районов, где особо засели обновленцы». Поскольку освобождение патриарха Тихона вызвало резкое падение влияния обновленчества, комиссия занялась переустройством и укреплением обновленческой организации. 24 июля она постановила объединить существовавшие ранее отдельные обновленческие группы в одну структуру. Руководство обновленцами вместо прежних, окончательно дискредитировавших себя в глазах верующих «церковных революционеров», возглавил занимавший более умеренную позицию архиеп. *Евдоким (Мещерский)*, переименовавший обновленческое ВЦУ в синод. В результате, как докладывалось в Политбюро: «Священный Синод выступил против тихоновцев единым фронтом и показал, что у обновленцев имеется уже достаточно серьезная организация». Поддержка обновленчества гос. властью, т. о., не прекратилась, но более не афишировалась. Когда обновленцы в своих декларациях стали открыто ссылаться на поддержку их советскими властными органами, К. п. о. сочла это недопустимым и поручила ГПУ пресекать подобные заявления.

По отношению к Патриаршей Церкви К. п. о. перешла к политике сочетания прямых репрессий с более гибкими методами работы (ведение негласных переговоров с иерархами при использовании угроз, подкупа и обмана, провоцирование новых церковных разделений, агентурная деятельность). Предполагалось, что с помощью подобных методов можно навязывать Патриаршей Церкви нужные гос. властям решения, как это получалось с обновленцами. 18 сент. 1923 г. комиссия приняла постановление, в котором поручала органам ГПУ заставить патриарха ввести в Церкви новый календарный стиль, второбрачие духовенства и организовать перевыборы приходских советов, очистив их от «черносотенного элемента». За это Патриархии

обещали разрешить издание церковного журнала. «Календарному вопросу» уделялось особое внимание, поскольку считалось, что введение нового стиля, принятого обновленцами, может дискредитировать патриарха в глазах верующих и вызвать новый раскол в Церкви. 24 сент. совещание архиереев во главе с патриархом постановило осуществить переход Церкви на новый стиль. Однако из-за сопротивления приходов вынужденно принятый указ на практике не выполнялся, и 8 нояб. патриарх отложил введение нового стиля на неопределенное время.

Неудача властей поставить каноническую Церковь под свой контроль вызвала в сер. нояб. возврат к политике репрессий. Были арестованы мн. представители духовенства, в т. ч. ближайший помощник свт. Тихона архиеп. сщмч. *Иларион (Троицкий)*. 20 нояб. К. п. о. поручила Тучкову «провести через Тихона новый стиль и отменить введение старое». Угрозы не смогли сломить решимости патриарха отстаивать интересы Церкви. 13 февр. 1924 г. комиссия приняла резолюцию настаивать на переходе РПЦ на новый стиль и возобновить следствие над патриархом. Это означало при отказе свт. Тихона идти на соглашение с властями его новый арест и последующий суд. Однако 13 марта Политбюро по инициативе Сталина постановило прекратить следственное дело патриарха (оформлено решением ЦИК СССР 21 марта 1923).

Как один из способов борьбы с Патриаршей Церковью К. п. о. предполагала введение особого порядка регистрации правосл. религ. общин, позволяющего местным властям регистрировать только те приходы, которые признавали обновленческое руководство. 1 нояб. 1923 г. зам. председателя комиссии Попов составил проект постановления Политбюро о «выработке инструкций на предмет регистрации религ. общин в духе, дающем «святейшему синоду» и губерньским епархиальным управлениям (обновленческим. — *Д. Н.*) власть над церковно-приходскими советами». Политбюро согласилось на разработку документа «в духе доклада тов. Попова», но в дальнейшем утверждение инструкции на Политбюро неоднократно откладывалось по инициативе Сталина. В результате во 2-й пол. нояб. того же года Попов обратился к Сталину с требова-

нием незамедлительного утверждения инструкции: «Дальнейшая проволочка связана с катастрофическими последствиями для т. н. церковно-обновленческого движения и сведет на нет всю работу антирелигиозной комиссии и ГПУ с осени прошлого года». Инструкция была утверждена Политбюро после долгих согласований с Каменевым только 26 февр. 1924 г., однако так и не вступила в силу, поскольку в этот момент К. п. о. вновь изменила тактику во взаимоотношениях с канонической Церковью: было решено допустить легализацию Патриаршего управления при условии контроля над ним.

В один день с резолюцией Политбюро, утвердившей инструкцию о регистрации правосл. общин, комиссия постановила: «Организацию Синода Тихону разрешить при условии, если он введет в Синод ряд лиц, хорошо ведомых ОГПУ». Наиболее тяжелым для патриарха было требование ввести в состав высшего управления Патриаршей Церкви одиозного лидера обновленцев прот. *В. Д. Красницкого* — главу группировки «Живая Церковь», порвавшего с обновленческим синодом. Это планировалось сделать ради дискредитации патриарха и «разложения тихоновской церковной партии». 8 апр. 1924 г. комиссия постановила: «Принимая во внимание, что введение Красницкого к Тихону в Управление политически выгодно, поручить тов. Тучкову таковое осуществить, и, если одних словесных воздействий будет недостаточно, тактично применить другие меры, могущие оказать на Тихона и его приближенных епископов соответствующее воздействие». Также было решено временно отложить применение утвержденной Политбюро инструкции о регистрации правосл. религ. общин.

Тучков поставил включение в церковное руководство Красницкого в качестве главного условия легализации высшего и епархиального управления, обещая также в этом случае освобождение репрессированного епископата. Свт. Тихон счел возможным согласиться с этим требованием. 8 мая патриарх обратился к председателю СНК Рыкову с просьбой о легализации органов управления Церкви, а также о возвращении высланных внесудебным порядком епархиальных архиереев. 21 мая в Патриархии было подписано постановление об





образовании нового расширенного Синода и Высшего Церковного Совета (ВЦС), в к-рый вошли Красницкий и др. деятели «Живой Церкви», согласные принести покаяние. 17 июня К. п. о. приняла постановление: «Ввиду примирения Тихона с «живой церковью» (Красницким)... признать возможным регистрацию временных тихоновских центральных церковных органов (синода и ВЦС) параллельно с Синодом обновленческим». 2 июля комиссия указала на опасность «явной поддержки обновленцев органами власти и ущемление тихоновцев». В связи с этим ОГПУ должно было дать директиву «о прекращении репрессий, применяемых в тактических целях к тихоновцам», а аппарат ВЦИК — соблюдать на местах баланс при распределении храмов между общинами обновленцев и «староцерковников». Это означало разрешение на регистрацию приходов Патриаршей Церкви, но с тем, чтобы их общее количество в данной местности не превышало значительно числа зарегистрированных общин обновленцев. Поскольку Красницкий так и не принес покаяния, 9 июля патриарх Тихон вынес резолюцию о признании акта об образовании Синода и ВЦС недействительным. Соответственно, органы управления Патриаршей Церковью не получили офиц. регистрации.

С весны 1924 г. происходило заметное снижение активности К. п. о., ее заседания проводились все реже, прекратилась подача отчетов в Политбюро. Летом того же года комиссия собиралась лишь дважды. Осенью возникли разногласия между Ярославским и его заместителем Поповым. 9 окт. по просьбе уходящего в отпуск Ярославского решением Политбюро Попов был замещен на своем посту Смидовичем, однако, поскольку и тот находился в отпуске, обязанности председателя комиссии стал временно выполнять Красиков. Неэффективность работы К. п. о. обратила на себя внимание высшего партийного руководства, тем более что это совпало с обращением патриарха Тихона во ВЦИК с протестом по поводу вмешательства ОГПУ во внутрицерковные дела. 17 окт. 1924 г. Оргбюро ЦК постановило: «Признать необходимым, чтобы антирелигиозная комиссия вела регулярную работу, предложив ей через 1 месяц

сделать доклад о своей работе на заседании Оргбюро». Произошли изменения в составе К. п. о. Новым зам. председателя стал К. А. Попов; в состав комиссии были дополнительно включены представители Наркомпроса, ЦК РКСМ, ВЦСПС и Отдела работниц и крестьянок ЦК партии.

Однако организационные меры не смогли исправить ситуацию. Снижение активности К. п. о. было связано с постепенной утратой ею основной функции — кураторства над органами гос. безопасности в религ. сфере. Антицерковная деятельность ОГПУ, помимо комиссии, напрямую контролировалась узкой верхушкой партийного руководства и лично Сталиным. После того как в ходе подготовки обновленческого II «Поместного Собора» (состоялся в окт. 1925) стало очевидно, что разрабатываемые К. п. о. планы по объединению обновленцев и канонической Церкви не осуществились, была реализована подготовленная ОГПУ провокация против вступившего после кончины патриарха Тихона в права местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)*, публично обвиненного обновленцами в связях с зарубежными монархистскими орг-циями. Комиссия поддержала разработанную в ОГПУ методику устранения митр. Петра и передачу руководства Церковью послушным диктату властей иерархам. 11 нояб. 1925 г. комиссия приняла решение: «Поручить т. Тучкову ускорить проведение намечившегося раскола среди тихоновцев... В целях поддержки группы, стоящей в оппозиции к Петру (Местоблюстителю патриаршества), поместить в «Известиях» ряд статей, компрометирующих Петра, воспользовавшись для этого материалами недавно закончившегося обновленческого собора. ...Одновременно с опубликованием статей поручить ОГПУ начать против Петра следствие». ОГПУ реализовывало этот план самостоятельно, митр. Петр был помещен в тюрьму даже без уведомления К. п. о., к-рой пришлось задним числом дать санкцию на уже произведенный арест. В дальнейшем комиссия ограничивалась общим одобрением действий органов гос. безопасности против заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси), в частности по организации

*григорианского раскола* и выступления митр. *Агафангела (Преображенского)*, вполн. же К. п. о. полностью передоверила ОГПУ ведение переговоров с митр. Сергием по условиям легализации высшего церковного управления Патриаршей Церковью.

Меньше внимания стало уделяться и обновленцам, к-рые теперь рассматривались всего лишь как одно из религ. течений, имевшее все же нек-рые преимущества перед Патриаршей Церковью. Это проявилось, в частности, в вопросе о высших духовных школах в Ленинграде. Там с 1924 г. с разрешения местных властей наряду с обновленческим Богословским ин-том действовали и патриаршие Богословские курсы Центрального р-на. 7 янв. 1925 г. К. п. о. постановила: «Открытые с разрешения Ленинградского губисполкома две богословские академии (тихоновскую и обновленческую) соединить в одну обновленческую академию, о чем поручить т. Тучкову снасть с Ленинградом». Однако патриаршие Богословские курсы не только не были закрыты, но, преобразованные в сент. того же года в Высшие Богословские курсы, продолжали работать до 1928 г. (что говорило о явном падении авторитета комиссии среди органов власти). Обновленцам по-прежнему разрешалось проведение публичных лекций, хотя и реже, и с большими ограничениями — «...исключительно на темы, носящие характер борьбы внутрицерковных течений. Не допускать чтения лекций, носящих апологетический или мистический характер». Получили обновленцы и разрешение на издание молитвенника на русском языке, поскольку, как заявил в поддержку этого предложения Ярославский, богослужения на рус. языке теряют свою «обаятельность и мистику».

Особый интерес сохранялся у К. п. о. в отношении заграничной деятельности обновленцев, поскольку она давала надежды на установление контроля Советского гос-ва над зарубежной собственностью Русской Церкви. 1 нояб. 1924 г. комиссия постановила: «Поручить тов. Тучкову через обновленческий синод начать кампанию по образованию за границей обновленческих групп, которым бы наши полпреды могли передавать церковное имущество в связи с признанием СССР». 2 февр. 1926 г., рассмотрев вопрос





о «заграничных церковных имуществах», К. п. о. постановила: «1. Признать допустимым по отношению к заграничному церковному имуществу, там, где это необходимо по тактическим соображениям, предъявлять претензии на имущества и выступать в судах от имени Синода Русской Церкви (обновленческого.— Д. Н.), обеспечивая это путем соответствующих гарантий со стороны Синода. 2. В соответствии с этим поручить НКВД при участии тов. Красикова провести юридическую проработку этого вопроса по каждой стране. 3. Считать необходимым для ведения дел по заграничному церковному имуществу отпуск специальных сумм, для истребования которой поручить НКВД (Народный комиссариат иностранных дел.— Д. Н.) составить смету по каждой стране. Смету представить на комиссии». Наибольшим успехом К. п. о. была передача по решению амер. суда в распоряжение обновленческого «митрополита Северной Америки» И. Кедровского кафедрального Николаевского собора в Нью-Йорке. Однако попытка отсудить Александро-Невский собор в Париже потерпела неудачу, подобный исход имели и судебные тяжбы в отношении рус. храмов в Берлине.

Как признавала комиссия в докладе в Политбюро в сент. 1923 г., ее внимание «сосредоточено, главным образом, на процессах, происходящих в наиболее крупной организации, православной». Однако К. п. о. занималась и др. религ. конфессиями, из к-рых основное внимание уделялось сектантским (евангелическим) орг-циям. В нач. 20-х гг. Советское гос-во проводило по отношению к сектантству двойственную политику. С одной стороны, в сектантах видели преследуемое в дореволюционный период религ. меньшинство, сочувствующее мн. идеям коммунизма. Благодаря такому отношению сектанты получили от советских властей определенные привилегии, в частности освобождение от военной службы (согласно декрету ВЦИК от 9 янв. 1919), сектантским группам выделялись земли для устройства трудовых общин. С др. стороны, при общей враждебности большевиков к любой религии сектантство, сравнительно преуспевавшее на фоне разгрома традиц. Православия, стало все более воспри-

ниматься как «опасность нового духовного закабаления масс».

Впервые К. п. о. рассмотрела вопрос «борьбы с сектантством» в нояб. 1922 г. Среди сект было предложено выделить 2 категории: лояльные к советской власти и не представляющие угрозы для нее (молокане, духоборы, штундисты) и враждебные ей (толстовцы, баптисты, евангельские христиане и др.). Комиссию интересовали прежде всего баптисты и евангельские христиане, как наиболее успешные, многочисленные и организованные среди сектантов, имевшие связи с зарубежными органами единоверцев и получавшие из-за границы религ. лит-ру и материальную помощь. Степень враждебности к советской власти определялась отношением членов орг-ции к службе в Красной Армии. В целях «борьбы с контрреволюцией, прикрывающейся флагом сектантства», комиссия приняла постановление, согласно которому от военной службы освобождались лишь члены религ. объединений, пользовавшихся таким правом до революции 1917 г. Против враждебных сектантских групп предполагалось вести пропагандистские кампании, их активных руководителей следовало арестовывать или высылать за границу.

В кон. 1922 — нач. 1923 г. органы ГПУ и НКВД самостоятельно провели кампанию по ликвидации сектантских общин, не получивших офиц. регистрацию (к-рая была фактически прекращена). В ответ комиссия в февр. 1923 г. указала этим ведомствам на недопустимость самовольных силовых акций против сектантов и потребовала впредь согласовывать с ней подобные действия. Были даны указания не производить, «иначе как в случае крайней необходимости», вторжения в молитвенные дома во время религ. собраний и не разгонять их. Обращалось особое внимание, что сектанты не должны ущемляться в своих правах относительно др. верующих (в 20-х гг. сектантские орг-ции продолжали пользоваться сравнительно большими возможностями, чем др. конфессии). В марте того же года К. п. о. охарактеризовала как «явно враждебный соввласти» курс сектантской верхушки. В вину руководителям евангельских христиан и баптистов были поставлены антимилитаристская пропаганда, тайное обучение детей основам веры,

антисоветские выступления проповедников. Комиссия поручила ГПУ «добыть максимальное количество материала, изобличающего баптистов в контрреволюционной деятельности», дала санкцию на арест председателя Всероссийского совета евангельских христиан (ВСЕХ) И. С. Проханова. Также был предложен метод «взрыва изнутри» сектантского движения: «Одновременно решено начать планомерное воздействие на баптистские низы с целью возбуждения их против центра, вовлекающего секту в контрреволюционную политику».

В условиях «религиозного нэпа» в работе с сектантством К. п. о. делала ставку не столько на репрессивное подавление религ. орг-ций, сколько на манипулирование их руководством с целью подчинения диктату властей. При этом по-прежнему признание сектантами военной службы в РККА считалось определяющим моментом во взаимоотношениях с гос. властью. В июне 1923 г. комиссия приняла решение провести в газетах пропагандистскую кампанию, используя «все материалы, компрометирующие сектантов с точки зрения их милитаризма». Также было решено провести через ВЦИК изменение декрета об освобождении сектантов от военной службы «на тот предмет, чтобы сектанты не могли злоупотреблять этим декретом, как это было до сих пор». ГПУ поручалось усилить деятельность по разложению сектантства. Как свое большое достижение К. п. о. представила в отчете Политбюро издание Высшим Советом ВСЕХ воззвания с призывом к солидарности с советским правительством и к несению службы в Красной Армии. Текст воззвания был утвержден комиссией как обязательное условие освобождения лидера евангельских христиан Проханова. Также в качестве поощрения ВСЕХ получил разрешение на ввоз из-за границы религ. лит-ры. В сент. 1923 г. состоялся IX Всесоюзный съезд евангельских христиан, принявший под давлением ГПУ резолюцию о необходимости нести военную службу.

К. п. о. надеялась, что несение службы в Красной Армии одобрит и руководство баптистов, однако их XXV Всесоюзный съезд в дек. того же года не поддержал резолюцию о военной службе несмотря на сильное давление со стороны ОГПУ.





Многих из делегатов съезда вызывали для бесед с Тучковым, а 6 из них были заключены в тюрьму. Потерпев неудачу, комиссия дала поручение ОГПУ проводить деятельность по расколу баптистов, используя предстоящие съезды региональных общин для создания организационного комитета по подготовке нового Всероссийского съезда, лояльного к требованиям властей. На проведение местных баптистских съездов комиссия предполагала выделить 10 тыс. червонцев. Подобная работа проводилась и в отношении других религ. течений. В результате резолюции об обязательности военной службы для своих последователей приняли V Всесоюзная конференция адвентистов седьмого дня (авг. 1924) и III Всесоюзный съезд молокан (февр. 1926). Их организация и проведение проходили под контролем ОГПУ. В дек. 1926 г. признать военную службу согласился и XXVI Всесоюзный съезд баптистов.

К. п. о. отказывала в регистрации сектантским орг-циям, в уставе которых не содержалось положения о признании всех гос. повинностей, в т. ч. военной службы. Это положение было закреплено подготовленным комиссией постановлением ЦК ВКП(б) «О сектантстве» от 7 апр. 1927 г. Сектантские общины, замеченные в антивоенной пропаганде, распускались ОГПУ по указанию К. п. о. Комиссия использовала для ослабления сектантских орг-ций те же методы, к-рые применялись против правосл. Церкви. К. п. о. препятствовала попыткам объединения сектантских движений. 5 мая 1925 г. она поручила ОГПУ «подобных объединений не допускать». Одновременно проводилось поощрение новых внутренних разделений среди сектантов. Так, 1 окт. 1927 г. заслушав вопрос о новом течении в баптизме, комиссия признала существование 2 параллельных течений в баптизме целесообразным и разрешила новой группе издание журнала и проведение организационного съезда. В отличие от правосл. Церкви, сектантские объединения сохраняли в 20-х гг. возможность для достаточно широкой издательской деятельности, к-рая, однако, строго контролировалась. Разрешение на публикацию книги или журнала часто использовалось для оказания давления на руководство религ. объединения. В июне 1928 г. было решено сокра-

тить наполовину как количество религ. изданий, так и их тираж. В мае следующего года была принята рекомендация прекратить ввоз сектантской лит-ры из-за рубежа.

На особом положении в К. п. о. находились вопросы взаимоотношений с Римско-католической Церковью, к-рые решались во взаимодействии с НКВД. Так, в дек. 1922 г. комиссия дала указание местным органам власти воздержаться от передачи закрытых костелов др. религ. общинам или от использования их в хозяйственных целях до завершения переговоров между НКВД и Ватиканом. Комиссия принимала участие в подготовке суда над католич. архиеп. Иоанном (Яном) *Цепляком*, причем даже выражала в янв. 1923 г. неудовольствие, что без ее ведома Политбюро приняло ряд решений по этому делу. Смягчение участи архиеп. Иоанна обуславливалось «изменениями состава ксендзов, которые установили бы более нормальные взаимоотношения с советской властью и не вмешивались в политику». Еще одним из условий, к-рое выдвигала комиссия, была замена католич. священнослужителей-поляков немцами или итальянцами.

С лета 1923 г. в центре внимания К. п. о. оказались правовые вопросы деятельности в СССР католич. общин, канонические нормы существования к-рых не соответствовали советскому религ. законодательству (в частности, положение о выборе священнослужителей членами общины, а не о назначении его вышестоящей церковной структурой). Поскольку в то время у руководства Советского гос-ва существовали определенные планы на международное сотрудничество с Ватиканом, Политбюро постановило выработать компромиссное решение этого вопроса. После продолжительных согласований 11 дек. 1924 г. комиссия совместно с НКВД представила Политбюро проекты статуса католич. вероучения и основных положений о католич. вероучении в СССР. Согласно этим документам, Римско-католическая Церковь получала особое правовое положение. Ватикан сохранял право назначения клириков в католич. приходы, но должен был согласовывать их кандидатуры с НКВД. Все сношения католич. иерархии СССР с папской курией также должны были идти через НКВД. В янв. 1925 г. были на-

чаты длительные и малоуспешные переговоры с Ватиканом по поводу статуса и положения о вероучении католич. Церкви в СССР. В авг. 1926 г. К. п. о., НКВД и НКЮ, обсудив ход переговоров с католиками, признали целесообразным их продолжение, однако они закончились безрезультатно.

Ислам был на периферии интересов комиссии, к-рая первоначально ограничивалась в этой сфере сбором информации. При этом она высказывалась за «самые осторожные формы» ведения среди мусульман антирелиг. пропаганды и главные надежды возлагала на переход руководства мусульм. религ. объединений к поддерживавшим советскую власть лидерам. Докладывая в Политбюро о состоявшемся в июне 1923 г. в Уфе II Всероссийском съезде мусульм. духовенства, К. п. о. отмечала принятие «ряда резолюций обновленческого характера» (прежде всего декларации о солидарности с советской властью, об осуждении колониального угнетения мусульм. народов и т. п.). После съезда активно развернулась регистрация мусульм. религ. общин, был официально зарегистрирован устав Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) РСФСР, ему было разрешено издание журнала. Комиссия поддержала поднятый мусульм. духовенством вопрос о разрешении преподавания основ вероучения несовершеннолетним с 14 лет (что противоречило советскому законодательству). 10 нояб. 1923 г. Политбюро согласилось с К. п. о. в отношении разработки законопроекта «О допущении в некоторых частях СССР организации мусульманских духовных школ» (подобное правило действовало и в отношении католич. конфирмационных школ, в то время как преподавание несовершеннолетним основ правосл. вероучения считалось уголовным преступлением).

Впосл. происходит постепенный отход от практики лояльного отношения к исламу как к «религии бывших угнетенных наций». Поводом к ужесточению политики стал III Всероссийский съезд мусульманского духовенства в окт.—нояб. 1926 г., который высказал пожелания о возвращении верующим бывш. зданий медресе и мектебе, о религ. обучении детей с 10-летнего возраста, об организации при Духовном управлении типографии, о разрешении выступ-





лений в печати против атеизма. Результаты мусульм. съезда были оценены Восточным отделом ОГПУ как организованное наступление на позиции советской власти. В янв. 1927 г. Оргбюро ЦК приняло решение о недопустимости использования мусульм. духовенством съездов, конференций и курсов по переподготовке мулл «в контрреволюционных целях». В то же время Оргбюро по-прежнему настаивало на осторожности в антирелиг. агитации среди мусульман. Все редакционные статьи в местной прессе по борьбе с исламом необходимо было согласовывать с К. п. о. 27 апр. того же года Оргбюро выпустило резолюцию «О мусульманском религиозном движении»; комиссии было поручено разработать предложения по антирелиг. работе в Ср. Азии и на Сев. Кавказе с учетом особенностей этих регионов. Принятие постановления Политбюро «О мерах борьбы с мусульманским религиозным движением» 18 авг. 1927 г. означало, что ислам в СССР был окончательно лишен привилегированного статуса.

Иудаизму при наличии в 20-х гг. в партийно-гос. аппарате специализированных органов по работе с евр. населением К. п. о. не уделяла большого внимания. Комиссия исходила из того, что «связь этого духовенства с буржуазией выражена более отчетливо, чем в других религиозных организациях». В целом поддерживалась кампания по закрытию «по просьбам трудящихся» хоральных синагог и превращению их в рабочие клубы, несмотря на многочисленные протесты религ. общин. В отчете Политбюро в сент. 1923 г. К. п. о. отмечала трудности работы с евр. духовенством «ввиду отсутствия в иерархической организации какого-нибудь связующего центра». Однако попытки евр. религ. общин сформировать организационные структуры пресекались властями. Так, в 1926 г. был распущен исполнительный комитет Раввинской конференции в г. Короп. В мае 1927 г. комиссия дала разрешение на проведение Всероссийского еврейского религиозного съезда, к-рый, однако, так и не состоялся. В июне того же года был арестован и позднее выслан из СССР любавичский ребе Й. И. Шнеерсон.

Во 2-й пол. 20-х гг. комиссия занималась в основном текущей работой по взаимодействию с религ. орг-циями, контролем над их деятельностью,

общими вопросами антирелиг. агитации и пропаганды (председатель комиссии Ярославский в апр. 1925 стал главой «Союза безбожников» (с 1929 «Союз воинствующих безбожников»)). Заседания в это время проводились в среднем раз в месяц, т. е. значительно реже, чем в начале существования комиссии. 13 окт. 1928 г. в состав К. п. о. дополнительно вошли нарком иностранных дел Г. В. Чичерин, нарком внутренних дел В. Н. Толмачёв, глава Главного управления по делам лит-ры и изд-в (Главлит) Наркомпроса П. И. Лебедев-Полянский, представители Агитпропа ЦК ВКП(б) Я. Э. Стэн и С. М. Диманштейн, а также В. Н. Ральцевич, А. Т. Лукачевский, Ф. М. Путинцев и И. Н. Стуков от Центрального Совета «Союза безбожников». В мае 1929 г. состав комиссии пополнили нарком просвещения А. В. Луначарский и зам. заведующего Агитпропом Б. С. Ольховский.

Нек-рые историки считают, что в это время комиссия не занималась деятельностью правосл. Церкви и сосредоточилась на делах др. конфессий (Лобанов В. В. 2012. С. 253). Как видно из документов, значительную часть работы комиссии составляло согласование разрешений на те или иные мероприятия религ. орг-ций, и, поскольку неправосл. объединения тогда имели больше возможностей для легальной деятельности (проведение съездов и собраний, издательское дело, связи с границей), эти документы преобладают в материалах К. п. о. Однако в кон. 20-х гг. комиссия стала больше ограничивать активность всех конфессий. 13 апр. 1928 г. она признала необходимым сокращение количества религ. съездов, чтобы «впредь как общее правило разрешать как всесоюзные, так и местного значения съезды, но не чаще одного раза в 3 года» (в 30-х гг. созывы съездов неправосл. религ. объединений прекратились). Важную роль К. п. о. играла в процессе разработки в 1927–1929 гг. нового религ. законодательства, которое должно было существенно ограничить права всех конфессий. Итоговым документом стало постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г. Важнейшим уточнением, внесенным в проект постановления комиссией 2 марта того же года, была фраза о лишении религ. об-в прав юридического лица, а также запре-

щение им заниматься к.-л. деятельностью, кроме «удовлетворения религиозных потребностей».

Летом 1929 г. впервые за долгое время высшее партийное руководство проявило интерес к деятельности К. п. о. 8 авг. состоялся доклад ее председателя Ярославского на Политбюро ЦК ВКП(б). 24 авг. Ярославский представил Политбюро проект резолюции по работе в предыдущие годы: «Признать линию Антирелигиозной Комиссии в отношении проведения такой церковной политики, которая постепенно все более и более суживает круг деятельности религиозных организаций, правильной». Однако резолюция Политбюро так и не была принята. 30 нояб. 1929 г. Политбюро вернулось к рассмотрению вопроса и постановило: «Считать необходимым ликвидацию Антирелигиозной Комиссии ЦК, передав все дела антирелигиозной пропаганды в Секретариат ЦК».

Причины упразднения К. п. о. связаны прежде всего с окончательным переходом к 1929 г. антицерковной работы органов гос. безопасности под непосредственный контроль Сталина, к-рый более не нуждался в существовании для этого посредника в виде партийной комиссии. Что же касается адм. деятельности по урегулированию взаимоотношений между органами гос. власти и религ. организациями, то реализовывать эти функции целесообразнее было не секретной партийной комиссии, а официально действующей гос. орг-ции. Таким новым органом по проведению церковной политики стала *Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК*, в состав к-рой вошли мн. бывш. члены К. п. о.

Арх.: АПРФ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 12; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443-а, 565-а, 775; Оп. 113. Д. 353, 871.

Лит.: Одицов М. И. Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (гос.-церк. отношения в истории советского общества) // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 29–71; он же. РПЦ в XX веке: история, взаимоотношения с гос-вом и обществом. М., 2002. С. 156–163; Савельев С. Н. Протоколы антирелигиозных мудрецов // Религия и свободомыслие в культурно-ист. процессе. СПб., 1991. С. 143–155; он же. Бог и комиссары: (К истории Комиссии по отделению церкви от гос-ва при ЦК РКП(б) – Антирелигиозной комиссии) // Религия и демократия. М., 1993. С. 164–216; Васильева О. Ю. РПЦ и советская власть в 1917–1927 гг. // ВИ. 1993. № 8. С. 45–46; «Не стесняясь никакими средствами»: Мат-лы Комиссии ЦК РКП(б) по вопросам отделения церкви от гос-ва. Окт.–дек. 1922 г. / Публ.: О. Ю. Васильева,



М. М. Горинев // ИА. 1993. № 2. С. 76–89; Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 84–109, 319–468, 521–536, 546–575; *Митрофан (Шкурин)*, *игум.* Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)–ВКП(б) и ее деятельность по отношению к РПЦ в 1922–1929 г.: Канд. дис. М., 2005; *он же.* РПЦ и советская внешняя политика в 1922–1929 гг.: (По мат-лам Антирелигиозной комиссии) // ВЦИ. 2006. № 1. С. 162–175; *он же.* «Антирелигиозные мудрецы» против Патриарха Тихона: (К истории деятельности Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б) в 1922–1925 гг.) // АиО. 2006. № 1(45). С. 115–137; № 2(46). С. 88–95; *Лобанов В. В.* Мат-лы Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б)–ВКП(б) как источник по истории «обновленческого» раскола // Тр. ИРИ РАН. М., 2012. Вып. 10. С. 237–258; Протоколы Комиссии по проведению отделения Церкви от государства при ЦК РКП(б)–ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии), 1922–1929 гг. / Сост.: В. В. Лобанов. М., 2014.

Д. Н. Н.

**КОМИТ** [лат. *comes*; греч. *κόμης*], военная и гражданская должность в Римской империи, а затем – в Византии; букв. значение – «спутник, компаньон». Введена в придворную титулатуру имп. св. равноап. *Константином*. Первоначальная формулировка «*Comes domini nostri*», или «*Comes Augustorum nostrum*», указывала на непосредственную близость К. к императору, т. о., первоначально К. – личный советник или слуга императора. Позднее термин «комит» использовался в названиях различных офиц. должностей, означал начальника некоего департамента или территории и предполагал обязательное дополнение с уточнением сферы деятельности. Так, в гражданском бюрократическом аппарате существовала должность К. частного имущества (*Comes rerum privatarum*) – чиновника, ведавшего сбором и использованием доходов с гос. и частного имущества императора, К. священных щедрот (*Comes sacrarum largitionum*) – главного казначея. К. в Византии назывались также главы фем, напр. К. фемы Опсикий. Эта должность совмещала функции гражданского и военного управления. Наименование К. использовалось и как часть почетного титулования. В гражданском и военном аппарате насчитывалось ок. 10 должностей со словом «комит».

Этот термин заимствовали *готы* и употребляли его для названия должностей в своем гос. аппарате по аналогии с употреблением в поздней Римской империи.

В средние века в романских языках производный термин от лат. *comes* стал означать высокопоставлен-

ное лицо в феодальной иерархии, ответственное герм. титулу «граф»: напр., англ. *count*, фр. *comte*. В слав. языках бытовал термин «кмет», очевидно, этимологически связанный с К. Он имел в разных странах различное значение. Так, в Др. Руси кметы – княжеские дружинники, в Болгарии и Сербии – деревенские старосты, в Польше и Хорватии – зависимые крестьяне, иногда крепостные.

Лит.: *Seeck O.* *Comites* // *Pauhy, Wissowa*. 1901. Bd. 4. Sp. 629–679; *Comes* // *ODB*. Vol. 1. P. 484–485; *Comes Rerum Privatarum* // *Ibid*. P. 485–486; *Comes sacrarum largitionum* // *Ibid*. P. 486; *Добродомов И. Г.* Иллюзорная семантика в русских исторических словарях и ее последствия: (На примере слова «кметь») // *ДРВМ*. 2005. № 3 (21). С. 26–27; *Чекалова А. А.* Сенат и сенаторская аристократия Константинополя: IV – 1-я пол. VII вв. М., 2010.

О. Н. А.

**КОМИТАС** (Согомонян Согомон Геворги) (26.09.1869, Кютахья (Кутина), Турция – 22.10.1935, Париж), архим. (вардапет), арм. композитор, музыковед, певец, хоровой дирижер,



Архим. Комитас.  
Фотография. 1914 г.

педагог, музыкальный и общественный деятель. Основположник арм. национальной композиторской школы. Рано осиротел, в 1881 г. был привезен местоблюстителем епархии Кютахья архим. Геворгом Дерцакяном в Эчмиадзин, где был определен в семинарию Геворгян. Под рук. архим. Саака Амагуни изучил теоретические и практические основы церковной музыки, *армянскую нотопись*, стал записывать духовные песнопения. Одновременно начал собирать и изучать народные песни, пробовал сочинять музыку. В 1890 г. был пострижен в монашество. Окончив в 1893 г. семинарию, был назначен там же преподавателем музыки и реген-

том хора кафедрального собора в Эчмиадзине. В 1893 г. был рукоположен во священника и получил имя в честь гимнографа VII в. католикоса *Комитаса I Ахцецци*. С 1895 г. архимандрит. Осенью того же года в Тифлисе (ныне Тбилиси) брал уроки музыки у М. Г. *Екмаляна*, а в 1896–1899 гг. по протекции католикоса Мкртича I (Хримьяна) и при финансовой поддержке мецената А. И. Манташева продолжил учебу в Берлине на философском фак-те имп. ун-та у О. Флейшера и Г. Беллермана (муз. эстетика и музыковедение) и в частной консерватории Р. Шмидта (композиция, вокал, хоровое дирижирование).

К. стал одним из основателей Международного музыкального общества (ММО), на конгрессах которого (в частности, в 1899 и 1906 в Берлине) выступал с докладами об арм. народных песнях и их обработках в сравнении с араб., персид., тур. и курд. песнями. В 1899 г., возвратившись в Эчмиадзин, продолжил научную, творческую и педагогическую деятельность, одновременно выступал с хором семинарии в Эчмиадзине, Эривани (ныне Ереван), Тифлисе и Баку. В 1906 г. в Париже с хором концертного об-ва «Ламурё» исполнил свои обработки арм. народных песен и духовных песнопений. В 1907 г. по приглашению Р. Роллана читал лекции об арм. музыке в парижской Высшей школе общественных наук. В том же году в Париже был издан 1-й сборник его муз. произведений. К. выступал с концертами в Швейцарии, читал лекции в конгрегации мхитаристов в Венеции. В 1910 г. переехал в Стамбул, где основал смешанный хор «Гусан» (300 чел.), с успехом выступавший не только в Стамбуле, но и в Александрии, Каире и др. городах.

В прессе отмечалось значение творчества К. для развития муз. культуры армян и др. народов Востока. В 1913 г. в арм. газете «Азат-март» вышла полемика статья К. «У армянина есть своя самобытная музыка». В 1914 г. на конгрессе ММО в Париже К. прочел неск. лекций, посвященных арм. народной и духовной музыке, удостоившись высокой оценки ведущих музыковедов Европы.

К. принимал участие и в культурной жизни Турции. В 1915 г. по приглашению стамбульского культурного центра «Турецкий очаг» про-



читал лекции, исполнил соло и с хором собственные сочинения. 24 апр. 1915 г. вслед. организованного млядотур. правительством геноцида армян в числе представителей интеллектуальной элиты арм. общины города К. был арестован и депортирован. Во время ареста значительно пострадал архив К. Увиденные им ужасы геноцида навсегда нарушили душевное равновесие композитора. Остальные годы жизни К. провел в клинике для душевнобольных в пригороде Парижа Вильжюиф, где и скончался. В 1936 г. прах К. был перевезен в Ереван, в Пантеон деятелей культуры.

Основное место в разносторонней деятельности К. занимали муз. творчество и труды по муз. этнографии и медиевистике. Записанные композитором древние образцы арм. фольклора в полной мере отражают самобытность и разнообразие жанров народного творчества, их стиля и языка. В их числе песенные фрагменты эпоса «Давид Сасунский», эпические песни «Мокац Мирза» (Мокский князь) и «Карос хач» (Каросский крест), антунни (песни тоски по родине), светские и духовные *таги* (изд.: Этнографический сб. Ереван, 1931, 1950. В 2 т. (на арм. яз.)). В рукописном наследии К. есть записи тур. и курд. народных песен. Среди образцов церковной музыки, собранных К., — таги *Григора Нарекаци*, песнопения (эрг) Нерсеса IV Шнорали, шараканы католикоса *Григора III Пахлавунни*, Ованеса Ерзнкаци, Мхитара Айриванеци и др. средневеков. арм. гимнографов, а также песнопения литургии (в т. ч. сольные мелизматические — *србасацутюн*) (изд., на арм. языке: Песнопения святой литургии. Париж, 1933; Таги и «Аллилуия» Армянской Апостольской Святой Церкви. Париж, 1946). Часть этих песнопений обработана К. для хора.

Музыкально-теоретические труды К., в к-рых большое место уделено как христианской песне, так и духовным песнопениям, заложили основы совр. арм. муз. фольклористики и медиевистики. В исследованиях, посвященных духовной музыке, К. обратился к вопросам формирования, периодизации и исторической эволюции жанров, теории осмогласия, манрусума (учение об искусном, т. е. мелизматическом пении, а также одноименный сборник, сходный с визант. *Пападики*) и нотации. Одной

из основных исследовательских задач К. являлась дешифровка средневеков. арм. невменной нотации — *хазов*. Принципиальное значение имеет выявление К. общности интонационных основ армянской народной и духовной музыки.

Муз. творчество К., включающее преимущественно вокальные и хоровые жанры, полностью основано на народной песне и духовных песнопениях. Особое место в наследии К. занимает самобытное по стилю фортепианное соч. «Танцы», отличающееся новаторскими для своего времени стилистическими приемами. Сохранились также отдельные фрагменты и сцены из опер, а также эскизы к ним.

В числе духовных произведений К. — неск. вариантов Литургии для муж. хора, одни из первых классических образцов арм. композиторского творчества. В них проявились индивидуальность композитора, своеобразный синтез армянского национального муз. мышления и выразительных средств гармонии и полифонии нач. XX в. Творчество К. и его композиторский метод сыграли существенную роль в процессе внедрения многоголосия в армянскую монодическую музыку, открыли новые перспективы в развитии арм. муз. искусства в контексте мировой музыки, а также оказали влияние на развитие профессиональной музыки др. вост. народов.

Соч.: ПСС / Под общ. ред. Р. Атаяна. Ереван, 1969–2006. 14 т.; Die Armenische Kirchenmusik // Sammelbände der Intern. Musik-Gesellschaft. Lpz., 1899. Oktober–December. S. 54–64 (рус. пер.: Сов. музыка. 1969. № 10. С. 86–91); Armenian Sacred and Folk Music / Ed. and transl. by E. Gulbekian. Richmond, 1998. L.; N. Y., 2007; Письма / Сост.: Г. Гаспарян. Ереван, 2000, 2009 (на арм. яз.); Исслед. и ст.: В 2 кн. / Сост.: Г. Гаспарян и М. Мушегян, Ереван, 2005, 2007 (на арм. яз.). Лит.: на арм. яз.: *Чопанян А.* Лица. П., 1924; *Еолян И.* Комитас. Ереван, 1969; *Брутян Ц.* Комитас (жизнь и творчество). Ереван, 1969; *Терлемезян Р.* Комитас. Ереван, 1992; Письменные свидетельства из наследия Комитаса / Сост.: архим. Абель (Оглулян). Монреаль, 1994; *Тагмизян Н.* Комитас и муз. наследие арм. народа. Пасадена, 1994; *Аревшатян А. С.* Первая музыковедческая статья Комитаса и ее значение // Эчмиадзин. 1996. № 7/8. С. 140–148; на рус. и западноевроп. яз.: *Шавердян А.* Комитас и арм. муз. культура. Ереван, 1956 (2-е изд., изм. загл.: Комитас. М., 1989); *Atayan R.* Komitas, N. Y., 1969; *Геодакян Г.* Комитас. Ереван, 1969; *Аревшатян А. С.* Эстетико-теоретические музыковедческие статьи Комитаса и их значение // Из истории эстетической мысли в Армении / Сост.: Я. И. Хачикян, К. А. Мирумян. Ереван, 2006. Кн. 6. С. 117–124; *она же.* По следам музыковедческих изысканий Комитаса // Гимнология. 2011.

Вып. 6. С. 43–54; *eadem* (Arevchatian A.) Sur les traces des études musicologiques de Komitas // REArm. 2011. Т. 33. P. 315–328.

А. С. Аревшатян

**КОМИТАС I АХЦЕЦИ** [Алцеци; арм. *Չմիւռիւմի Աղգէցի*], католикос Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) (610/15–628). Род. в с. Ахц (Ахдзк, обл. Арагацотн) в сер. VI в. Учился в Двине при католикосе Мовсесе III Егивардеци (574–604); нек-рое время служил ключарем маририя св. Рипсимии (Рипсима). Был рукоположен во епископа обл. Тарон, скорее всего католикосом Авраамом I Албатанеци (606/7–610/15). После смерти Авраама К. был избран католикосом. К. много внимания уделял церковно-строительной деятельности, в период его управления ААЦ завершились строительство церквей св. Григория в Двине, св. Рипсимии (618–619), восстановительные работы в соборе Св. Эчмиадзин. К. активно участвовал в церковно-политической борьбе. По его поручению были составлены важные для развития вероучения ААЦ сборники «*Печать веры*» и «*Книга посланий*». Первый является флорилегием и содержит многочисленные отрывки не сохранившихся до наст. времени сочинений. Второй сборник состоит в основном из богословских посланий церковных деятелей, является ценным источником сведений для изучения церковно-политической жизни VI–VII вв. В арм. рукописях под именем К. также сохранился труд, озаглавленный «*Вопрошание и возражение о вере и установлениях Церкви католикоса армян Комитаса и патриарха Пирра*», где в форме полемического диалога толкуются вопросы богословия, вероисповедания, литургики, летосчисления и др. «*Вопрошание...*» предназначалось для чтения во время главных церковных праздников. О важности этого труда свидетельствует тот факт, что он был использован в числе др. источников для составления таких значительных для ААЦ произведений, как «*Корень веры*» *Анании Нарекаци* (X в.) и книг католикоса Симеона I Ереванци (XVIII в.). Среди дошедших до нас произведений К. есть также 2 послания. Первое — «*О вере*» (ок. 615) — написано по просьбе епископов Персии и включено в «*Книгу посланий*». Второе (ок. 618) посвящено возобновлению отношений ААЦ и Иерусалимской



Православной Церкви (после разгрома Иерусалима персами в 614). Оно адресовано Модесту, местоблестителю Иерусалимского престола. Послание изложено в лучших традициях классической утешительной речи и отличается уместным употреблением цитат из Свящ. Писания. В 619 г. на завершение строительства ц. св. Рипсимии К. написал шаракан «Души, посвятившие себя любви Христовой» в честь этой святой и ее сподвижниц. Этот гимн состоит из 36 строф — по числу букв армянского алфавита. Источником его послужила «История» Агафангела (V в.), в к-рой рассказано о мученичестве св. дев, в т. ч. и святых Гиании (Гаяне) и Рипсимии (Рипсиме). В этом шаракане впервые в арм. гимнографии были творчески переработаны традиции визант. *кондака* и сир. мадраша; он распет в дарцацке (гласе-спутнике) 4-го побочного гласа арм. осмогласия. Впосл. гимн К. стал образцом для произведений арм. гимнографов последующих столетий (Петроса I Гетадаря, Ованнеса Саркавага, католикоса Нерсеса IV Шнорали и др.).

Изд.: Печать веры Вселенской Св. Церкви / Ред.: еп. Каралет Тер-Мкртчян. Эчмиадзин, 1914 (на арм. яз.); Книга посланий / Ред.: еп. Норайр Погарян. Иерусалим, 1994 (на арм. яз.). Лит.: *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du «Sceau de la Foi» // RHE. 1929. Vol. 25. P. 5–32; *Норайр Погарян, еп.* Армянские авторы, V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 64–66 (на арм. яз.); *Renoux Ch.* Le «Sceau de la Foi»: Une lacune en partie comblée // HAmS. 1987. Bd. 101. S. 285–294; *Esbroeck M., van.* L'encyclicle de Komitas et la réponse de Mar Maroutha (617) // Oriens Chr. 2001. Bd. 85. S. 162–175; Сокровищница армянской церковной литературы / Сост. и коммент.: П. Хачатрян, А. Кесеян. Эчмиадзин, 2003. С. 476–480 (на арм. яз.); *Кесеян А.* Комитас Ахцеди // Армянская литература. Антилиас, 2005. С. 45–46 (на арм. яз.); *Аревшатян А. С.* Мартирология и гимнография: загадка «дарцацка» 4-го побочного гласа армянского Октоиха // Гимнология. 2008. Вып. 5. С. 124–132.

А. О. Кесеян, А. С. Аревшатян

**КОММЕНДА** [позднелат. *commendata*, от лат. *commendare* — препоручать, верить], в католической Церкви разновидность церковного *бенефиция*, временная передача на определенных условиях доходов от вакантной должности (аббата, епископа и др.) духовному или светскому лицу. Самым ранним свидетельством существования подобной практики считается упоминание К. в письме свт. Амвросия Медиоланского († 397), адресованном некоему Констанцию (возможно, епископ

г. Клатерна, близ Бононии (ныне Болонья)): святитель поручал Констанцию попечение над епископской кафедрой г. Форум Корнелия (ныне Имола), временно не имевшей собственного епископа (*commendo tibi, fili... Ecclesiam, quae est ad Forum Cornelii, quo eam de proximo intervisas frequentius, donec ei ordinetur episcopus* — *Ambros. Mediol.* Ep. 2); круг полномочий и обязанностей Констанция не был конкретизирован. О К. как о достаточно формализованном институте можно говорить начиная с VI в. В посланиях еп. (папы) Римского свт. Григория I Великого неоднократно встречаются примеры того, как вакантные епископские кафедры, а также кафедры, предстоятели которых тяжело болели или находились в разряде кающихся (пенитентов), передавались во временное управление. Также свт. Григорий I Великий передавал епископские кафедры и мон-ри во временное управление архиереям, которые были изгнаны со своих кафедр лангобардами (см.: *Greg. Magn. Reg. epist.* I 40–41; III 13–14).

Практика К. получила распространение при *Меровингах* и *Каролингах*. Франк. майордомы и короли, особенно со времени *Карла Мартелла* († 741), используя материальные ресурсы Церкви для гос. нужд, назначали аббатами крупных монастырей своих приближенных, нередко мирян, к-рые пользовались церковными доходами и управляли имуществом, а взамен были обязаны нести службу. Установление контроля светских лиц над церковными бенефициями происходило также из-за распространения системы частной церкви, когда основатель храма или мон-ря или его потомки сохраняли за собой право распоряжаться имуществом основанных ими обителей. Уже в каролингскую эпоху высокопоставленные лица имели по неск. церковных бенефициев. Так, Майнцский архиеп. Гаттон (891–913), советник герм. кор. Конрада I (911–918), одновременно был аббатом 12 мон-рей (см.: *Ekkehardi IV. Casus Sancti Galli = Ekkehard IV. St. Galler Klostersgeschichte* / Ed. H. F. Haefele. Darmstadt, 1980. S. 36).

Считается, что первые попытки примирить подобное положение дел с нормами канонического права, согласно к-рым священнослужителю запрещалось иметь более 1 бенефиция, относятся к IX в. В послании

папы Римского Льва IV (847–855) епископам Бретани (849) указано, что священнослужитель может иметь только 1 церковь как титулярную, остальными он должен управлять как К. (*sub commendacione* — MGH. Ep. T. 5. P. 595). Однако это свидетельство сохранилось лишь в виде цитаты в Декрете Грациана и, вероятно, является позднейшей интерполяцией (*Landau P. Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian // Fälschungen im Mittelalter: Intern. Kongress der MGH, München, 16.–19. Sept. 1986. Hannover, 1988. Bd. 2. S. 41*).

Злоупотребления, связанные как с тем, что неск. бенефициев оказывались в одних руках, так и с назначением на пост аббатов мирян или секулярных клириков, стали важной темой в период движения за реформу Церкви на лат. Западе во 2-й пол. X–XII в. (см. *Клюнийская реформа, Григорианская реформа*). Вместе с тем и сами сторонники реформы (напр., папа Римский Григорий VII) практиковали передачу своим приближенным неск. бенефициев. Возникла необходимость канонического обоснования такой ситуации: возможность епископу в качестве временной меры управлять несколькими кафедрами упоминается в «Собрании канонов» еп. Ансельма Луккского († 1086), соратника папы Григория VII (*Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum* / Ed. F. Thamer. Oeniponte, 1915. Vol. 2. P. 240, 258, 316, 401); возможность клирику помимо основного бенефиция иметь и другие в форме К. описана в Декрете Грациана (*Decret. Gratian. C. 21. q. 1*) и без существенных изменений повторяется *декретистами*.

С XIII в. широко распространилось управление мон-рями и приходскими церквями в К.; в отличие от предшествующего периода К. стала бессрочной. Распространение К. рассматривалось мн. церковными мыслителями и публицистами как источник злоупотреблений, предпринимались неоднократные попытки ограничить эту практику. Папа Иннокентий IV (1243–1254) в комментарии на *Декреталии Григория IX* указывал, что передача церкви или мон-ря в К. требует обязательной *диспенсации*, а коммендатор не обладает полной юрисдикцией над полученным бенефицием. *Лионский II Собор* (1274) постановил, что приходские церкви допустимо переда-

вать в К. только лицам, рукоположенным в сан пресвитера, и на срок не более 6 месяцев. Клирикам запрещалось иметь более одной К. Папа Римский *Климент V* (1305–1314) в начале понтификата активно раздавал К., но затем буллой от 20 февр. 1307 г. осудил и отменил свои предыдущие решения. Папа *Бенедикт XII* (1334–1342), сторонник строгой монашеской дисциплины, буллой «*Super gregem dominicum*» (18 мая 1335) отменил все ранее сделанные К., кроме полученных кардиналами, и впредь запрещал подобную практику. Вопрос о запрете К. обсуждался на *Констанцком Соборе* (1414–1418). Папа *Лев X* (1513–1521), к-рый до избрания на Папский престол был аббатом-коммендатором монастыря Монте-Кассино, в ходе *Латеранского V Собора* издал буллу «*Supernae dispositionis*» (5 мая 1514), ограничивавшую условия передачи церквей и мон-рей в К.

Несмотря на это, количество монастырей, переданных в К., неуклонно росло, особенно во Франции, в Италии и Испании. Для папской власти раздача бенефициев в форме К. была важным инструментом привлечения сторонников и налаживания отношений с европ. монархами, особенно в период «*Авиньонского пленения пап*» (1309–1377) и последовавшей затем *схизмы в католической Церкви* (1378–1417). Так, кард. Э. де Талейран Перигор († 1364) менее чем за 20 лет (с 1331 по 1348) получил в К. 10 монастырей (*Gallia monastica: Tableaux et cartes de dépendances monastiques / Publ. sous la dir. J.-F. Lemarinier. P., 1974. Vol. 1: Les abbayes bénédictines du diocèse de Reims. P. 27*). К сер. XVI в. во Франции более тысячи мон-рей находились в К. и лишь ок. 30 управлялись регулярными аббатами. В Англии и Германии практика К. была распространена меньше. Часто передача в К. вела к быстрому материальному и моральному упадку монастыря. Однако в некоторых случаях, когда аббатами-коммендаторами назначались сторонники строгого соблюдения монашеской дисциплины, режим К. способствовал успешному реформированию общины (*Clark. 2011. P. 295*).

Вопрос о борьбе с негативными последствиями практики К. неоднократно обсуждался в ходе *Триденцкого Собора* (1545–1563). Собор запретил передавать в К. приходские

церкви и др. секулярные бенефиции, а также существенно ужесточил условия передачи в К. монастырей. Кроме того, для поддержания дисциплины в монастырях, находящихся в К., предписывалось назначать приоров, ответственных за духовную жизнь братии (конституция «*De regularibus et monialibus*» от 3 дек. 1563; см. *Laprat. 1942. Col. 1058–1064*). Эти меры позволили отчасти ограничить распространение К., однако во Франции, где решения Триденцкого Собора не были приняты полностью, ситуация изменилась мало. Перед *Французской революцией 1789–1799 гг.* более 800 монастырей во Франции находилось в режиме К. В XIX в. практика К. постепенно исчезла. В Кодексе канонического права 1917 г. передавать монастырь в К. разрешалось только кардиналам (CIC (1917). 1298, 1412, 1439). В действующем Кодексе канонического права (1983) понятие К. отсутствует.

К. также называли административно-территориальную единицу в некоторых духовно-рыцарских орденах (у *тамплиеров*, в *Мальтийском ордена*, *Тевтонском (Немецком) ордена св. Девы Марии*). Синонимы К. в этом смысле — командорство, комтурство. К. обычно включала замок с церковью и хозяйственными постройками, а также близлежащие селения, иногда объединяла неск. городов. Во главе К. стоял коммендатор (комтур).

Лит.: *Quäbicker G. A. Die Commenden des canonischen Rects. Halle, 1909; Mollat G. La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305–1378). P., 1921; Coulton G. G. Five Centuries of Religion. Camb., 1936. Vol. 3. P. 425–447; Laprat R. Commende // DDC. 1942. Vol. 3. Col. 1029–1085; Schmitz Ph. Histoire de l'Ordre de St. Benoît. P., 1948. Vol. 4. P. 231–242; Feine H. E. Kirchliche Rechtsgeschichte. Köln, 1972. Bd. 1: Die katholische Kirche; Dilworth M. The Commendator System in Scotland // The Innes Review. Glasgow, 1986. Vol. 37. N 2. P. 51–72; Dell'Omo M. Paolo II abate commendatario di Montecassino: Note e documenti sull'abbazia cassinese e la «Terra S. Benedicti» fra il 1465 e il 1471 // ANPont. 1991. Vol. 29. P. 63–112; Varanini G. M. From Seigneurial Foundation to Commendam: The Monastery of S. Pietro di Villanova at San Bonifacio, near Verona (XII–XV Cent.) // BJRL. 1991. Vol. 73. P. 47–63; Mannion M. F. Benedictine Economics and the Challenge of Modernity // The American Benedictine Review. 1996. Vol. 47. P. 14–36; Cordani A. S. La politica patrimoniale della Chiesa nella dottrina canonistica tra Due e Trecento // ZSRG.K. 2005. Bd. 91. S. 180–217; Clark J. G. The Benedictines in the Middle Ages. Woodbridge, 2011.*

С. Г. Мереминский

**КОММОД** Луций Элий Аврелий [лат. Imperator Caesar Lucius Aelius Aurelius Commodus Antoninus Augustus] (31.08.161, Ланувий, близ Рима — 31.12.192, Рим), рим. император (с 17 марта 180) из династии Антонинов, сын имп. Марка Аврелия (161–180) и Фаустины Младшей; по матери внук имп. Антонина Пия (138–161). Назван в честь Луция



Имп. Коммод.  
Бюст. II в.

(Музеи Ватикана, Рим)

Вера Коммода, сопровителя Марка Аврелия в 161–169 гг. В 165 г. умер старший брат-близнец К. — Тит Аврелий Фульвий Антонин, и с этого момента К. воспитывался как наследник имп. власти. 12 окт. 166 г. К. и его младший брат Марк Анний Вер были провозглашены цезарями. После смерти Марка в 169 г. К. стал единственным наследником имп. Марка Аврелия. У К. были также 5 старших сестер. Старшая из них, Луцилла, была замужем за имп. Луцием Вером и после его смерти в 169 г. сохранила титул августы.

Воспитанию К. уделялось большое внимание; Марк Аврелий приложил все силы к интеллектуальному развитию сына; за здоровьем К. наблюдал знаменитый медик Гален. Во взрослые годы К. отличался атлетическим телосложением, регулярно занимался различными видами физических упражнений, включая владение оружием, и, по сообщениям историков, производил на современников впечатление очень красивого человека. Со 172 г. К. сопровождал отца в военных кампаниях на дунайской границе против маркоманнов. В 172 г. К. получил титул «Германский». В 175 г. был введен в состав



Имп. Коммод.  
Динарий. II в. Аверс

коллегии понтификов, жрецов Юпитера Капитолийского, и прошел обряд облачения в тогу (*toga virilis*), что означало вступление во взрослый возраст. В 176 г., в поездке с отцом по вост. провинциям, К. прошел посвящение в афинские Элевсинские мистерии. 27 нояб. 176 г. К. был провозглашен полноправным императором-соправителем Марка Аврелия; в 177 г. начал пользоваться титулом «август». В 178 г. К. женился на Бруттии Криспине (позднее она была казнена по обвинению в прелюбодеянии). В 178–180 г. практически постоянно сопровождал Марка Аврелия в продолжавшейся войне на дунайской границе.

Со смертью имп. Марка Аврелия 17 марта 180 г. в Виндобоне (ныне Вена, Австрия) вся власть перешла к К. До кон. лета 180 г. К. оставался с армией в Паннонии, но главное внимание уделял переговорам с варварами, к-рые завершились заключением мира. 22 окт. по этому случаю К. отпраздновал триумф в Риме. Внешняя политика К. отличалась от политики его предшественников большим миролюбием. Тем не менее договор 180 г. был подвергнут критике со стороны консервативных кругов римской знати; К. подвергли насмешкам за то, что он устроил триумф, не одержав победы. При К. пограничные войны возникали лишь спорадически. В 183 г. римляне провели военную кампанию против даков. Ее подробности почти не известны; в войне отличились буд. императоры Клодий Альбин и Песценний Нигер. В 184 г. была начата война в Сев. Британии, в ходе к-рой под командованием Ульпия Марцелла граница империи была возвращена к линии Антонинова вала. Однако вскоре армия в Британии подняла мятеж и провозгласила императором легата Приска. Несмотря на то что Приск отказался принять этот титул и мятеж не получил развития, по приказу Перенния все легаты в Британии были лишены званий.

К. равнодушно относился к повседневным гос. делам и передоверял их значительную часть своим фаворитам, как правило низкого происхождения, но лично ему преданным. Среди них наиболее известны вольноотпущенники Саотер из Никомидии и Клеандр из Фригии, к-рые временно управляли делами имп. канцелярии и тем самым получили огромную власть, что вызы-

вало недовольство среди римской знати, прежде всего сенаторов. Кроме того, непомерные траты К., а также его неустойчивый и экспансивный характер неоднократно вызывали скандалы и становились причинами для заговоров. В противостоянии знати К. прибегал к популистским жестам, напр., изменил традиционную формулу «Сенат и римский народ» (*Senatus populusque romanus*) на «Народ и сенат римский» (*Populus senatusque romanus*). Наибольшее возмущение знати вызвало введение налогов для senatorского сословия. Тем не менее среди простых граждан и в армии К. оставался популярен на протяжении всего правления.

В нач. 80-х гг. II в. окружение К. составляли советники его отца. Среди них наибольшим влиянием пользовались сенаторы Тиберий Клавдий Помпеян (2-й муж сестры К. — Луциллы), Марк Умвидий Квадрат Анниан (консул 167 г.), Аппий Клавдий Квинтиан, Гай Бруттий Презенс (тесть К.), префект претория Ауфидий Викторин и др. Все они составляли партию августв Луциллы, которая стремилась конкурировать с 18-летним К. и потенциально представляла для него большую опасность. В 182 г. Квинтиан попытался убить К., войдя с мечом в театр, но был схвачен. Квинтиан, Квадрат и ряд др. участников этого заговора были казнены, Луцилла была отправлена в ссылку на о-в Капри и позднее убита. Нек-рым из заговорщиков удалось скрыть свою причастность к заговору, и вскоре префект претория Таррутений Патерн и Секст Тигидий Перенний организовали убийство фаворита К. — Саотера. Причастность Перенния вновь осталась нераскрытой, и он сохранил свое положение. Несколько др. заговоров в ходе правления также оканчивались казнями высокопоставлен-

ных лиц из senatorского сословия. Опасаясь за свою жизнь, К. старался все меньше появляться на публике в Риме и проводил время в своей загородной резиденции в Ланувии. Несмотря на множество доносов на Перенния и ненависть к нему в самых разных кругах сената и армии, К. долгое время сохранял к нему доверие. В 184 г. на Капитолийских играх некий философ-киник публично обвинил Перенния в преступлениях в присутствии К., но философ был немедленно казнен. Лишь в 185 г., после очередного обвинения со стороны подразделения солдат в том, что Перенний якобы стремился возвести на трон одного из своих сыновей, К. начал судебное разбирательство. Перенний и его семья были казнены. Новым фаворитом К. стал вольноотпущенник Клеандр из Фригии, управляющий имп. канцелярией. Посты префектов претория начали терять свое значение, а в нач. 188 г. Клеандр добился смещения префекта Атилия Эбутиана и переподчинения обоих префектов себе. Постепенно Клеандр оказался во главе всех дел и неизменно пользовался этим для личного обогащения. Так, в 190 г. в империи за год сменилось 25 консулов-суффектов, поскольку все они покупали эту должность по договору с Клеандром (среди этих консулов был и буд. имп. Септимий Север). Весной 190 г. в Риме возник голод. В дефиците продовольствия население обвинило Клеандра, хотя, вероятно, его противники, в т. ч. *praefectus annonae* Папирий Дионисий отчасти намеренно организовали это бедствие, чтобы скомпрометировать Клеандра. В кон. июня толпа во время скачек в Большом цирке требовала его казни. Клеандр отправил преторианцев, чтобы подавить мятеж, но городской префект Рима Пертинакс вывел против них на улицы городскую милицию; произошли уличные столкновения с большим числом жертв с обеих сторон. Клеандр бежал к К., к-рый находился в Лавренте, но толпа из Рима последовала за ним. К. был вынужден уступить горожанам и приказал обезглавить Клеандра и его сына, а также неск. др. высокопоставленных лиц и родственников имп. фамилии, в т. ч. и Папирия Дионисия.

При К. начались серьезные перемены в отношении рим. гос-ва к религии, к-рые в значительной сте-



пени положили начало длительной эпохе религ. трансформации рим. общества, завершившейся победой христианства в IV–V вв. При К. границы религ. толерантности в обществе начали существенно расширяться. В отличие от предшественников К. проявлял гораздо больше интереса к неградиц. для Рима вост. культам и поддерживал их на офиц. уровне. Тем не менее поведение К. во многом осталось непонятым современниками, К. обвиняли в мегаломании и даже в сумасшествии (подобное отношение будет к императорам III в., к-рые тоже пытались предпринимать слишком радикальные религ. реформы, напр., к Элагабалу). В это время в Риме официально был легализован егип. культ Исиды и Сераписа, популярный и ранее, но до этого не входивший в число культов, поддерживаемых гос-вом. К. лично участвовал в ритуалах в образе Анубиса; изображения богов появились на монетах. Когда в 80-х гг. II в. во время большого пожара в Александрии был разрушен главный храм Серапейон, К. не только быстро восстановил его, но и расширил прилегающую к нему территорию. Столь же большое внимание теперь уделялось митраизму, к-рый ранее был едва известен в среде римской элиты (Scr. hist. Aug. Commodus. 9; Pescennius Niger. 6; *Clem. Alex. Protrept.* LIII 2).

В 191 г. центральные районы Рима сильно пострадали от неск. пожаров. Среди прочих важнейших построек сгорели алтарь Мира Августа и храм Весты. Впервые в истории весталки были вынуждены перенести палладий из храма в незатронутый пожаром Палатинский дворец (*Herodian. Hist.* I 14). Пожар и связанные с ним события произвели тяжелое впечатление на римлян; в них видели предзнаменования надвигающихся войн и бедствий, и популярность К. начала стремительно падать. Тем не менее в последние годы император, как будто не считаясь с общественным мнением, начал проводить все более экстравагантные реформы, в основном направленные на создание нового образа императора, отчасти подобного образу эллинистического царя. К. стремился укрепить священный статус своей власти и персоны, настаивал на своем уникальном божественном происхождении и тем самым рассчитывал окончательно избавиться от опеки сената



Имп. Коммод в образе Геркулеса.  
Бюст. II в.  
(Капитолийские музеи, Рим)

и др. институтов республиканской эпохи, к-рые до сих пор существенно сдерживали имперскую монархию. К. объявил себя воплощением Геркулеса, сыном Юпитера-Зевса. Со 190 г. К. часто являлся на публичные церемонии одетым в львиную шкуру и с палицей в руках. В образе Геркулеса он был изображен на новом офиц. портрете императора, копии к-рого размещались повсюду. Со 191 г. К. принял новый титул — Луций Элий Аурелий Коммод Август, отказавшись от имени Марка, к-рое носил с момента восшествия на престол в 180 г. Тем самым К. косвенно настаивал на своем происхождении от Юпитера, отрицая значение имп. Марка Аврелия как своего отца. На основе нового титула было проведено переименование всех месяцев года: лугий, элий, аврелий, коммод, август, геркулий, римский, преодолевающий, амзоний, непобедимый, благочестивый, счастливый (*Lucius, Aelius, Aurelius, Com-*

*Noster*). В нач. 192 г. в ходе восстановительных работ в Риме после пожаров К. провозгласил себя новым Ромулом и объявил о ритуальном «реосновании» Рима, к-рый теперь следовало переименовать в Колонию К. (*Colonia Lucia Annia Commodiana*). Одновременно Карфаген приказано было переименовать в «Коммодову Александрию в тоге» (*Alexandria Commodiana Togata*). В честь К. рим. легионы получили название «коммодианы»; подобные титулы получили сенат и даже народ, который именовали теперь «коммодовый» (*populus commodianus*). Логике выстраивания новой системы репрезентации власти следовали и акции К. на аренах Колизея и Большого цирка. Представляя себя воплощением Геркулеса, К. считал, что он должен показывать подданным свои выдающиеся способности на войне и в противоборстве с дикими зверями. Особенно пышные представления, организованные К., состоялись во время традиц. Римских (Плебейских) игр осенью 192 г. К. публично участвовал в показательных гладиаторских боях без пролития крови (в своей частной резиденции он мог и убивать гладиаторов). Действительно хорошо владея оружием, К. убивал сотни животных равным числом дротиков (вероятно, отравленных), показывая, что каждый его бросок смертелен.

Все более непредсказуемое поведение К. вызывало растущее недоверие во всех слоях общества и даже среди его ближайшего окружения. К. был убит в результате очередного заговора его фаворитки Марции и неск. придворных, в т. ч. префекта претория Квинта Эмилия Лета и спальника Эклекта. Накануне праздника в честь Крона К. подмешали яд в пищу, а когда заговорщикам показалось, что яд действует слишком медленно, К. задушил придворный юно-



Имп. Коммод.  
Серебряная монета.  
II в. Аверс. Реверс

*modus, Augustus, Herculeus, Romanus, Exsuperatorius, Amazonius, Invictus, Felix, Pius*), дополнительные титулы К. — «Миротворец» (*Pacator Orbis*) и «Наш Господин» (*Dominus*

ша Нарцисс. Тело К. похоронили в мавзолее Адриана ночью. Сенат подверг его память проклятию, распорядившись уничтожить все надписи с его именем. Со смертью К. пресеклась династия Антонинов, и в 193–199 гг. империя пережила период





гражданских войн, завершившихся переходом власти к династии Северов.

Ряд современников воспринимали правление К. как некий переломный этап в истории империи. Так, Дион Кассий считал, что со смертью Марка Аврелия завершился век «золотого царства», а при К. Рим превратился в «царство железа и ржавчины» (*Dio Cassius. Hist. Rom. 72.36*). Это суждение в XVIII–XX вв. исследователи древностей, вслед за Э. Гиббоном, часто использовали как обоснование концепции непрерывного упадка Римской империи, начавшегося на рубеже II и III вв.

Отрицательные оценки К. как личности едва ли могут восприниматься однозначно. Большая часть рассказов о его недостойном поведении, разврате и т. п. не имеют оснований, при этом многие из тех деталей частной жизни К., на к-рые указывают древние историки, нельзя рассматривать однозначно. Император был любознателен, помимо спорта и военного дела увлекался пением, танцами и даже гончарным ремеслом (*Scr. hist. Aug. Commodus. 1*). Жестокость, проявленная К. в расправах над политическими противниками и другими неугодными лицами, была практически нормой для его эпохи. Ок. 195 г., несмотря на множество недостатков, сенат при имп. Септимии Севере провозгласил К. «божественным» (*divus*).

Правление К. известно толерантным отношением к христианам, что было частью общего процесса перемен в религ. сфере, начавшихся в это время. Гонения, спорадически вспыхивавшие во II в., при К. почти прекратились. Видимо, одним из немногих процессов над христианами был суд в Риме над мч. *Аполлонием* (пам. 18, 21 апр.), к-рый был казнен по решению Перенния за исповедание Христа (между 183 и 185). Общее улучшение положения христиан способствовало активизации жизни Церкви. В 80-х гг. II в. свт. *Иринеи* Лионский создал ряд важнейших творений, в т. ч. трактат «Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей)». Александрийскую катехизическую школу возглавлял *Пантен*, в это время в ней учился *Климент Александрийский* (*Euseb. Hist. eccl. V 10*). Наиболее авторитетным богословом в М. Азии оставался свт. *Мелитон* Сардский. В общинах М. Азии разворачивалась борь-

ба с монтанистами, к-рые приобрели большую известность во 2-й пол. II в. В 80-х гг. II в. еп. Сотис Анхильский пытался изгнать демона из «пророчицы» Прискиллы, но сторонники ереси ему воспрепятствовали. Сочинения против монтанистов создавали писатели-христиане Мильтиад, Астерий Урбан и Аполлоний (тексты не сохр.; *Euseb. Hist. eccl. V 17–19*). В Риме диспуты против маркионита Апеллеса вел Родон из Азии, ученик *Татиана*, автор богословского трактата «Спорные вопросы» (*Ibid. V 13*). Феодот Кожевник был отлучен от церковной общины в Риме за восприятие Христа как простого человека (*Ibid. V 28*). В это же время активизировались церковные споры о праздновании Пасхи. Уже в 90-х гг. II в. этот вопрос обсуждали неск. Соборов в Коринфе, Эфесе, Эдессе и др. городах (*Ibid. V 22–24*).

Евсевий Памфил сообщал, что при К. многие из именитых граждан Рима приняли новую веру (*Euseb. Hist. eccl. V 21*). К этому же периоду относятся первые уверенные сведения о присутствии христиан при имп. дворе. Возможно, христианином был сенатор Марк Умидий Квадрат, консул 167 г., казненный за соучастие в заговоре в 182 г. Его вдова Марция (Марция Аврелия Цейония Деметриада) вскоре стала фавориткой К. Император демонстрировал Марцию как свою законную жену; она пользовалась большим влиянием при дворе, хотя оставалась лишь его конкубиной. Возможно, Марция также была христианкой; она убедила К. установить дружеские отношения с епископом Рима свт. *Виктором I*. Она же передала К. составленный еп. Виктором список христиан, ранее отправленных в каменоломни на Сардинии, и К. приказал освободить их. Само присутствие Марции, к-рая по меньшей мере открыто сочувствовала христианам, при дворе К. говорит о росте влияния христ. общины в Риме.

Ист.: *Herodian. Hist. I*; *Dio Cassius. Hist. Rom. LXXIII*; *Scr. hist. Aug. Commodus*; *Euseb. Hist. eccl. V 9–28*; *L.P. Vol. 1. P. 60–61*; *Georg. Sync. Chron. P. 432–433*.

Лит.: *Gherardini M. Studien zur Geschichte des Kaisers Commodus. W., 1974*; *Федорова Е. В. Люди императорского Рима. М., 1990. С. 203–207*; *Крист К. История времен римских императоров от Августа до Константина. Р-н/Д., 1997. Т. 1. С. 453–458*; *Зелинский Ф. Ф. Римская империя. СПб., 2000. С. 322–327*; *Stahl M. Commodus // Die römischen Kaiser / Hrsg. M. Clauss. Münch., 2001. S. 159–169*; *Heks-*

*ter O. J. Commodus: An Emperor at the Crossroads: Diss. Amst., 2002*; *Meyer-Zwiffelhofer E. Ein Visionar auf dem Thron?: Kaiser Commodus, Hercules Romanus // Klio. 2006. Bd. 88. S. 189–215*.

*И. Н. Понов*

**КОММОДИАН** [лат. *Commodianus*] (сер. III в.), зап. апологет, один из первых христ. поэтов.

**Жизнь.** О К. и его поэмах упоминает *Геннадий Марсельский*, к-рый в соч. «О знаменитых мужах», написанном в кон. V в., сообщает: «Когда Коммодиан наряду с языческими сочинениями прочел и христианские, он пришел к вере. Став христианином и захотев принести в дар своему Спасителю Христу что-нибудь из своего литературного таланта, он написал посредственным слогом, как бы стихами, книгу «Против язычников». И поскольку он был плохо знаком с христианскими писаниями, то смог скорее ниспровергнуть учения язычников, чем утвердить наше. Поэтому он рассуждал против них также и на основании божественных обетований в весьма простом и грубом смысле, приводя их в недоумение, а нам внушая безнадежность. Последовав за писателями Тертуллианом, Лактанцием и Папием, он наилучшим образом усвоил нравственное учение и особенно любовь к добровольной бедности и внушил это своим ученикам» (*Gennad. Massil. De script. eccl. 15*). В списке лат. христ. писателей Геннадий ставит К. после *Пруденция* (ок. 348 – после 405) и до *Руфина Аквилейского* (ок. 345–410). Немногочисленные сведения о К. можно почерпнуть из его сочинений, в которых он, притом что часто говорит о себе, своем окружении и христ. общине, к которой принадлежал, не сообщает точных данных о себе, месте и времени жизни. Большинство ученых полагают, что К. происходил из *Палестины*, точнее из *Газы* (вероятная интерпретация выражения «*pomen Gasei*» (имя человека из Газы) — *Commod. Instrct. II 35*), и жил в сер. III в. в Сев. Африке, вероятнее всего в *Карфагене* (*Durel. 1912. P. 20*; *Daniélou. 1978. P. 93–94*; *Di Berardino. 1986. P. 259–261*; *Poinsotte. 1996. P. 270*; *Heck. 2000. P. 693*; *Nazzaro. 2006. P. 1132–1133* и др.).

По словам К., он происходил из нехрист. семьи и долгое время разделял языческие заблуждения, посещая святилища и участвуя в нечестивых таинствах (*Commod. Inst-*





гуч. I 1. 4–5; I 7. 20–21; I 8. 1–2; I 26. 24; I 33. 1–2; II 16. 1; *Idem.* Carmen apol. 3–8; 83–84; 765). Вероятно, К. учился в риторской школе (*Heck.* 2000. P. 693). На основании того, что в соч. «Апологетическая поэма» К. показывает прекрасное знание иудейской веры, к-рую он резко критикует, нек-рые исследователи выдвинули гипотезу, что он прошел путь от язычества к иудаизму, а от него — к христианству, которое он принял из-за неудовлетворенности своей религ. жизнью (*Di Berardino.* 1986. P. 261). Как предполагают, К. вместе с сир. кушцами переехал сначала в *Италию*, а затем в Карфаген, где и произошло его обращение в христианство (*Poinsotte.* 1996. P. 270, 277–280). Там же проходила его церковная и лит. деятельность.

Общепризнано, что его поэмы отражают ситуацию, сложившуюся в Карфагене в 50–60-х гг. III в., во время и после гонений имп. Деция («*septima persecutio nostra*» (седьмое гонение на нас) — *Commod.* Carmen apol. 807) и имп. Валериана (см.: *Durel.* 1912. P. 20, 311–313; *Gagé.* 1961; *Di Berardino.* 1986. P. 260; *Poinsotte.* 1996. P. 272–273). К. сообщает, что в какой-то момент (возможно, во время одного из гонений) он отпал от Церкви (*tergoremque diu quondam sensisse ruinae*), вполн. принес публичное покаяние (*Commod.* Instruct. II 4. 8–9). Он также говорит о негативных последствиях некоего раскола из-за вопроса о папских, происшедшего в Церкви после одного из гонений (*Instruct.* II 21). Предположительно это был раскол Новата и Фелициссима при свт. Киприане Карфагенском в 251–252 гг., после гонения имп. Деция (*D'Alès A.* *Commodien et son temps* // *RechSR.* 1911. T. 2. P. 502; *Salvatore.* 1977. P. 14–15).

На основании того что К. называет себя *Gaseus* (вариант: *Gazaeus* — *Commod.* Instruct. II 35), некоторые исследователи выдвинули гипотезу о том, что он был хранителем церковной казны (*gaza*), средства из к-рой использовались для помощи нуждающимся. Это объясняет, почему К. называет себя «нищий Христов» (*mendicus Christi* — *Ibidem*; ср.: *Durel.* 1912. P. 18).

К. был хорошо знаком с устройством церковной общины, с правами и обязанностями ее членов; он часто критикует различные злоупотребления, дает многим советы, включая диаконов, пресвитеров и епископов,

побуждает к щедрой милостыне, осуждает богатых и угнетателей, к-рые будут отвечать за свои поступки перед Богом. Его горячий и несгибаемый характер, бескомпромиссность напоминают *Тертуллиана*. Вместе с тем он всегда противопоставляет свое «частное» учение мнениям официально признанных «учителей» (*doctores* — *Commod.* Instruct. II 12. 1–3; 18. 15; *Idem.* Carmen apol. 61–62; см.: *Di Berardino.* 1986. P. 261).

Хотя рукопись VIII в., содержащая текст «*Carmen apologeticum...*», в конце имеет принадлежащую, очевидно, писцу приписку «*explicit tractatus sancti episcopi...*» (закончен трактат святого епископа), в свете вышесказанного весьма маловероятно, что К. был епископом или членом церковного клира (*Heck.* 2000. P. 693; нек-рые, впрочем без веских оснований, полагают, что К. был диаконом — см.: *Poinsotte.* 1996. P. 272).

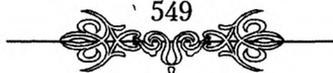
**Сочинения.** 1. «Наставления» (*Instructiones*; CPL, N 1470; PL. 5. Col. 201–262; CSEL. Vol. 15. P. 3–114; CCSL. Vol. 128. P. 3–70). Текст сохранился лишь в 1 древней рукописи IX в. (*Codex Cheltenhamensis* Berlin. SB. Phillipps. 1825); впервые опубликован Н. Риго в 1649 г. «Наставления» представляют собой 80 стихотворных глав, состоящих из *акростихов* разных размеров, написанных гекзаметром, так что каждый акростих образует название или тему главы. Исключение составляют акростихи I 35 и II 15, начальные буквы которых соответствуют буквам лат. *алфавита*. Кроме того, акростих I 28 представляет собой также телестих.

В поэме можно выделить 2 книги, или части: апологетическую (1–45) и церковно-дисциплинарную (46–80). В 1-й ч. К. жестко и саркастично критикует языческие религии и многобожие (I 2–23), равно как иудаизм и иудействующих язычников (I 24–40). В последних главах К. излагает свои эсхатологические взгляды (I 41–45). Во 2-й ч. говорится о членах церковной общины и о нравственно-религ. требованиях, которые к ним предъявляются: об оглашенных (II 1), о верующих (II 2–3), кающихся (II 4), вероотступниках (II 5, 7), младенцах (II 6), воинах Христовых (II 8), беглецах (II 9), плевелах (II 10), лицемерах (II 11), матронах (II 14–15), церковном народе в целом (II 16), готовящихся к мученичеству (II 17), чтецах (II 22),

диаконах («служителях» — II 23), епископах («пастырях» — II 24, 33), пресвитерах (II 25), клириках в целом (II 30). Также К. говорит о бегстве от мира (II 12), о том, каким должен быть христианин (II 13), о борьбе со страстями (II 18–20), об обманчивом мире (II 21), о посещении немощных (II 26), о нищих (II 27), смерти и похоронах (II 28–29), молитве (II 34). В последнем акростихе поэмы, обобщающем нравственно-религ. требования в эсхатологической перспективе, приводится имя ее автора, если начальные буквы стихов прочитать снизу вверх: *Commodianus mendicus Christi* (Коммодиан, нищий Христов — II 35).

2. «Апологетическая поэма» (*Carmen apologeticum*), или «Поэма о двух народах» (*Carmen de duobus populis*; CPL, N 1471; PLS. 1. Col. 75–101; CSEL. Vol. 15. P. 115–188; CCSL. Vol. 128. P. 73–113). Текст сохранился также лишь в 1 рукописи VIII в., хранящейся в настоящее время в б-ке Британского музея (*Codex Mediomontanus* — Lond. Brit. Mus. Add. 43460); впервые опубликован кард. Ж. Б. Ф. Пупрой в сер. XIX в. (*Pittra.* 1852. P. 21–49). Хотя в рукописи отсутствует название и имя автора, совпадение нек-рых стихов (напр.: *Commod.* Instruct. I 29. 1 = *Idem.* Carmen apol. 229), близость богословских идей, лит. стиля, стихотворного размера и лингвистических особенностей позволили без труда установить ее принадлежность К.

Поэма состоит из 1059 (по др. делению — 1060) гекзаметров, сгруппированных по 2 стиха. По жанру это не столько апология, сколько краткое изложение христ. вероучения с ясно выраженной нравоучительной направленностью. Поэма разделяется на 4 большие части. В 1-й ч. (1–88) дается представление об авторе, обращенном из язычников и страстно желающем, чтобы и др. язычники могли принять его веру в Бога, о Котором легко узнать через пророков и Иисуса Христа. Во 2-й ч. (89–578) излагается история спасения, начиная с сотворения мира и вплоть до смерти и воскресения Спасителя. В 3-й ч. (579–790) опровергаются аргументы язычников и иудеев против божественности Христа и приводится увещание о вере, к-рая одна лишь может принести спасение. В 4-й ч. (791–1059) К. излагает свои эсхатологические взгляды, отличающиеся ярко выраженным





хилиастическим характером. В поэме заметно стремление заставить читателя задуматься о своей участи в буд. жизни. Сатира, нравственное назидание, эсхатологические картины, простой и остроумный язык — все служит этой цели. Кроме того, одна из основных тем поэмы, равно как и предыдущей, — беспощадная критика богатых и угнетателей, которые в буд. жизни сами станут рабами святых (Carmen apol. 994–998; Instruct. I 43). Христ. вероучение К. излагает довольно туманно, триадология неразвита и близка к монархианской.

Как считается, К. был плохо знаком с классической лит-рой, но хорошо знал Свящ. Писание и произведения нек-рых лат. христ. авторов (Di Bernardino. 1986. P. 261). Наблюдается зависимость поэм К. от писем и трактатов «О единстве Церкви», «О падших», «К Квирину» свт. Киприана Карфагенского (Salvatore. 1977. P. 15–24). В стихах К. использовал народный язык, писал в красочной, но грубой манере. Хотя ему были известны сочинения Вергилия, Цицерона, Теренция, Лукреция Тита Кара и нек-рых др. лат. писателей (см., напр.: Commod. Carmen apol. 583–584), по сравнению с классической латынью язык К. изобилует многочисленными отступлениями от норм грамматики в склонении и спряжении, нарушении правил синтаксиса, употреблением неологизмов и варваризмов и т. о. может быть отнесен к «вулгарной латыни» (Durel. 1912. P. 115; Heck. 2000. P. 699; Poinssotte. 2009. P. XII). Стихотворные размеры поэм К. грубы и близки к прозе (quasi versus — Gennad. Massil. De script. eccl. 15). В них он стремился имитировать дактилический гекзаметр, но не соблюдал сочетания долгих и кратких гласных, ударных и безударных слогов. За исключением неск. удачных случаев, у него отсутствуют к.-л. следы лит. мастерства. Некоторые исследователи склонны видеть в этом сознательный отказ от античного культурного наследия (Heck. 2000. P. 701) или желание приспособиться к языку простого народа (Boissier G. La fin du paganisme: Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV<sup>e</sup> siècle. P., 1891. T. 2. P. 43), создать новую христ. поэзию, понятную для всех, в противовес классической, понятной только для образованных (Amatucci A. G. Storia della letteratura latina cristiana. To-

gino, 1955<sup>2</sup>. P. 91–92). Несмотря на это поэмы К. не пользовались успехом. В 494 г. Римским Собором под председательством папы Геласия I они вместе с сочинениями Тертуллиана, Лактанция и некоторых др. христ. писателей были отнесены к разряду апокрифических, т. е. тех, к-рые не приемлет Церковь (Decret. Gelas. // PL. 59. Col. 163B).

**Учение. О Боге.** Учение К. о Боге весьма архаично и представляет собой сочетание иудео-христ. элементов. В нем практически нет никакого следа учения о Логосе Божиим, Его роли в творении мира или Промысле о нем. Все ветхозаветные богоявления К. относит к единому Богу, а не к Логосу. Сосредоточенная на Божиим единстве, триадология К. представляет собой разновидность модалистического монархианства, или патрипассианства, смешивающего различия между Лицами Троицы (см.: Durel. 1912. P. 78–80; Daniélou. 1978. P. 94, 101; Di Bernardino. 1986. P. 263; Heck. 2000. P. 701; ср.: Commod. Carmen apol. 277–278, 363–366): «Есть Бог всемогущий, единый, от Самого Себя рожденный, / Которого далее ты найдешь великим и уничиженным. / Он был положен в Слове, Самому Себе лишь известен, / Он называется Отцом, и Сыном, и Святым Духом» (Commod. Carmen apol. 91–94; ср.: Ibid. 803–804).

Бог безначален, бесконечен и вечен (Ibid. 125–126). «Нельзя искать начала Его и конца» (Ibid. 124). Бог окружен Своей славой и обитает в неприступном свете: «Он есть слава, сокрытая для нас и для ангелов, / Так что величие Божие, каково оно, известно только Ему Самому. / Сияет оно, безграничное, превыше небес, без конца; / Золотое все, что оно есть, словно пламенная сила. / Эта слава Божия единственна, превыше всех ангелов, / Это есть Бог вечного света, это — Дух вечности» (Ibid. 101–106). Бог непостижим и невидим ни для какой твари: «Итак, даже сами ангелы не могут познать, / Каков и сколь велик Он» (Ibid. 99–100); «Каков Он в Своей основе (in primitiva sua), никто не видит» (Ibid. 109); «Невозможно познать форму столь великого Бога; / Все, что Он есть, — Единое, в беспредельном свете Единый» (Ibid. 113–114).

Понятие «secreta Dei» (тайны Божии), т. е., вероятно, сокрытые в Боге замыслы, часто встречается у К. (см., напр.: Ibid. 502; Instruct. I 27. 19; I 29.

11). Бог пребывает над миром и промышляет о нем: «Все, что небо содержит, всюду с неба Он наблюдает, / И пронизает все взором, и слышит слухом» (Carmen apol. 127–128). Он может являться везде, где пожелает, и в той форме, в какой пожелает: «Он преобразуется так, как пожелает Себя открыть. / Он делает Себя видимым ангелам в их образе / И для человека становится человеком, / Впрочем, что Бог, — подтверждается словом» (Ibid. 109–112). «И если Он желает, чтобы узнали о Нем, кто Он есть, / С высоты Своего Божества Он делает Себя способным быть видимым. / Одним Он являлся в огне и говорил гласом. / Обретал плоть Тот, Кого никакая страна не вмещает. / Он — Бог всемогущий, Господь Своего создания, / Хотя Он невидимый, делает Себя видимым некоторым» (Ibid. 117–122). Впрочем, все это лишь временные формы богоявления: «То Он принимает образ, то растворяется в воздухе» (Ibid. 123).

**О творении.** Согласно К., сначала Бог сотворил свет (ignis — огонь) и ангелов, к-рым усваиваются некоторые управляющие функции: «Но когда Он повелел сложить мир по приказу, / Огонь расположил, страшный для самих ангелов, / Которых Он назначил, созданных с меньшим могуществом, / Чтобы они управляли небом, землею и тем, что под ней» (Ibid. 95–98). Не исключено, что под «огнем» здесь имеется в виду божественная слава, о к-рой речь шла выше. Ангелам, как тварным существам, недоступно познание Бога по сущности (Ibid. 99, 101). Происхождение демонов К., как и мн. др. раннехрист. писатели, связывает с эпизодом Быт б. 1–4, где говорится о происхождении исполинов: «Когда Бог всемогущий начал украшать природу мира, / Он восхотел, чтобы ангелы землю сию посетили. / Но посланные, законы Его они презрели: / Такова была красота женщин, которая их покорила. / Так что оскверненные, они уже не могли вернуться на небо. / Отсюда мятежные, воздвигли они глаголы против Бога. / С тех пор Всевышний приговор произнес им, / А от семени их произошли исполины... / Но Всемогущий, поскольку произошли они от превратного семени, / Не позволил принять их усопшими в смерти. / Вот почему они все еще блуждают, терзая многие тела, / Особенно те, кого ныне вы чтите и молитесь им,





как богам» (*Commod. Instruct.* I 3. 15).

Творение человека и его грехопадение (см. ст. *Грех первородный*) К. характеризует следующим образом: «[Бог] сотворил первого человека, чтобы он стал вечным, / Но тот подпал смерти, презрев заповедь. / Ради этого Бог приготовил таковые повествования, / Чтобы обнаружить все козни диавола. / Правителем на земле Бог поставил этого ангела, / Который, позавидовав человеку, сам погиб еще прежде» (*Carmen apol.* 149–154). «Чтобы Адам первозданный уклонился от заповеди Божией, / Велиар подстерегал его по зависти к созданию. / И на нас перенес то благо или зло, которое совершил, / Начальник рода, из-за него мы равно умираем. / Он сам, удалившись от божественного слова, стал изгнанником» (*Instruct.* I 35. 1–5).

В результате грехопадения Адама в мир вошли смерть и грех (*Ibid.* I 35. 7), связанные с забвением Бога: «В пороках начал жить весь род человеческий, / Не вспоминая, Кто есть его Творец» (*Carmen apol.* 157–158). «Адам, вкусив от плода, получил приказание идти умирать; / От его греха как все мы умираем, так равно и каждый» (323–324). К. полагает, что после грехопадения у человека сохранилась свобода избирать добро или зло, как это утверждалось в древнехрист. лит-ре «двух путей», с к-рой К. был знаком (см.: *Dombart B. Praefatio // CSEL.* 1887. Vol. 15. P. IV): «Вот, пред тобой лежат два пути: избери тот, какой хочешь, / Ведь ты не можешь разделиться, чтобы идти по обоим; / Но ты должен найти из них подходящий» (*Commod. Carmen apol.* 699–701).

**Об искуплении.** Согласно К., искупление людей совершилось в результате пришествия на землю Самого Бога для дарования нового закона и победы над смертью. Однако у К. остается неясным, кто же пришел на землю — Сын или Отец: «Это Отец в Сыне пришел, Бог, единый повсюду, / И Он не был бы назван Отцом, если бы не стал Сыном. / Ведь Он не покинул небо, чтобы явиться на земле, / Но, как Он определил, явилось на земле Величие; / Силой Своею Он родился по плоти ... / [Бог] стал плотью, в которой действовала Сила Божия. / Вот что пророки воспевают: Невидимый должен стать видимым, / Чтобы такая Слава [claritas] ради нас стала человеком» (*Ibid.* 277–286). «Поэто-

му Он не захотел являться таким, каков Он есть, / Но сказал, что Он есть Сын, посланный Отцом. / Так Он Сам предал Себя, по слову пророков, / Чтобы Бог на земле был Сыном Всевышнего» (*Ibid.* 363–366). При этом К., по всей видимости, отрицает полноту человечества во Христе: «Он не был уже человеком, но Бог был плотью ради нас» (*Ibid.* 342).

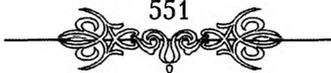
К. проводит параллель между грехопадением человека и его искуплением. Так, если в первом случае *диавол* обманул человека, пообещав ему бессмертие, но в результате подвергнув смерти, то во втором случае Господь обманул диавола, Сам став человеком и захотев умереть, чтобы человека освободить от смерти: «Так возглашает Божий закон: когда Всевышний стал униженным, / Ад отступил, чтобы Адам был избавлен от смерти; / Снисшел в могилу Господь, сжалившись над Своим созданием, / И так таинственно Он опустошил крепость смерти. / Перехитрил Господь древнего разбойника, скрывшись, / И захотел пострадать, а скорее его ниспровергнуть. / А тот, дерзкий и всегда свирепый, как враг, / Пока надеялся свирепствовать над человеком, был побежден Всевышним» (*Ibid.* 313–320).

Как в грехопадении *древо познания добра и зла* было причиной смерти человека, так в искуплении древо Креста стало причиной его жизни: «Смерть в древе была, и жизнь скрывалась в древе, / На котором висел Бог и Господь, Творец нашей жизни. / Это древо жизни предсказал Господь, / Чтобы тот, кто поверит Ему, так стал бы вкушать от него. / Берет и вкушает сладостно заповеди Вышнего Бога / И уходит, поскольку силен воскреснуть, от смерти» (*Ibid.* 327–332). Как древо познания означало древний закон, так и древо Креста, к-рое было *древом жизни*, означало новый закон. И так же как непослушание древнему закону стало для человека источником смерти, так и исполнение нового закона есть источник жизни (*Instruct.* I 35. 11–14; I 36. 11).

**О Церкви и таинствах.** В полемике против иудеев К. развивает характерную для раннего христианства экклезиологическую тему соотношения ветхозаветной и новозаветной Церквей: иудейская церковь («синагога»), не познав Христа, утупила место «Церкви из язычни-

ков». Пробразы этого он находит в ВЗ и у ап. Павла: «Два народа различила в себе Ревекка: / Этот первый возник, другой — чтоб ему наследовать» (*Carmen apol.* 189–190). «Какая слава вдруг осияла язычников, / Чтобы они стали народом, которого ранее не было! / Не был ли удивлен Исав, возлюбленный отцом, / Что младший брат взял его первородство? / И синагога не могла узнать время, / Когда она отпадет и какого лишится Вождя; / Как было написано: Птицы знают свои времена, / А народ сей не узнал время Моего пришествия» (*Ibid.* 249–256). То же было прообразовано *Ефремом* и *Манассеией*, Каином и Авелем, Лией и Ревеккой: «Посмотри: Лия была прообразом синагоги, / Столь слабая глазами, что для Иакова было знаком; / Но служил он опять за любимую младшую — / Истинное таинство и прообраз нашей Церкви» (*Instruct.* I 39. 1–4; см.: *Ibid.* 39. 1–11; ср.: *Tertull. Adv. Iud.* 1; *Idem. Adv. Marcion.* III 24. 8–9; *Iust. Martyr. Dial.* 134. 3–5; *Iren. Adv. haer.* IV 35. 1–3).

В «Наставлениях» К. кратко упоминает основные церковные служения, делая акцент на тех религиознонравственных качествах, которыми должны обладать эти люди. Так, он говорит о «клириках» (*clerici*): «пастырях Церкви» (*pastores*), т. е. епископах, и «старших по возрасту» (*majores nati*), т. е. пресвитерах (см.: *Commod. Instruct.* II 24; 25; 30; 33). Если они будут править преданно и верно, не допуская отступления от веры и расколов, если будут помогать бедным и немощным, то исполнят свой долг и сохранят свою паству: «В таких заключается надежда и живет вся Церковь» (II 24. 13). О диаконах (*ministri, zacones = diaconi*) К. говорит несколько подробнее: «Служение Христа, диаконы, исполняйте в чистоте; / О, служители, исполняйте указания Учителя. / Не убегайте от лица справедливого Судии, / Усиливайте свое служение во всем как опытные. / В горня взирая, всегда будьте преданы вышнему Богу. / Служители, воздавайте Богу все непорочные таинства [*in laesa sacra*], / Будьте готовы подать пример во всем. / Преклоняйте ваши главы перед пастырями, / Пусть будет так, чтобы вы могли быть угодны Христу» (II 23. 1–9). Чтецов [*lectores*] К. называет «цветами народа», «свотильниками Христовыми» (II 22. 9–10).



Совсем немного К. говорит о церковных таинствах. В Крещении человеку «даруется основа рождения» (*genitali sola donantur* — II 1. 7–8). Совершается оно однократно: «Единожды ты был омыт, неужели ты можешь креститься заново?» (II 2. 9). О Покаянии К. говорит более подробно: «Ты стал кающимся (*paenitens*), молись день и ночь: / Но не удаляйся далеко от Матери [Церкви], / И Всевышний может стать милосердным к тебе. / Исповедание твоего греха не будет тщетным, / О вине своей ты должен открыто скорбеть. / Если ты получил глубокую рану, взъщи врача, / И в наказаниях ты сможешь облегчить свои страдания... / Поэтому я увещаю уязвленных [грехом] идти с осторожностью, / Браду и власы извлять в земном прахе, / Облечься во вретище и молить Вышнего Царя / Оказать тебе помощь, да не погибнешь в народе» (II 4. 1–13). Подобно Тертуллиану, К. различает грехи легкие и тяжкие (II 1. 7–11).

К. практически ничего не говорит о таинстве Евхаристии. Упоминаются «непорочные таинства» (*inlaesa sacra*), в приготовлении к-рых участвуют диаконы. Кроме того, касаясь праздника Пасхи, К. увещает: «Подобает, чтобы на Пасху, в наш счастливейший день, / Радовались и те, кто просят ежедневных раздач: / Пусть им дадут то, что достаточно: вино и пищу (*vinum et esca*)» (II 30. 1–3). Однако неясно, идет ли здесь речь о евхаристических Хлебе и Вине.

**О кончине мира.** Значительное место в поэмах К. отводит вопросам эсхатологии, к-рая представляет собой разновидность *хилиазма* (см.: *Instruct.* I 41–43; *Carmen apol.* 807–1060). Как отмечают исследователи, она сформировалась под влиянием неск. факторов: библейской эсхатологии, иудейской и иудео-христ. апокрифической лит-ры (включая «Сивиллины оракулы»), наконец, политических событий сер. III в., отразившихся на христ. учении о конце мира (см.: *Durel.* 1912. P. 56–60; *Daniélou.* 1978. P. 104–106; *Salvatore.* 1977. P. 25–31; *Poinsotte.* 1996. P. 273; *Heck.* 2000. P. 697–698). Подобно Тертуллиану и свт. Киприану Карфагенскому, К. придерживается крайне пессимистического взгляда на мир, искаженный грехопадением Адама, а потому полагает всю надежду на *воскресение мертвых* и жизнь будущего века: «Страданье есть все, чем

живем мы в сем веке; / А потому в будущем следует искать нам надежду: / В этом и Бог убеждает, и закон, и страданье Христово, / Чтобы мы верили в то, что воскреснем в веке грядущем» (*Commod.* *Carmen apol.* 309–312). В этом, по мнению К., нас убеждает и сказание о птице Феникс, которая «дает нам пример того, что можно восстать после погребения» (*Ibid.* 140). По воскресении, когда «восстанется человек, какой был и некогда умер» (*Ibid.* 144), не будет страдания; «так Бог устроит, что у [человека] будет еще бо́льшая слава» (*Ibid.* 148; ср.: *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 25; *Tertull.* De resurr. 13. 2–4). Однако К. рассматривает надежду на воскресение и буд. жизнь в хилиастической перспективе: ожидаемое воскресение произойдет в «седьмом тысячелетии» («После того как окончатся шесть тысяч лет, мы будем бессмертны» — *Commod.* *Instruct.* I 35. 6) и будет восстановлением человека в райском состоянии, утраченном в результате грехопадения.

Подобно *Юлию Африкану*, К. полагает, что первые 3 тыс. лет прошли от творения мира до *Авраама*, а вторые — от Авраама до совр. ему эпохи (*Carmen apol.* 45–48). Прежде чем рассматривать само тысячелетнее царство праведных на земле, К. упоминает те события, к-рые будут ему непосредственно предшествовать: «Много будет знамений того гибельного конца, / Но началом его будет седьмое гоненье на нас» (*Ibid.* 807–808) — гонение имп. Деция, к-рое совпадет с нашествием готов и др. варварских народов на империю. Под предводительством царя Аполлиона (ср.: Откр 9. 11) — вероятно, имеется в виду король *готов* Книва (ок. 250–271), разбивший армию имп. Деция в 251 г. (см.: *Salvatore.* 1977. P. 27. Not. 58; *Poinsotte.* 1996. P. 273), — они захватят Рим, поработят сенаторов и язычников, прекратят гонения и будут хорошо обращаться с христианами (*Commod.* *Carmen apol.* 810–818). Затем придет некий царь по имени Кир (Сугус). Вероятно, это имя взято К. из Библии в качестве нарицательного для царя-освободителя (см.: Ис 44. 28; 45. 1; *Labriolle.* 1920. P. 240. Not. 4). Др. чтение — Сугус (сириец), предложенное Й. Мартином (*Martin.* 1913. S. 132–133), вызывает трудности для понимания. Исторически этот правивший 7 лет царь отождествляется исследователями с имп. Валерианом

(*Salvatore.* 1977. P. 28; *Poinsotte.* 1996. P. 273). По мнению К., это будет не кто иной, как воскресший имп. *Нерон*, к-рый освободит рим. сенат и начнет новые гонения на христиан (*Commod.* *Carmen apol.* 823–831; ср.: *Instruct.* I 41. 7).

Его воцарению будет непосредственно предшествовать приход в Иудею прор. *Илии*, к-рый «поставит печать на верных» (*signare dilectos*) и будет проповедовать иудеям Христа, а пред теми, кто не поверит ему, сотворит великие знамения и чудеса (*Carmen apol.* 833–846; *Instruct.* I 41. 8). Однако неверующие иудеи донесут рим. сенату, что Илия — враг римлян, и сенаторы потребуют от Нерона расправы над ним (*Carmen apol.* 847–854). По приказу императора Илию доставят в Рим, где он будет умерщвлен, равно как и множество (7 тыс.) христиан. Но все они на 4-й день воскреснут и будут вознесены Господом на небо (*Ibid.* 855–864). Затем гонение продолжится, христиане будут изгнаны из Рима и жестоко преследуемы по всему миру в течение 3 с половиной лет. Нерон поставит в помощники себе 2 кесарей, к-рые издадут указы всем жителям империи принести жертвы богам (*Ibid.* 865–890). Тогда на востоке восстанет некий царь (*rex ad orientem*), к-рый соберет народы — персов, мидян, халдеев и вавилонян — на войну против Рима. Его пришествие будет сопровождаться великими знамениями: эпидемиями, войнами, голодом, засухой, трубным гласом с неба, огненной колесницей, несущейся среди звезд и факелов; все это — знамения конца света. В результате Нерон будет убит, а Рим — разрушен (*Ibid.* 891–918). Затем этот царь-победитель, к-рого исследователи отождествляют с персид. шахом Шапуром I (239 или 241–272), в 260 г. разбившим армию имп. Валериана и умертвившим его (см.: *Poinsotte.* 1996. P. 273), направится в Иудею, где сотворит много знамений и чудес, чтобы соблазнить иудеев уверовать в него (*Commod.* *Carmen apol.* 927–932). Он объявит себя бессмертным и будет антихристом иудеев, так же как Нерон был антихристом язычников: «Для нас Нерон стал антихристом, а тот — для иудеев; / Оба они суть два лжепророка последних времен. / Нерон — это гибель для Города, а тот — для земли всей» (*Ibid.* 933–935). Помимо К. представление о 2 антихристах



можно встретить и у некоторых др. раннехрист. авторов (см., напр.: *Vict. Petav. Comm. in Apoc. 13. 16 // PL. 5. Col. 338C; Lact. De mort. persecut. 2; ср. также: Sulp. Sev. Dial. II 14; Idem. Chron. II 29.5; Hieron. In Dan. IX 29 // PL. 25. Col. 568*).

К. приводит также мнение об одном антихристе — воскресшем Нероне (*Commod. Instruct. I 41. 12–18; ср.: Aug. De civ. Dei. XX 19*), к-рому будут поклоняться в Иерусалиме и лжепророк к-рого сотворит знамения и чудеса. Так или иначе, вскоре антихрист станет неугоден иудеям; они воспротивятся ему и обратятся за помощью к Богу (*Commod. Carmen apol. 937–940*). Тогда «Бог Вседержитель... / Произведет на свет долгое время скрывавшийся народ. / Они суть иудеи, запертые за Персидской рекой, / О которых Бог хотел, чтобы они оставались там до конца. / Плен привел их туда, чтобы там оставались; / Из двенадцати колен девять с половиной там пребывали» (*Ibid. 941–946; ср.: Instruct. I 42. 1–21*). Эти оставшиеся в Вавилонском плену иудеи из 9 с половиной колен израильских (по др. толкованию — 2 с половиной колена; см.: *Daniélou. 1978. P. 105–106; ср.: Commod. Instruct. I 42. 1–9*) проводили там строгую жизнь, воздерживались от мясной пищи, не печалились о смерти близких, но ожидали будущего воскресения (*Carmen apol. 946–958; Instruct. I 42. 1–35; предствление о затерянных коленах израильских, к-рые сыграют решающую роль в победе над антихристом, заимствовано К. из иудейской и иудео-христ. апокалиптики — см.: 3 Езд 13. 39–50; 2 Вар 73. 2–5; 74. 1; 77. 19–22; 78. 1; см. также: Durel. 1912. P. 58–59; Daniélou. 1978. P. 106*). Их возвращение в Иудею будет сопровождаться чудесами. Народ встретит их с радостью, перед ними будет шествовать ангел Всевышнего, и Сам Бог будет с ними (*Commod. Carmen apol. 960–978*). По другой версии, «Сам Вседержитель Христос сойдет к Своим избранным» (*Instruct. I 42. 22*).

Однако антихрист и его сообщники воспротивятся им, соберут войско на севере и вступят с ними в сражение, но будут сокрушены ангелами и «небесным страхом». Обманщик антихрист и его лжепророк (*adulter ipsius et pseudopropheta*) будут схвачены и брошены живыми в огненное озеро для мучения (*Carmen apol. 983–986; Instruct. I 42. 36–42*). Одна часть нечестивых будет наказана огнем (*Instruct. I 43. 9–10; ср.: Carmen apol. 995–996*); др. часть будет сохранена для служения праведникам: «Огонь же разделит середину народа и сохранит, / Чтобы в течение тысячи лет они подавали пищу святым» (*Instruct. I 43. 16–17; ср.: Ibid. I 44. 19–20; Iren. Adv. haer. V 33. 3; Lact. Div. inst. VII 24*). Праведники наследуют тысячелетнее царство, начало к-рого будет ознаменовано 1-м воскресением (*Откр 20. 5*): «Святые войдут в святое царство / И получат обетованное им Богом [блаженство], бесконечно ликуя. / Возопиют они к Богу о мертвых, чтобы воскресли, / Что Сам Он некогда обещал о первом воскресении» (*Commod. Carmen apol. 989–992*).

Воскресшие праведники будут жить в св. граде Иерусалиме, который сойдет с неба (*Откр 21. 10–26*). «И люди тогда будут нетленны уже, живя без смерти, / Ни скорби, ни воздыхания не будет в сем граде» (*Commod. Instruct. I 44. 4–5; ср.: Iren. Adv. haer. V 35. 2; Tertull. Adv. Marcion. III 24; Lact. Div. inst. VII 22; VII 24*). Описание нового Иерусалима у К. (*Commod. Instruct. I 44. 14–18*) в основном совпадает с описанием в *Откр 21. 11–27*. Жизнь праведников в нем будет преисполнена различными чувственно-телесными наслаждениями: «Они получают благу, поскольку претерпели страдания / И, вступив в брак, произведут потомство в течение тысячи лет. / Там будет приготовлена вся дань земли, / Ибо земля, без конца обновляясь, будет давать урожай в изобилии. / Ни дождь, ни холод не проникнут в золотую крепость, / Не будет ни осад, ни грабежа, как ныне; / Ни в свете светильника не будет нуждаться тот Град; / От Творца своего будет сиять, и не будет там ночи» (*Commod. Instruct. I 44. 8–15; ср.: 1 Енох. 10. 17; Iren. Adv. haer. V 33. 3; Euseb. Hist. eccl. III 28*).

После 7-го тысячелетия наступит конец мира (*saeculi ruina — Commod. Carmen apol. 1001–1002, 1012*) и судный день (*dies iudicii — Instruct. I 45; Carmen apol. 993–1041*). Мировой пожар разрушит весь прежний мир: «Посланный Богом огонь будет господствовать, / Тогда издаст стон земля в последнем конце [всех] вещей, / А на земле — все народы и все неверующие. / Но [Божий огонь] обой-

дет стороной крепости своих святых. / В одно пламя обратится вся природа, / Сгорит земля до основания, и горы растают. / От моря ничего не останется, будет оно побеждено мощным огнем; / Погибнет это небо, и эта земля изменится. / Образуется иная новизна неба и вечной земли» (*Instruct. I 45. 1–10*). Затем явится на землю Сын Человеческий с ангелами Своими и произойдет 2-е воскресение: «Могила разверзнутся, восстанут праведные тела, / Которые будут восхищены на облака в сретенье Христу / На воздухе. Господа встретят живые святые. / Он воскресит и тех [богоубийц], чтобы они увидели славу Того, / Кого они пригвоздили ко Кресту; после чего Он возвратит их обратно в преисподнюю» (*Carmen apol. 1044–1048*). Тогда участь нечестивых и праведных будет окончательно решена: «После тысячи лет [нечестивые] будут преданы геенне / И будут гореть вместе с тем, чьими делами они были» (*Instruct. I 43. 18–19*); «Те, кто заслуживают, будут посланы в смерть вторую, / А праведники будут помещены во внутренние обители (*interius autem habitaculis*)» (*Instruct. I 45. 11–12; ср.: Carmen apol. 1053*).

В целом хилиастическая эсхатология К., пронизанная иудео-христ. мотивами, близка к эсхатологии свт. Ириней Лионского и характерна для зап. богословия II–III вв. (*Daniélou. 1978. P. 104–106, 109*).

Соч.: *Instructiones: Commodiani Instructiones adversus gentium deos pro Christiana disciplina: Per litteras versuum primas / Ed. N. Rigaltius. Tulli Leucorum, 1649; PL. 5. Col. 201–262; Commodiani episcopi africani Instructiones // Commodiani Carmina / Ed. E. Ludwig. Lipsiae, 1878. Part. 1; CSEL. 1887. Vol. 15. P. 3–114; CCSL. 1960. Vol. 128. P. 3–70; Commodianus. Instructiones / Testo crit., trad. ital. a cura di A. Salvatore. Napoli, 1965. T. 1/1; 1966. T. 1/2; 1968. T. 2; Commodien. Instructions / Texte établi et trad. par J.-M. Poinssotte. P., 2009. *Carmen apologeticum: Pitra. J. B., ed. Spicilegium Solesmense. P., 1852. Vol. 1. P. 21–49; Commodiani Carmen Apologeticum adversus Judaeos et paganos / Hrsg. H. Rönisch // ZHTh. 1872. Bd. 42. S. 163–302; Commodiani episcopi africani Carmen apologeticum adversus judaeos et gentes // Commodiani Carmina / Ed. E. Ludwig. Lipsiae, 1877. Part. 2; PLS. 1. Col. 75–101; CSEL. Vol. 15. P. 115–188; CCSL. Vol. 128. P. 73–113; Commodianus. Carme apologetico / Introd., testo crit., trad. ital., comment. a cura di A. Salvatore. Torino, 1977; Commodiano. Carmen de duobus populis / Introd., nota crit. e comment. I. Salvatore. Bologna, 2011; *рус. пер.*: Наставления (фрагм.); Апологетическая поэма (фрагм.) / Пер.: А. Р. Фокин // Фокин А. Р. Лагинская патрология. М., 2005. Т. 1. С. 242–259; Наставления, написанные акростихами / Вступ. ст., пер., коммент.: прот. А. Пенькевич // Саранские Ев. 2007. № 2.**





C. 38–48; № 3. C. 46–60; № 4. C. 58–71; № 5. C. 28–39; № 6. C. 62–74; № 7. C. 44–55; № 8. C. 17–30; № 9. C. 39–55; № 10. C. 52–69; Апологетическая песнь. 1–88 / Пер.: прот. А. Пенькевич // Есть время удивительных минут... Альм. Саранск, 2008. С. 25–29. Библиогр.: *Monti U.* Bibliografia di Commodiano // *Athenaeum*. Pavia, 1915. Vol. 3. P. 200–208. Лит.: *Durel J.* Commodien: Recherches sur la doctrine, la langue et le vocabulaire du poète. P., 1912; *Ciceri P. L.* Di alcune fonti dell'opera poetica di Commodiano e di Commodiano come scrittore // *Didaskaleion*. Torino, 1913. Vol. 2. P. 363–422; *Cucco S.* La grammatica di Commodiano // *Ibid.* P. 307–362; 1914. Vol. 3. P. 183–219; 1915. Vol. 4. P. 7–64; *Martin J.* Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians. Lpz., 1913. (TU; Bd. 9. H. 4); *idem.* Commodiana: Textkritische Beiträge zur Überlieferung, Verstehung und Sprache der Gedichte Commodians. W., 1917; *idem.* Commodianus // *Traditio*. N. Y., 1957. Vol. 13. P. 1–71; *Vroom H. B.* De Commodiani metro et syntaxi annotationes. Utrecht, 1917; *Labriolle P., de.* Histoire de la littérature latine chrétienne. P., 1920. P. 234–251; *Groot A. W., de.* Le rythme de Commodien // *Neophilologus*. Dordrecht, 1923. Vol. 8. P. 304–313; *Rein E.* De fontibus Commodiani mythologicis. Turku, 1923; *Gasperetti L.* Quaestiones commodianae // *Didaskaleion*. N. S. 1926. Vol. 4. P. 1–48; *Brakman C. J.* Commodiana // *Mnemosyne*. N. S. Lugd. Batav., 1927. T. 55. P. 121–140, 269–272; *Katwijk A. F., van.* Lexicon Commodianum: Cum intro. de Commodiani vita, temporibus, sermone: Diss. Amst., 1934; *Bégué C.* Le polémique anti-juive de Commodien // *Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à P. Laumonier*. P., 1935. P. 19–39; *Courcelle P.* Commodien et les invasions du V<sup>e</sup> siècle // *REL*. 1946. T. 24. P. 227–246; *Castorina E.* Appunti di metrica classica. Catania, 1950. [Vol.] 1: La prosodia di Commodiano nella storia della metrica latina; *Ferrari C.* Il problema cronologico di Commodiano // *Giornale italiano di filologia*. R., 1951. Vol. 4. P. 59–73; *Simonetti M.* Sulla cronologia di Commodiano // *Aevum*. Mil., 1953. Vol. 27. N 3. P. 227–239; *Calibat L.* La poésie de Commodien: Diss. Toulouse, 1955; *Варцл Л.* К вопросу о характеристике Коммодiana // *ВДИ*. 1959. № 2(68). С. 165–167; *Thraede K.* Beiträge zur Datierung Commodians // *JAC*. 1959. Bd. 2. S. 90–114; *idem.* Untersuchungen zum Ursprung und Geschichte der christlichen Poesie // *Ibid.* 1961. Bd. 4. S. 108–127; *Salvatore A.* Appunti sulla cronologia di Commodiano // *Orpheus*. Catania, 1960. Vol. 7. P. 161–187; *idem.* Commodiana. Napoli, 1970; *idem.* Interpretazioni commodianee: Nuove ricerche sul «Carme apologetico». Napoli, 1974; *idem.* L'enigma di Commodiano: Considerazioni sullo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca // *Vichiana*. N. S. Napoli, 1974. Vol. 3. P. 50–81; *idem.* Introduzione // *Commodianus*. Carme apologetico. Torino, 1977. P. 5–39; *Gagé J.* Commodien et le mouvement millenariste du III<sup>e</sup> siècle (256–262 ap. J.-C.) // *RHPH*. 1961. T. 41. P. 355–378; *Hoppenbrouwers H.* Commodien, poète chrétien. Nijmegen, 1964; *Daniélou J.* Les Origines du christianisme latin. P., 1978. P. 93–111, 224–234; *Groppa G.* Catechesi ufficiale e letteratura apocrifia nella cristologia di Commodiano // *Cristologia e catechesi patristica: Convegno di studio e aggiornamento* / Ed. S. Felici. R., 1981. Vol. 2. P. 93–110; *idem.* Commodiano e la comunità cristiana: Spunti di catechesi ecclesiologica // *Ecclesiologia e catechesi patristica: «Sentirsi chiesa»*: Convegno di studio e aggiornamento / Ed. S. Felici. R., 1982. P. 187–

212; *Loi V.* Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica del III secolo // *La poesia tardoantica: Tra retorica, teologia e politica: Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali*. Messina, 1984. P. 187–208; *Di Berardino A.* Commodian // *Quasten*. Patrology. 1986. Vol. 4. P. 259–265; *Castrillo Benito N.* Commodiano, primer poeta de la Cristiandad: Estudio del vocalismo, con un apéndice bibliográfico sobre el autor y sus obras // *Revista Augustiniana*. Madrid, 1989. Vol. 30. N 91/92. P. 3–61; *Poinsotte J.-M.* Commodien dit de Gaza // *REL*. 1996. T. 74. P. 270–281; *idem.* Un «Nero redivivus» chez un poète apocalyptique de III<sup>e</sup> siècle (Commodien) // *Néron: Histoire et légende: Actes du V<sup>e</sup> Colloque intern. de la SIEN / Éd. J. M. Croisille e. a.* Brux., 1999. P. 201–213. (Neronia; 5); *idem.* Introduction // *Commodien*. Instructions. P., 2009. P. IX–XLVI; *Heck E.* Commodien // *Nouvelle histoire de la littérature latine*. Turnhout, 2000. Vol. 4: L'âge de transition: De la littérature romaine à la littérature chrétienne de 117 à 284 après J.-C. P. 693–703; *Фокин А. Р.* Коммодиян // *Он же*. Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. С. 238–259; *Badilita C.* L'Apocalypse selon Commodien // *Idem.* Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise. P., 2005. P. 302–324; *Nazzaro A. V.* Commodiano // *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*. Genova; Mil., 2006<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 1132–1134; *Хандога Н. А.* К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодiana и свт. Виктора Петавийского // *Тр. Перервинской правosl. ДС*. 2012. № 6(3). С. 29–45.

**А. Р. Фокин**

**COMMUNIO**, песнопение, исполняемое во время Причащения в зап. литургической традиции — см. в ст. *Месса*.

**КОМОГОВИНА**, муж. мон-рь в честь Преображения Господня Горно-Карловацкой епархии Сербской Православной Церкви. Находится между городами Хрватска-Костаиница (ранее Костаиница) и Петрина (Хорватия). В 2014 г. братии не было.

К. основали в 1693 г. монахи Иоанн (Свилокос) и Сильвестр (Проданович) из сожженного турками мон-ря *Моштаница*. Иногда основателем мон-ря называют митр. Дабро-Босанского Афанасия (Любоевича или Любовича), к-рый часто жил в К. В 1693 г. мон-рь получил земли от коменданта Костаиницы Франье Эрдеди. В 1715 г. игум. К. Феодор и иером. Рафаил посетили Россию, где встретили митр. Черногорского Даниила I (Петровича-Негоша). На собранные в России пожертвования была куплена церковная утварь и украшен храм мон-ря. В 1-й пол. XVIII в. в К. находилась кафедра Костаиницко-Зринопольских епископов, затем ее перенесли в Костаиницу. В 1723 г. иером. Арсений основал в К. иконописную школу: со-

зданные ее учениками иконы и церковная утварь хранятся во мн. местных храмах. Позже школа работала в Костаинице.

В 1751 г. К. была центром серб. восстания против австр. властей. Описи 1771 и 1772 гг. сообщают, что в мон-ре подвизались 7 иеромонахов, иеродиакон и 4 монаха. В 1773 г. рядом с мон-рем поселились 7 монахинь, но из-за клеветы еп. Бачский Моисей (Путник) расселил их по приходам.

Первый деревянный храм в К. был освящен во имя арх. Михаила, как и собор в Моштанице. К 1728 г. возвели каменную ц. в честь Вознесения Господня (изображена на монастырской печати 1748 г.), но обитель продолжали называть Свято-Архангельской. Сохранившийся на территории мон-ря храм в честь Преображения Господня был возведен в сер. XVIII в.

В 1777 г. власти потребовали закрыть К., т. к., согласно реформе, действующий мон-рь должен был иметь по 40 га пашни на каждого из не менее 8 насельников. Из-за протестов сербов монастырь закрыли в 1781 г. Земли были переданы монастырю Гомирье, а вырученные от продажи имущества средства разделили между обителями, приютившими ее насельников. Храм стал приходским. С нач. 2000-х гг. при нем началось возрождение мон-ря.

С кон. XVIII в. К. является центром почитания мч. *Феодора (Сладича)* *Комоговинского*, частица мощей к-рого хранилась здесь до начала второй мировой войны.

Лит.: Манастир Комоговина // Архив за историју Српске православне Карловачке митрополије. Сремски Карловци, 1912. Год. 2. Бр. 17/18. С. 282–288; *Драгић П.* Манастир Комоговина // Свети Сава: Српски народни календар. Загреб, 1932. С. 79–88; *Шеровић П. Д.* О руци св. Теодора у бившем ман-ру Комоговина // ГлиДНС. 1940. Књ. 13. Св. 3/4. С. 36–37; [www.eparhija-gornjokarlovacka.hr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=200&Itemid=69&lang=sr](http://www.eparhija-gornjokarlovacka.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=200&Itemid=69&lang=sr) [Электр. ресурс].

**Иером. Игнатий (Шестаков)**

**КОМОД** [греч. Кόμοδος] (III в.), мч. (пам. 30 янв.), пострадал, вероятно, при имп. Клавдии II (268–270)) в г. Римский Порт (ныне Порто, близ г. Фьюмичино, Италия) вместе со сщмч. *Ипполитом* (пам. 30 янв.; пам. зап. 22 авг.) и др. мучениками; упомянут в дружине сщмч. Ипполита в греч. агиографических источниках (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 223–224).



**КОМОРЫ** [Коморские Острова, Союз Коморских Островов (СКО); коморское *Udzima wa Komori*; франц. *Union des Comores*], гос-во близ вост. побережья Африки, расположенное



в Индийском океане, в сев. части Мозамбикского прол., между Мадагаскаром и Мозамбиком. Включает в себя 3 крупных вулканических острова: Нгазиджа (Гранд-Комор), Ндзуани (Анжуан) и Мвали (Мохели). В состав Коморского архипелага входят также острова Майотта (Маоре), Памандзи, Мзамбуру и неск. других, более мелких. С 1976 г. они находятся под властью Франции и имеют статус заморского департамента (с 2011). Название Коморы происходит от араб. слова «камар» — луна, на флаге изображен белый полумесяц. Территория — 1862 кв. км. Столица — Морони (на о-ве Нгазиджа; по данным 2013 г. — 81,3 тыс. чел.). Крупные города: Муцамуду (39,7 тыс. чел.), Фомбони (19,6 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: гос-во состоит из 3 островов, 4 муниципалитетов — Морони, Домони, Муцамуду, Фомбони. К. — член ООН (с 1975), АС (с 1975), МВФ (с 1976), МБРР (с 1976), ЛАГ (с 1993). Официальные языки — коморский (вариант суахили с сильным влиянием араб. языка), французский и арабский. Денежная единица — коморский франк. **География.** Острова вулканического происхождения, частично окаймлены коралловыми рифами. Вулканические массивы занимают центральные части островов, полого опускаясь к узким приморским низменностям. Распространены лавовые поля. Среди действующих вулканов крупнейший — Каргала на о-ве Нгазиджа (высота до 2361 м, высшая точка К.). Климат тропический пассатный. Средняя температура самого холодного месяца 23–24°C, самого теп-

лого — 27–28°C; в горах среднемесячные температуры снижаются до 14–15°C. Осадков в год выпадает от 1100 мм в центральных частях островов, до 3 тыс. мм на приморских низменностях и наветренных склонах вулканических массивов. На о-ве Нгазиджа постоянных рек нет, на островах Ндзуани и Мвали находятся немногочисленные короткие и часто пересыхающие водотоки; есть неск. пресноводных кратерных озер.

**Население** К. составляет 766,9 тыс. чел. (по данным 2014). Главный этнос — анталоатра (коморцы) — 95%. Среди остальных народностей — мауна, арабы, малагасийцы, персы, индийцы, французы. Средняя плотность населения — 411 чел. на 1 кв. км. Среднегодовой прирост населения составляет 1,9%. Рождаемость — 29,05 на 1 тыс. чел., смертность — 7,76 на 1 тыс. чел. Детская смертность — 64,31 на 1 тыс. новорожденных. Дети до 14 лет составляют 41,4% населения, жители от 15 до 64 лет — 54,9, а достигшие 65-летнего возраста — 3,7%. Среднестатистическая продолжительность жизни — 63,51 года (мужчины — 61,23, женщины — 65,8). Городское население составляет свыше 35%.

**Государственное устройство.** К. — союзное гос-во. Конституция утверждена на референдуме 23 дек. 2001 г. Форма правления — президентская республика. Главой гос-ва и верховным главнокомандующим является президент, избираемый на 4 года из жителей одного из островов, к-рые входят в Союз Коморских Островов, на ротационной основе всеобщим прямым голосованием. Одновременно с ним избираются 2 вице-президента. Исполнительная власть осуществляется правительством, состоящим из президента, вице-президентов и назначаемых президентом министров. Законодательная власть принадлежит однопалатному парламенту (Ассамблея Союза), к-рый состоит из 33 депутатов (по 5 представителей от законодательных собраний островов и 18 депутатов, избираемых всеобщим прямым голосованием). Срок полномочий парламента — 5 лет. Президент имеет право роспуска законодательного органа. Каждый из островов, входящих в Союз, имеет свои органы власти — законодательное собрание и местное правительство. На К. существует многопартий-

ная система. Ведущие политические партии — Партия автономных островов, Конвенция за возрождение Комор.

**Религия.** Ок. 98% населения — мусульмане-сунниты, ок. 1% — католики. Представители др. конфессий малочисленны.

**Ислам** в форме суннизма шафитского толка исповедует большая часть жителей К. Все население в той или иной степени знает арабский язык, поскольку дети в обязательном порядке изучают Коран. Попытки несколько ограничить влияние ислама вызывают недовольство большинства жителей. Исмаилитами (шиитами) являются выходцы из Ирана, Йемена и Пакистана. Всего мусульман в стране свыше 581 тыс. чел.

**Римско-католическая Церковь.** Католики составляют незначительное религ. меньшинство (в основном французы и малагасийцы). В нач. XXI в. насчитывалось ок. 6 тыс. ка-



Католич. церковь в г. Морони.  
1930 г.

толиков. С 1986 г. папской деятельностью на островах занимались *капуцины*. В 1990 г. в священники рукоположен 1-й уроженец К. С 12 апр. 1998 г. местной католич. общиной руководят монахи из монашеского ордена сальваторианцев. Территория К. входит в Апостольский викариат Коморских Островов, образованный 1 мая 2010 г.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Среди протестантских деноминаций самая многочисленная — *реформаты* (Церковь Иисуса Христа на Коморах; 4 общины, 550 чел.). В основном в этих общинах состоят приезжие рабочие, французские военные и чиновники. Другие деноминации (*адвентисты, Иеговы свидетели* и проч.) малочисленны. В нач. XXI в. насчитывалось ок. 1 тыс. протестантов.

**Традиционные верования и новые религиозные движения.** Приверженцами народных верований являются ок. 3 тыс. чел. Незначительное число жителей исповедует бахаизм (ок. 500 чел.; см. *Бахаи религия*).

**Религиозное законодательство.** Официально ислам не является государственной религией. Однако, согласно преамбуле Конституции К., «жители Коморских Островов торжественно утверждают свою волю черпать в Исламе постоянное вдохновение для создания принципов и правил, которые действуют в Союзе». Хотя в конституции декларируется равенство всех граждан в правах и обязанностях независимо от пола, расы и вероисповедания, главой государства может быть только мусульманин, что следует из текста присяги президента и вице-президента: «Клянусь Милостивым и Милосердным Аллахом преданно и честно исполнять свой долг, действовать только в общих интересах с соблюдением Конституции». Существует назначаемый президентом консультативный орган — Совет мусульм. богословов-законоведов; в их компетенцию входят вопросы религии.

**История.** По данным археологических раскопок, первые поселения бантуязычных народов появились на о-ве Ндзуани в V в. С VIII в. араб. и персид. купцы, принеся с собой ислам, создавали фактории на К., на основе к-рых возникло неск. султанатов, попавших к XII в. под власть султаната Килва; ислам стал доминирующей религией на архипелаге. К нач. XVI в. в связи с упадком Килвы территория К. была разделена между множеством гос. образований (султанатов), воевавших из-за плодородных земель. В 10-х гг. XVI в. в К. появились португальцы, которым, однако, не удалось закрепиться на архипелаге. В 1598 г. К. посетил и описал голл. мореплаватель К. де Хаутман. История К. в XVIII в. отмечена междуособными войнами, восстаниями рабов и набегами мадагаскарских пиратов. В 1790 г. они разрушили главный город о-ва Ндзуани — Муцамуду, а в нач. XIX в. о-в Майотта практически обезлюдел.

В нач. XIX в. острова Мвали и Майотта находились под властью малагасийских правителей. В 1843 г. Франция установила протекторат над Майоттой, в 1886 г. — над Мвали и в 1892 г. — над Ндзуани и Нга-

зиджа. С закреплением европейцев на К. стало проникать христианство. С 30-х гг. XIX в. архипелаг периодически посещали капуцины с соседнего Мадагаскара. В 40-х гг. XIX в. они заложили небольшие часовни на островах Ндзуани и Мвали. 19 мая 1844 г. К. были включены в состав Апостольской префектуры Мадагаскара. На о-в Майотта первые католические миссионеры прибыли в янв. 1845 г. С этого времени (с перерывом в 1907–1911) на К. присутствовали один или неск. католич. священников. 4 сент. 1848 г. на о-ве Майотта была основана Апостольская префектура «Малые острова Мадагаскара», к-рая с 1851 г. была поручена пастырскому попечению священников из ордена иезуитов. 27 нояб. 1858 г. к ней присоединили Ндзуани, Мвали, Нгазиджа и др. острова. В 1901 г. Апостольскую префектуру отделили попечению Апостольского викариата Сев. Мадагаскара. Первая на островах католич. церковь была построена в 1930 г. в Морони.

В 1912 г. К. официально стали французской колонией, а в 1914 г. были присоединены к колонии Мадагаскар. Колониальная администрация действовала в интересах французских компаний с опорой на местную элиту. В этот период резко выросло производство экспортных культур. В годы второй мировой войны (1939–1945) К. оккупировали брит. войска. В 1946 г. по новой конституции метрополии К. были отделены от Мадагаскара и приобрели статус заморской территории Франции, получив право иметь своих представителей в Национальном собрании и Сенате Франции, а также некоторую финансовую автономию. В 1957 г. учрежден Правительственный совет во главе с чиновником колониальной администрации, в 1961 г. появилась избираемая палата депутатов, а Правительственный совет возглавил местный уроженец. В 1968 г. расширены полномочия местных органов власти, в ведении метрополии остались финансы, оборона и внешние сношения. Правительство Франции представлял верховный комиссар. В 60-х гг. XX в. возникли первые политические партии, выражавшие интересы разных групп мусульманской элиты. В 1963 г. проживавшие в Танганьике коморцы сформировали Движение за национальное освобождение К. (МОЛИНАКО), к-рое

было признано Орг-цией африканского единства (ОАЕ) в качестве официального представителя национально-освободительного движения на К. В 1970 г. МОЛИНАКО основало на К. свое отд-ние — Партию эволюции Комор (ПЭК).

В июне 1973 г. К. удалось достичь соглашения с Францией о предоставлении независимости через 5 лет. Однако 22 дек. 1974 г. был проведен референдум, на к-ром 94,6% жителей островов Мвали, Ндзуани и Нгазиджа проголосовали за независимость К., а 63,2% населения о-ва Майотта выступило против. 6 июля 1975 г. по итогам референдума палата депутатов в одностороннем порядке провозгласила независимую Республику Коморских Островов (РКО). Правительственный совет был упразднен, а его председатель А. Абдаллах стал президентом страны. Франция признала независимость нового государства, однако предоставила о-ву Майотта статус своей территориальной единицы. В нояб. 1975 г. РКО (в составе 4 островов) была принята в ООН.

5 июня 1975 г. была образована Апостольская администрация (с 2010 — Апостольский викариат) Коморских Островов. Тогда же на К. прибыли первые протестант. миссионеры из континентальной Африки, однако через 3 года они были изгнаны.

Постколониальная история К. ознаменовалась чередой внутривнутриполитических кризисов. 3 авг. 1975 г. в результате бескровного гос. переворота к власти пришел Национальный объединенный фронт К. (создан в кон. 1974) во главе с А. Суалихом. Национальное собрание было распущено, и создан Национальный исполнительный совет, в к-рый вошли представители всех островов, включая Майотту. 2 янв. 1976 г. президентом стал Суалих. Правительство провозгласившее курс на «национальный социализм», национализировало собственность франц. колонистов и местные крупные землевладения, выслало из страны франц. чиновников, отменило действие законов *шариата* и ограничило влияние мусульм. духовенства. В экономику вводились элементы планирования, создавались гос. плантации. В 1977 г. были распущены все политические партии и орг-ции. Падение жизненного уровня, рост безработицы и антиислам. политика



вызвали волну недовольства населения и дестабилизацию обстановки в стране.

Антиисламская политика правительства привела к убийству 13 мая 1978 г. Суалиха. Новое правительство Абдаллаха возобновило деятельность частных франц. и местных компаний, возвратило землю крупным собственникам. В окт. 1978 г. была принята новая конституция, страна получила название Федеральная Исламская Республика Коморские Острова (ФИРКО), ислам объявлен гос. религией. В 1979 г. была введена однопартийная система, правящей партией стал Коморский союз за прогресс (Удзима). Авторитарные методы правления Абдаллаха привели к новому гос. перевороту, в результате к-рого в ночь на 27 нояб. 1989 г. он был убит. Победу на президентских выборах 1990 г. одержал лидер партии Удзима С. М. Джохар. Конституция 1996 г. закрепила многопартийную систему.

В авг. 1997 г. острова Ндзуани и Мвали в одностороннем порядке провозгласили свою независимость, положив начало длительной борьбе с сепаратизмом. В апр. 1999 г. в результате военного переворота в Морони к власти пришел А. Ассумани, активизировавший переговоры центрального правительства с сепаратистами. В дек. 2001 г. была принята конституция, согласно которой островам архипелага была предоставлена большая автономия в составе единого СКО. Весной 2002 г. состоялись выборы президентов 3 островов, 14 апр. 2002 г. президентом СКО был избран Ассумани. Однако проблема сепаратизма на о-ве Ндзуани не была решена.

На президентских выборах в мае 2006 г. победил уроженец о-ва Ндзуани А. А. Самби. 25 марта 2008 г. подразделение коморской армии при поддержке военного контингента АС провели на о-ве Ндзуани военную операцию и восстановили конституционный порядок.

С 26 мая 2011 г. президентом К. является И. Дуанин, представляющий о-в Мвали.

Лит.: *Martin J.* Comores: Quatre îles entre pirates et planteurs. P., 1983. 2 vol.; *Chanfi A. A.* Islam et politique aux Comores: Evolution de l'autorité spirituelle depuis le Protectorat français (1886) jusqu'à nos jours. P., 1999; *Vérin E. N.* Histoire de la révolution comorienne: Décolonization, idéologie et séisme social. P., 1999; *Fasquel J.* Mayotte, les Comores et la France. P., 2000; *Иванова О. Я.* Коморские острова:

Справ. М., 2003; *Caminade P.* Comores-Mayotte: Une histoire néocoloniale. Marseille, 2003; *Barraux R.* Du corail au volcan: L'histoire des îles Comores. Moroni, 2009.

Н. А. Толмачёв

**КОМПАНЕЙСКИЙ** Николай Иванович (11.07.1848, мест. Приютино близ Таганрога — 17.03.1910, С.-Петербург), русский композитор и муз. критик. Получил образование



Н. И. Компанейский.

Фотография.

Кон. XIX — нач. XX в.

в Воронежском кадетском корпусе, в с.-петербургском Николаевском кавалерийском уч-ще и на физико-математическом фак-те С.-Петербургского ун-та. До конца жизни служил в кодификационном отделе при Военном совете. Музыка обучался частным образом, в т. ч. брал уроки пения у оперного баса О. А. Петрова и теории музыки у И. К. Гунке.

Сочинять музыку в духовных жанрах К. начал еще в кадетском корпусе, где управлял церковным хором учащихся. В период обучения в Николаевском уч-ще сблизился с с.-петербургскими музыкантами из круга Новой русской школы («Могучей кучки»), в т. ч. с М. П. Мусоргским, также выпускником Николаевского уч-ща (в 1906 К. опубл. воспоминания о композиторе). Под влиянием этой среды он написал 2 оперы, симфонию и романсы, но через некоторое время уничтожил их. В последующие десятилетия написал ряд вокальных «музыкальных картинок» в стиле Мусоргского, к-рые были изданы только посмертно (1911).

Между 1894 и 1905 гг. им были созданы духовно-муз. переложения и сочинения, опубликованы десятки статей и рецензий на темы церковно-муз. творчества и хорового дела

практически во всех рус. журналах того времени, освящавших данные вопросы. Как критик К. выступал гл. обр. в «Русской музыкальной газете», где по приглашению редактора Н. Ф. Финдейзена вел специальный отдел. После 1905 г. он сочинял меньше, а в статьях чаще освещал социальные вопросы, связанные с церковным пением (положение певчих, формы преподавания, цензура). В этот же период К. участвовал в организации Народной консерватории, пытался создать Об-во писателей о музыке, входил в Комитет по сооружению в С.-Петербурге памятника Д. С. Бортнянскому, прот. Петру Турчанинову и А. Ф. Львову.

Композиторское наследие К. включает свыше 40 духовно-музыкальных сочинений и переложений, изданных у П. И. Юргенсона. Начав со свободных композиций на богослужебные тексты, в посл. он создал переложения древних и совр. распевов Русской и др. Православных Церквей: «Догматики богородичны знаменного распева» (1900–1903; изд.: М., 1906), цикл «Литургия св. Иоанна Златоуста болгарского распева» (1906; изд.: М., 1907) — на мелодии, собранные А. Николовым в изд. «Староболгарское церковное пение» (1905), и др. В своих гармонизациях К., сохраняя ритмическую и интонационную структуру распевов, стремился к преобладанию линейной подголосочной полифонии и иных приемов крестьянского песенного многоголосия. Эта идея, не чуждая таким представителям московской школы, как С. В. Смоленский и А. Д. Кастальский, вызывала сопротивление др. музыкантов, особенно членов Наблюдательного совета при Синодальном училище церковного пения. Наиболее резко отзывался о переложениях К. свящ. Василий Металлов, приверженец «строного стиля» в церковных гармонизациях. Однако и Смоленский, отдавая должное К. как писателю и человеку, критически отзывался о его муз. произведениях (см. в изд.: РДМДМ. 2004. Т. 2. Кн. 1. С. 266, 288, 389–391; Т. 6. Кн. 2. С. 726–727). Из обработок К. Синодальный хор включил в свои концертные программы только софрониевскую херувимскую (см.: Там же. Т. 2. Кн. 2. С. 783), однако в С.-Петербурге они достаточно широко исполнялись, в т. ч. Митрополитским хором под упр. И. Я. Тёрнова, и имели определенный успех. Обработки





К. носят экспериментальный характер и менее связаны с традициями церковного клироса, чем произведения московской школы. Вслед «догматичности» в выполнении авторской эстетической программы его произведениям присуща излишняя «густота» хоровой фактуры, мешающая их исполнению на клиросе и в концертных программах.

Именно критикам и композиторам с.-петербургской школы — К., а затем и его другу прот. Михаилу *Лисицыну* — принадлежат первые справедливые оценки творчества мастеров московской ветви *Нового направления*, в особенности Кастальского. Программой является его ст. «О стиле церковных песнопений» (РМГ. 1901. № 37–40; переизд.: РДМДМ. Т. 3. С. 471–483), написанная в связи с полемикой по вопросам церковного пения в «Московских ведомостях» с участием Н. Д. *Кашкина*, Г. А. *Лароша*, Смоленского, А. Т. *Гречанинова*, *Металлова* и др. По мнению К., национальный стиль надо не «сочинять» или отождествлять с к.-л. «строгими стилями», а изучать по кроковому рукописям и в живом пении народа, духовном и светском. В этой статье проявилась исследовательская интуиция К., высказавшего идеи об унисоне как о совершеннейшей форме вокального искусства и о линейной природе древнерус. многоголосия. Он также наметил план разработки «русского стиля».

Большое значение для певч. практики того времени имела выдвинутая К. и подхваченная многими идея «демества» как духовного внехрамового (концертного) пения. В серии очерков о новых сочинениях такого рода (Современное демество // РМГ. 1902. № 6, 38, 47, 49, 50; 1903. № 43, 49; 1904. № 49; 1905. № 13, 14) он писал, что «демество должно воспитывать религиозно-нравственное настроение, развивать любовь и усиливать интерес к обрядовой стороне религии» (Там же. 1902. № 6. Стб. 165–166).

К. отстаивал идею равенства духовно-муз. творчества с др. сферами профессиональной музыки, предлагая, в частности, ввести церковное пение в консерваторские программы (что осуществлено в наст. время). В ст. «Глумление ли над православною верою художественное пение в храме?» К. призывал к введению курса «религиозной эстетики» в программы духовных учебных за-

ведений и к приходу на клирос крупных талантов — дирижеров и певцов (Баян. 1907. № 7/8. С. 102–105; переизд.: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 634–638).

В исторических этюдах К. дал оценки духовно-музыкального творчества М. И. *Глинки*, Бортнянского, Турчанинова, П. И. *Чайковского*, Н. А. *Римского-Корсакова*, А. А. *Копылова*, Е. М. *Витошинского*, П. Г. *Чеснокова*, прот. М. *Лисицына*, Д. М. *Яичкова* и др.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 723 (С. С. Волкова), 795 (И. В. Липаев); РГИА. Ф. 1109 (А. В. Преображенский), 1119 (С. В. Смоленский); РНБ. Ф. 816. Оп. 2 (Н. Ф. Финдейзен).

Муз. соч.: Русские церк. распевы в многоголосной обработке. М., 1903–1910. Сер. 1–3. № 1–39. (Церк. распевы...; № 1–39); Болгарские церк. распевы в многоголосной обработке: «Милость мира», «Тебе одеющагося» 5-го гласа. М., [1909]. (Церк. распевы...; № 40–41); Молитва св. Ефрема Сирина // Сборник духовно-муз. соч. старых и новых авторов / Под ред. М. Гольгисона. СПб., 6. г. Вып. 2. № 5; Херувимская песнь: Софрониевская // Тр. Моск. регентско-певч. семинарии, 2000/2001. М., 2002. С. 465–470.

Соч.: Возражение свящ. В. М. *Металлову* // РМГ. 1903. № 4. Стб. 107–114; № 5. Стб. 135–144; № 6. Стб. 166–174 (переизд.: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 497–509); О связи рус. церковного песнопения с византийским // Там же. № 29/30. Стб. 657–663; № 31/32. Стб. 694–706; № 33/34. Стб. 729–741; № 37. Стб. 817–827; А. Д. Кастальский (по поводу 4-го вып. его духовно-муз. соч.) // Там же. № 13/14. Стб. 359–364; № 15. Стб. 391–398; № 16. Стб. 425–429; № 17/18. Стб. 457–465; Влияние сочинений Глинки на церк. музыку // Там же. № 19/20. Стб. 494–503; Обязанность консерватории по отношению к рус. церковной музыке // Там же. № 32/33. Стб. 690–697 (переизд.: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 639–644); Старообрядческий духовный концерт // Там же. 1908. № 17. Стб. 407–411; О сопричислении регентов к лику духовному // Муз. труженик. 1908. № 12/13. С. [9]–12; Письма к С. В. Смоленскому // РДМДМ. 2010. Т. 6. Кн. 2. С. 703–727.

Лит.: *Артёмова Е. Г.* Петербургская ветвь в Новом направлении: Н. И. Компанейский, М. А. Лисицын, С. В. Панченко: Канд. дис. М., 2003; она же. Н. И. Компанейский — критик и композитор (1848–1910). Из писем Н. И. Компанейского // Тр. Моск. регентско-певч. семинарии, 2000/2001. М., 2002. С. 109–124.

М. П. *Рахманова*

**COMPLETORIUM**, последняя служба суточного круга в лат. литургической традиции, аналог *повечерия* в визант. традиции — см. в ст. *Оффиции*.

**КОМПТОН** [англ. Compton] Генри (ок. 1632, графство Уорикшир, Англия — 7.07.1713, Лондон), еп. Лондонский, англ. церковный и гос. деятель. К. был младшим сыном Спенсера Комптона, 2-го графа Норт-



Еп. Лондонский Генри Комптон.

Худож. Дж. Райли  
(Королевский колледж  
Оксфордского ун-та).  
Ок. 1685–1690 гг.

гемптонского, придворного кор. *Карла I*, участвовавшего в гражданских войнах на стороне роялистов и погибшего в битве при Хоптон-Хите в 1643 г. По некоторым данным, К. в юности также принимал участие в гражданских войнах эпохи революции, хотя скорее всего в этот период он учился в школе. Ок. 1649 г. он поступил в Куинс-колледж в Оксфордском ун-те и покинул его в 1652 г., не окончив. Проведя нек-рое время с матерью в Грендоне (графство Нортгемптоншир), он уехал на континент. К. посетил Италию и Францию и, по ряду свидетельств, служил в армии герцога Йоркского (впосл. кор. *Яков II*), воевавшего против англо-франц. войск во Фландрии во 2-й пол. 50-х гг. XVII в. Вероятно, К. принимал участие в «битве в дюнах» 1658 г., хотя точных свидетельств на этот счет нет. После реставрации Стюартов (1660) К. вернулся в Англию и был зачислен в королевскую конную гвардию, однако вскоре покинул военную службу и поступил в Кембриджский ун-т, где в 1661 г. получил степень магистра искусств. В следующем году он был рукоположен во священника, а в 1666 г. получил должность в оксфордском соборе Церкви Христовой. Примерно в то же время он стал настоятелем прихода в Коттенеми (графство Кембриджшир), в 1667 г. был назначен руководителем госпиталя Сент-Кросс в Уинчестере, в мае 1669 г. стал каноником оксфордского собора и в июне того же года получил степень д-ра богословия; известно, что 17 апр. 1673 г. он проповедовал при дворе.





10 нояб. 1674 г. К. был избран епископом Оксфордским (рукоположение состоялось 6 дек.), в июле 1675 г. он стал деканом Королевской часовни, а в дек. того же года — епископом Лондонским. Стремительная церковная карьера К. объясняется его высоким происхождением, критическим отношением к католикам, а также покровительством Томаса Осборна, гр. Данби (впосл. 1-го герцога Лидсского), видного гос. деятеля и придворного *Карла II* (1660–1685) и Вильгельма III (1689–1702). 22 янв. 1676 г. К. был включен в число членов Тайного совета при дворе Карла II; это назначение было повторено в апр. 1679 г. при формировании нового Тайного совета. Он активно участвовал в проведении «англиканской политики» гр. Данби, направленной на защиту Церкви Англии от угрозы со стороны диссентеров (см. в ст. *Нонконформисты*) и католиков. Король видел опасность такой политики в том, что она могла привести к объединению нонконформистов против англикан. церкви. Чтобы переубедить его, гр. Данби поручил К. провести перепись, к-рая показала, что в королевстве на 2,1 млн англикан приходится менее 100 тыс. диссентеров и ок. 12 тыс. католиков, хотя политическое влияние последних было весьма велико. В 1678–1681 гг. К. принял участие в расследовании «папистского заговора», сфабрикованного Т. Оутсом, обвинившим группу католиков в сговоре с целью убийства короля. Епископ Лондонский не только приказал арестовать англ. католиков, посещавших мессы в домах послов, но и поддержал требование Энтони Эшли Купера, гр. Шафтсбери, призывавшего удалить герцога Йоркского от двора. Хотя Оутс сознался в том, что заговор был им выдуман, и был осужден за лжесвидетельство, эта история ударила по репутации брата короля. К. было поручено также духовное воспитание Марии и Анны, дочерей герцога Йоркского, племянниц короля. Кроме того, он, как декан Королевской часовни, венчал обеих принцесс (в 1677 Марию и Вильгельма Оранского и в 1683 Анну и Георга Датского), а также неоднократно крестил новорожденных представителей королевской семьи. В 1677 г., после смерти Гилберта Шелдона, архиеп. Кентерберийского, многие считали, что К. — наиболее вероятный кандидат на эту кафедру, однако из-за вме-

шательства брата Карл II назначил на нее декана собора св. Павла Уильяма Санкрофта, отстраненного от должности в 1690 г. из-за отказа принести присягу Вильгельму III. Несмотря на неприятие католицизма и сложные отношения с герцогом Йоркским, в 1679–1681 гг. К. последовательно выступал против Билля об отводе (*Exclusion Bill*), предполагавшего отстранение брата короля от престолонаследия из-за его католич. вероисповедания.

В 1685 г., после смерти Карла II, на престол вошел католик Яков II. С начала правления он привлекал на службу католиков, нарушая тем самым Акт о присяге 1673 г., согласно к-рому к гос., общественным и военным должностям не допускались лица, не принесшие присяги королю как суверену и главе церкви и не принявшие причастия по англикан. обряду. В речи перед парламентом 18 нояб. 1685 г. К. от лица всех епископов осудил эту меру и обвинил короля в том, что его политика подрывает гос. и церковное устройство Англии. В ответ Яков II исключил епископа из Тайного совета и лишил должности декана Королевской часовни. Еще один конфликт К. с монархом возник в 1686 г., когда король издал инструкции, запрещающие проповеди о спорных вопросах англикан. и католич. вероучений, что вызвало протест значительного числа англ. духовенства. Среди активных противников этой реформы был Джон Шарп, декан Нориджского собора и ректор лондонской ц. св. Эгидия в Полях (Сент-Джайлс-ин-те-Филдс; в 1691 он стал архиепископом Йоркским). Король приказал К. немедленно отстранить Шарпа от службы, однако епископ не повиновался, за что в нач. авг. 1686 г. был привлечен к суду. 31 авг. того же года К. выступил перед комиссией, занимавшейся расследованием церковных преступлений, отказавшись признать ее юрисдикцию. Несмотря на это, 6 сент. ему вынесли приговор о лишении епископского сана, но за ним сохранили его владения. Вильгельм Оранский выразил К. поддержку, а принцесса Мария обратилась к отцу с просьбой пересмотреть решение, но король отклонил ее просьбу.

Остаток правления Якова II К. провел в своем дворце в Фулеме, в Лондоне, занимаясь ботаникой и садоводством, однако продолжая актив-

но интересоваться политикой и церковной жизнью. Так, 10 дек. 1686 г. он написал обращение к духовенству, в к-ром вновь осудил запрет проповедей о спорных вопросах, но призвал священников не идти на серьезные конфликты с властями. 18 мая 1688 г. он присутствовал в Ламбетском дворце, когда 6 епископов и архиепископ Кентерберийский решили отказаться от оглашения Декларации веротерпимости, отменявшей преследование диссентеров и католиков. К. поддерживал связь со двором Вильгельма Оранского, состоял в переписке с принцессой Марией, а гр. Данби предложил ему присоединиться к группе, собиравшейся пригласить их на англ. престол. В начале «Славной революции» К. был единственным епископом в составе «бессмертной семерки», подписавшей письмо с призывом к Вильгельму и Марии занять трон, полученное ими 30 июня 1688 г. Стремясь заручиться поддержкой К. накануне возможного вторжения нидерланд. армии (Вильгельм высадился в Англии 5 нояб.), 28 сент. 1688 г. Яков II восстановил его в сане епископа Лондонского. Впрочем, эта мера не возымела должного эффекта, напротив, К. употребил весь свой авторитет, чтобы убедить как можно больше лордов королевства поддержать Вильгельма. В нач. нояб. король дважды вызывал его, безуспешно пытаясь выяснить в частной беседе подробности приглашения Вильгельма. В нач. дек. К. удалось уговорить принцессу Анну бежать из Лондона, причем сам епископ в военной форме и с оружием возглавлял охранявший ее эскорт вплоть до Оксфорда.

С началом правления Вильгельма III (1689–1702) и Марии II (1689–1694) К. вновь стал членом Тайного совета и деканом Королевской часовни (14 февр. 1689) и короновал новых монархов 11 апр. 1689 г. К. активно выступал в поддержку Акта о веротерпимости 1689 г., а также в пользу необходимости принесения присяги новому королю. Когда Уильям Санкрофт был отстранен от должности архиепископа Кентерберийского, К. стал одним из членов комиссии, исполнявшей обязанности примаса церкви Англии (напр., председательствовал на заседаниях конвокации). Он, как и в 1677 г., считался одним из наиболее вероятных претендентов на вакантную должность, однако не был назначен ни





в 1691, ни в кон. 1694 г., когда кафедра освободилась снова. Расстроеным этим, К. в последние годы правления Вильгельма III сблизился с торри и, хотя и сохранял лояльность к королю, постепенно отошел от политики, занимаясь больше церковными делами, в частности перестройкой собора св. Павла после пожара 1666 г., завершившейся в 1697 г.

Влияние К. возросло после того, как кор. Анна (1702–1714), с к-рой епископ был в хороших отношениях, назначила его на должность раздающего милостыню от имени монарха (Lord High Almoner). В 1704 г. он вошел в 1-й состав комиссии, занимавшейся подготовкой объединения Англии и Шотландии, однако не был переназначен в 1706 г. Помимо церковной и гос. деятельности К. был известен как благотворитель, а также как любитель ботаники и садоводства, создавший в своей резиденции один из крупнейших и известнейших садов Лондона.

Ист.: *Episcopalia, or the Letters of H. Compton, Bishop of London, to the Clergy of His Diocese* / Ed. S. W. Cornish. Oxf., 1842.

Лит.: *Lee S. Compton, Henry* // Dictionary of National Biography. L., 1887. Vol. 11. P. 443–447; *Keith C. P. Henry Compton, Bishop of London*. Phil., 1920; *Carpenter E. F. The Protestant Bishop: Being the Life of Henry Compton, 1632–1713*. L., 1956; *Hosford D. H. Bishop Compton and the Revolution of 1688* // *JEcclH*. 1972. Vol. 23. N 3. P. 209–218; *Morris S. Legacy of a Bishop: The Trees and Shrubs of Fulham Palace Gardens Introduced 1675–1713* // *Garden History*. L., 1991. Vol. 19. N 1. P. 47–59.

**В. А. Таубер**

**«COMUNIONE E LIBERAZIONE»** [итал.— Общение и Освобождение], итал. католич. движение, целями которого провозглашаются христ. воспитание и свидетельство о Христе и Его Церкви во всех сферах жизни совр. общества. Декретом Папского совета по делам мирян от 11 февр. 1982 г. «С. е Л.» было учреждено как об-во понтификального права; оно представляет собой свободную ассоциацию клириков, монашествующих и мирян, объединенных идеей служения каждого христианина делу христ. свидетельства миру независимо от видов деятельности. Движение связано с деятельностью католического пресв. Луиджи Джуссани (1922–2005). С 1954 г. он начал читать курс по истории религии в лицее Дж. Берше в Милане. Желая противостоять кризису христ. веры и масштабным процессам дехристианизации в обществе, Джуссани организовал группу для

катехизации «Студенческая молодежь» (*Gioventù Studentesca*) в рамках миланского отделения движения «Католическое действие». В 1964 г. Джуссани стал преподавать христ. теологию в Католическом ун-те Св. Сердца в Милане, что способствовало увеличению группы. В том же году была создана ассоциация «*Memores Domini*», в основном из бывш. школьников и студентов, участвовавших в «Католическом действии», к-рые решили принести обеты послушания, бедности и целомудрия, оставаясь в миру и занимаясь миссионерской и др. христ. просветительской деятельностью. В 1965 г. из-за несогласия с методами работы «Католического действия» Джуссани был вынужден оставить руководство оформившимися в движение группами «Студенческой молодежи». В связи с идеологическим кризисом, охватившим итал. общество во 2-й пол. 60-х гг. XX в., а также в связи со студенческими волнениями 1968 г. движение «Студенческая молодежь» покинули мн. участники, присоединившиеся к студенческой оппозиции марксистского характера.

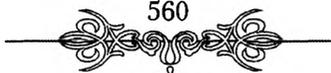
В 1969 г. Джуссани вместе с небольшой группой последователей создал новое движение — «С. е Л.», поставившее целью работу с детьми в школах и с молодежью в ун-тах, а также среди взрослых для сохранения христ. ценностей в обществе в условиях совр. культуры. Основным принципом работы Джуссани провозгласил общение людей всех возрастов, имеющих личный опыт осознанной христ. веры и жизни, в рамках свободных ассоциаций и групп, члены которых формально не связаны. В воспитании членов «С. е Л.» важную роль играют встречи, т. н. «Школа общины»; эти встречи проводятся систематически (обычно еженедельно) в просветительских целях.

В 1973 г. в Милане прошла 1-я открытая конференция движения «С. е Л.», на ней присутствовали мн. видные итал. политики и общественные деятели. Широкую известность в итал. обществе «С. е Л.» получило благодаря активному участию ее членов в кампании, призывавшей итальянцев на референдуме 1974 г. голосовать против легализации разводов. В знак признательности за работу во время референдума папа Римский Павел VI в Вербное вос-

кресенье 1975 г. принял Джуссани и участников движения и одобрил их деятельность. В том же году на основе «С. е Л.» была создана итал. политическая партия «Народное движение» («*Movimento Popolare*»), провозгласившая целью отстаивать принципы христ. вероучения и интересов католич. Церкви в социально-политической деятельности (распущена в 1993). С кон. 70-х гг. XX в. действует «Братство *Comunione e Liberazione*», члены к-рого берут на себя добровольные обязательства ежемесячно делать денежные взносы на нужды орг-ции или ежедневно читать особое молитвенное правило.

18 янв. 1979 г. папа Римский Иоанн Павел II принял на аудиенции Джуссани, а затем многократно встречался с общинами движения «С. е Л.»; одобрил их методы в деле христианизации совр. общества. В 1984 г. на аудиенции по случаю 30-летия «С. е Л.» (движение ведет историю от создания группы «Студенческая молодежь») Иоанн Павел II призвал его участников к распространению общин «С. е Л.» по всему миру. В 1985 г. папа одобрил создание пресв. Массимо Камизаской Священнического братства миссионеров св. Карла — религиозной конгрегации католич. пресвитеров, связанных с деятельностью «С. е Л.». В 1986 г. по инициативе экономиста Дж. Виттадини в рамках «С. е Л.» было создано «Общество дел» («*Compagnia delle Opere*»), к-рое объединяет ок. 36 тыс. предприятий на основе сотрудничества, взаимопомощи и взаимных субсидий в духе социального учения католич. Церкви. 8 дек. 1988 г. Папский престол наделил статусом юридического лица понтификального права ассоциацию «*Memores Domini*»; она была признана «всемирной церковной частной ассоциацией».

После кончины Джуссани (22 февр. 2005) и его погребения, к-рое возглавил личный посланник папы Иоанна Павла II кард. Йозеф Ратцингер (в 2005–2013 папа Римский Бенедикт XVI), во главе движения встал испан. пресв. Хулиан Каррон, ближайший соратник Джуссани. По распоряжению Папского совета по делам мирян Каррон стал также духовным наставником ассоциации «*Memores Domini*». Деятельность «С. е Л.» неоднократно получала одобрение папы Римского Бенедикта XVI (2006, 2007, 2010). 11 окт. 2013 г. папа Рим-





ский *Франциск* принял на аудиенции Каррона и через него призвал участников движения «С. е L.» продолжать дело христ. свидетельства в мире.

В наст. время общины «С. е L.» существуют более чем в 75 странах. Помимо благотворительной и социальной работы ведется широкая издательская деятельность. С апр. 1974 г. издается ж. «Comunione e Liberazione» (с 1977 – «Litterae Communionis» (итал. – «Письма общения»), с 1993 по наст. время – «Трассе – Litterae Communionis» (итал. – След – Письма общения)). Журнал выходит на разных языках: с 1996 г. издается браз. версия «Passos»; с 1997 г. – испан. версия «Huellas» (распространяется в Аргентине, Чили, Колумбии, Эквадоре, Мексике, Парагвае, Перу, Доминиканской Республике, Испании и Венесуэле); с 1999 г. – англ. версия «Traces» (распространяется в Австралии, Канаде, Великобритании, Гонконге, Ирландии, Кении, Уганде и США и на Тайване); с 2000 г. – рус. версия «След», а также франц. версия «Traces»; с дек. 2002 г. – нем. версия «Spuren»; с 2003 г. – португ. версия «Passos» (распространяется в Португалии и Мозамбике); выходят польск. версия «Slady», венг. версия «Nyomaink» и др.

Особое внимание в движении «С. е L.» уделяется экуменической деятельности, под к-рой понимается стремление объединить всех христиан в деле христ. свидетельства миру. Джуссани, занимавшийся богословием Вост. Церкви и уделявший особое внимание изучению понятия «соборность» в творчестве А. С. Хомякова, приветствовал христианское возрождение в России. Джуссани поддержал создание издательского центра «Духовная библиотека» и культурного центра «Покровские ворота» в Москве, учрежденных фондом «Христианская Россия» («Russia Cristiana») совместно с российской католич. организацией «Каритас» (см. *Caritas Internationalis*) и с «Образовательным христианским центром святых Мефодия и Кирилла» (г. Минск). В нояб. 2010 г. Каррон принял участие в VI Международной богословской конференции РПЦ «Жизнь во Христе: Христианская нравственность, аскетическое Предание Церкви и вызовы современной эпохи» (Москва), где сделал доклад «Слава Божия есть

человек живущий: Христианство перед лицом вызовов современности». К связанному с «С. е L.» Священническому братству миссионеров св. Карла принадлежит ординарий архиепархии Божией Матери в Москве архиеп. Паоло *Пецци*. Неск. общин «С. е L.» действуют в Москве, С.-Петербурге и Новосибирске.

Лит.: *Comunione e Liberazione: Движение в Церкви* / Сост.: Д. Рондони. М., б. г.; *Джуссани Л. Религиозное чувство*. М., 2004<sup>2</sup>; *он же*. Зачем Церковь. М., 2004; *он же*. «Я», власть, дела: Размышления, почерпнутые из опыта. М., 2004; *он же*. Путь к истине является опытом. М., 2006; *он же*. Можно ли жить так?: Особый подход к христ. существованию. М., 2007; *он же*. Рискованное дело воспитания. М., 2007<sup>2</sup>; *он же*. У истоков христианского притязания. М., 2010<sup>2</sup>; *Camisasca M. Comunione e Liberazione*. Cinisello Balsamo, 2007. 3 vol.; *Каррон Х. Жизнь становится памятью* о Нем. М., 2011; *Savorana A. Vita di don Giussani*. Mil., 2013.

Дж. Парравичини

**КОНВЕНТ** [лат. conventus – собрание], в католической Церкви наименование общины монахов или каноников. В период поздней античности и в средневековье лат. слово «conventus» применительно к христ. Церкви использовалось в разных контекстах. Оно могло обозначать храм как место собрания верующих (21-й канон Собора в Агаге (ныне Агд, Франция) (506) – *Concilia Gallicae A. 314 – A. 506* / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 202–203), церковные Соборы (*Greg. Turon. Hist. Franc. IX 32*; см. также письмо папы Римского *Григория II* легатам, посланным в Баварию (716) – *MGH. Leges. T. 3. P. 451*), провинциальные и диоцезальные синоды. В вестгот. Испании К. называлась территория, находившаяся в юрисдикции епископа, тогда как термин «диоцез» (diocesis) использовался для обозначения отдельного прихода (35-й канон IV Толедского Собора (633); также в «Хронике» Идация). Это словоупотребление отражало адм. практику эпохи Римской империи, где К. назывались низшие судебн.-адм. единицы в ряде провинций (*Haensch R. Capita provinciarum: Statthalterssitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*. Mainz, 1997. S. 28–33).

В эпоху *Каролингов* термин «конвент» применялся к собраниям прелатов и знати королевства (conventus publicus, conventus populorum), к церковным Соборам (conventus synodalis), к судебным заседаниям и т. д. Также К. называли общины монахов и каноников, живущих со-

вместно и собирающихся для богослужения (напр.: *Vita Ansberti episcopi Rotomagensis* // *MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 623*). В этом смысле термин фигурирует в статутах мон-ря *Клюни*, составленных аббатом *Петром Достопочтенным*, и в др. монашеских статутах XI–XIII вв. (*Consuetudines Benedictinae Variarum*: (Saec. XI – saec. XIV). Siegburg, 1975), в сочинениях католич. св. *Бернарда Клервоского* († 1153), *Петра из Целлы* († 1183) и др. авторов. Монашеская община нередко описывалась как «аббат (или приор) с конвентом» (abbas (prior) et conventus, cum conventu – *Michaud-Quantin*. 1970. P. 108). В XII–XIII вв. засвидетельствован термин «конвентуальная церковь» (conventualis ecclesia), обозначавший коллегиальную церковь (см. *Капитул*).

У *бенедиктинцев*, *премонстрантов*, *августинцев* – *регулярных каноников* конвентуальными назывались обители с достаточным для совершения всех предписанных богослужений количеством монахов или каноников (см., напр.: *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny* / Éd. G. Charvin. P., 1965. Vol. 1. P. 68–94). Как правило, считалось, что в мон-ре должно быть 12 монахов и настоятель, по примеру прп. *Венедикта Нурсийского*, который основал 12 обителей и в каждой поместил по 12 монахов и настоятеля. Поэтому иногда под К. понимали именно такое количество монашествующих. Так, англ. хронист *У. Торн* († 1397) указывал, что в сер. XI в. в аббатстве св. *Августина* в *Кентерберии* после реформирования осталось 60 монахов с настоятелем, т. е. «пять конвентов» (et erant .lx. monachi professi praeter abbatem, hoc est, quinque conventus in universo – *Historiae Anglicanae scriptores decem* / Ed. R. Twysden. L., 1652. Col. 1807). К. могли также называть помещение, в к-ром собиралась вся община: зал капитула (в этом значении встречается уже в IX в. в хронике мон-ря *Фонтенель* (Сен-Вандрий) – *Chronique des abbés de Fontenelle* (Saint-Wandrille) / Éd. P. Pradié. P., 1999. P. 170) или часть *клуатра* (conventus claustrum).

В XIII в. в ун-тах К. называли собрание профессоров или экзамен на степень доктора (напр., в Болонье и др. итал. ун-тах) (*Weijers O. Terminologie des Universités au XIII<sup>e</sup> siècle*. R., 1987).





Начиная с 40-х гг. XIII в. К. (*domus conventualis, conventus*) стали называть крупные общины ордена *францисканцев*, возникавшие в городах. Позднее это наименование получили общины др. нищенствующих орденов, члены к-рых не были связаны принципом постоянства места монашеского служения (*stabilitas loci*) (*Mailleux*. 2003; *Köpf*. 2007). В XIV в. споры о формах монашеской жизни привели к разделению в 1517 г. францисканцев на конвентуалов и обсервантов. После Тридентского Собора различались «большие конвенты» (*conventus maior*), насчитывавшие не менее 12 монахов, и «малые конвенты» (*conventus minor*).

В *Codex iuris canonici* 1917 и 1983 гг. термин «конвент» не употребляется.

См. также ст. *Монастырь*.

Лит.: *Simeone L.* De condicione juridica parvarum domorum religiosorum. Padua, 1942; *Michaud-Quantin P.* Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge latin. P., 1970. P. 107–109; *Samaritani A.* Il «Conventus» e le congregazioni chiericali di Ferrara tra analoghe istituzioni ecclesiastiche nei sec. X–XV // *Ravennatensia*. Cesena, 1979. Vol. 7. P. 159–202; *Bougerol J.-G.* Convent // *Encyclopedia of the Middle Ages* / Ed. A. Vauchez et al. Chicago etc., 2000. Vol. 1. P. 366; *Mailleux R.-G.* Locus et Conventus dans l'Ordre des frères Mineurs avant 1517 // *Fratre Francesco: Riv. di cultura francescana*. R., 2003. Vol. 69. P. 57–90; *Köpf U.* Conventuals // *Religion Past and Present: Encycl. of Theology and Religion*. Leiden etc., 2007<sup>4</sup>. Vol. 3. P. 468; *Kehnel A.* Der mendikantische Konvent: Lokale Schaltstelle einer universalen Kommunikationsgemeinschaft: Überlegungen zum Aufbau und zur Textstruktur des «Tractatus de adventu fratrum Minorum in Angliam» von Thomas von Eccleston (1258/9) // *Franciscan Organisation in the Mendicant Context: Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages* / Ed. M. Robson, J. Röhrkasten. B., 2010. P. 179–224.

С. Г. Мереминский

**КОНВЕНТУАЛЫ** [лат. *conventuales* – «живущие совместно», «собирающиеся вместе»], в католич. Церкви общее наименование членов католич. орденов и конгрегаций, которые проживают совместно в одной общине (см. *Конвент*), в отличие от тех, кто живут обособленно. Чаще всего данное название относится к представителям одной из 3 ветвей (наряду с обсервантами и капуцинами) 1-го (мужского) ордена *францисканцев*. Хотя впервые термин «конвентуальный» по отношению к монастырским храмам францисканцев с общиной, состоявшей не менее чем из 12 монахов и настоятеля, был использован папой Римским *Иннокентием IV* в булле

«*Cum tamquam veri*» от 5 апр. 1250 г., до XV в. он не относился к отдельной ветви во францисканском ордене. Официально разделение францисканцев на К. и обсервантов (строго соблюдающих устав) было оформлено после генерального капитула 1517 г. буллой папы *Льва X* «*Ite vos*» (29 мая 1517). В том же году К. получили *диспенсацію* в отношении отдельных положений Устава св. Франциска Ассизского, в частности касавшихся обета бедности (буллы «*Omnipotens Deus*» от 12 июня и «*Licet alias*» от 6 дек.). Францисканцы-К. в отличие от представителей др. ветвей ордена носят черный хабит, обувь и биретту. Подробнее см. в ст. *Францисканцы*.

**КОНВЕРСЫ** [лат. *conversi* – обратившиеся], в широком смысле слова все христиане, принявшие крещение в сознательном возрасте; в IV–VII вв. К. называли мирян, решивших вести более строгую духовную жизнь, оставаясь в миру (синоним *religiosi*). Строгих канонических правил в отношении К. в отличие, напр., от пенитентов (публично кающихся) разработано не было. Сальвиан Массилийский упоминает К. между пенитентами и *вдовицами церковными и девами* (*Salvian*. Ep. 9. 10–11 // *Salviani Opera omnia* / Ed. F. Pauly. W., 1883. P. 220. (CSEL; 8)). Вероятно, одним из критериев для выделения К. в особую группу было то, что они состояли в браке, продолжали жить в своих домах и не меняли рода деятельности. Но, даже состоя в браке, К., видимо, воздерживались от супружеских отношений (отсюда их др. наименование – *continentes* (*Victricius Rothomagensis*. De laude sanctorum. 3 // PL. 20. Col. 445–446)).

К. отличала особая одежда коричневого или черного цвета (*Julianus Pomerius*. De vita contemplativa. II 4. 1 // PL. 59. Col. 448; *Greg. Magn.* In Ezech. I 8 // PL. 76. Col. 889; *Ruricii* Ep. 2. 32 // CSEL. 21. P. 415; ср.: *Caes. Arel.* Reg. ad virg. 5 (4); 19-й канон Аврелианского (Орлеанского) Собора (549) – *Concilia Galliae A. 511 – A. 695* / Ed. C. le Clercq. Turnhout, 1963. P. 155). К. вели благочестивый образ жизни: постоянно постились, молились и совершали дела милосердия (*Ruricii* Ep. 2. 15 // CSEL. 21. P. 395). Они могли участвовать в покаянных обрядах, подобно пенитентам, но добровольно, при этом не

отделялись от верных. Вероятно, к К. принадлежал *Кассиодор* (PL. 70. Col. 1240, 1322). Спустя какое-то время К. могли вступить в клир и принять сан (22-й канон Аравсионского (Оранжевого) Собора 441 г. разрешает поставлять диаконами женатых мужчин только после того, как они стали К.; 16-й канон Собора в Агате (ныне Агд) 506 г. уточняет, что в этом случае К. должны стать оба супруга; ср.: *Caes. Arel.* Serm. 1. 14). В Испании эта категория существовала по крайней мере до араб. завоевания (711) (в *Liber Ordinum* встречается чин благословения К. – *Ordo conversorum conversarumque*, согласно к-рому К.-мужчины получали тонзуру, а женщины должны были носить особую одежду, см.: *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* / Ed. M. Férotin. P., 1904. P. 82–85).

В монашеской среде до XI в. К. называли тех, кто принесли обеты в зрелом возрасте, отличая их от отданных в мон-рь в детстве и воспитывавшихся там (т. н. *pueri oblati* (принесенные дети), *nutriti* (вскормленные), *donati* (отданные)). В «Правилах для монахов» св. Исидора Севильского К. называются те, кто, удалившись от мира, готовятся принести монашеские обеты (*Isid. Hisp. Reg. mon.* 4 // PL. 83. Col. 871–873; в тексте используются только глаголы *convertuntur, convertitur*; выражение *conversio* для обозначения ухода в мон-рь применяется и в бенедиктинском уставе – *Reg. Ben.* 58). В Уставе св. Фруктуоза (главы 20–22) подробно описывается порядок приема К. в мон-рь. Прошедшие испытание К. имели те же права и обязанности, что и *облаты*, внешне от них не отличались и вполн. могли получить ординацию.

В XI в. появляется новая категория К. – живущих в мон-ре, но не приносящих полных монашеских обетов. Таких К. обычно называли *fratres laici* (братья-миряне, т. е. нерукоположенные), *illiterati* (неграмотные), *idiotae* (необразованные), *barbati* (бородатые), *exterior* (внешние). Хотя они принадлежали к братии мон-ря, но отличались от монахов тем, что в основном занимались физическим трудом. Впервые К. появились в конгрегации *камальдулов* (по преданию, еще при жизни св. *Ромульда* они помогали в инфирмари (госпитале) в Фонтебуоно (*Consti-*



tiones B. Rodulphi (1085) // *Annales Camaldulenses. Venetiis, 1758. Vol. 3. Col. 543*) и в аббатстве Ситрия (*Petri Damiani Vita S. Romualdi. 64 // PL. 144. Col. 1002–1003*). В сер. XI в. К. («сервы») прислуживали в еремитории св. Петра Дамиани в Фонте-Авеллана (вместо монашеских обетов они давали особое обещание — *promissio: Idem. De institutis ordinis eremitarum. 7 // PL. 145. Col. 342*). Влиянием камальдулов можно объяснить появление К. в бенедиктинских конгрегациях Валломброзы (*Vita S. Joannis Gualberti abbatis // PL. 146. Col. 775–776*) и Хирзау (*Vita Guillelmi. 23 // PL. 150. Col. 914*).

В аббатстве Клюни и мон-рях Ключинской конгрегации К. нового типа, видимо, не было. К. там называли неграмотных монахов, к-рые не могли полноценно участвовать в богослужении как монахи хора (*cantores*). При этом переход из одной категории в другую для них не был закрыт; они могли даже получить ординацию. В кон. XI в. и особенно в XII в. прослеживается тенденция к большему внешнему обособлению К. от монахов. При аббате Петре Достопочтенном К. были переданы обязанности *famuli* — монастырских слуг, имевших семьи и проживавших в бургe рядом с Клюни.

У картузианцев К. появились с момента основания в 1084 г. пустыни Картузия (впосл. Ла-Гранд-Шартрёз), состоявшей из верхнего и нижнего мон-рей: в верхнем жили монахи-затворники, в нижнем — обслуживавшие их братья-миряне (*Vita S. Hugonis Gratianopolitani. 3 // PL. 153. Col. 769*). Поскольку устав картузианцев запрещал принимать в орден лиц моложе 20 лет, т. е. облатов не было вовсе, К. были для картузианцев необходимы.

В 1091 г. распространение К. получило одобрение папы Урбана II (*Bertholdi et Bernoldi Chronica. An. 1091 // Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100 / Hrsg. I. S. Robinson. 2002. S. 491. (MGH. Script. Rer. Germ. N. S.; 14)*). Наибольшее развитие институт К. получил в ордене цистерцианцев (о К. упом. уже в трактате об основании ордена «Малое начало» (*Exordium parvum. 15 // Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux / Ed. C. Waddell. Cîteaux, 1999. P. 435*)). Порядок жизни цистерцианских К. был определен в особом уставе —

«*Usus conversorum*» (изд.: *Cistercian Lay Brothers / Ed. C. Waddell. Brecht (Belg.), 2000*). Большинство К. были приписаны к грангиям (хранилища для собранной десятины и продукции монастырских угодий, загоны для скота; см. в ст. *Клерво*). В монастырях они имели отдельные дормиторий и рефекторий и не участвовали в общей молитве хора (это отразилось на планировке цистерцианских церквей). Поскольку К. были заняты преимущественно сельскохозяйственным трудом, их молитвенная практика ограничивалась обычно совершением Малой службы Пресв. Деве Марии или чтением «Отче наш», «Ave Maria» и «Gloria». При этом мн. цистерцианские К. были прославлены как святые католич. Церкви, а некоторые стали теологами и духовными писателями (напр., *Алан Лилльский*).

К. появились и в конгрегации *гранмонтенсов* (*Regula S. Stephani. 54 // PL. 204. Col. 1157*), причем в численном отношении они значительно превосходили монахов. Под управление К. была передана вся собственность обители, что в конечном счете привело к конфликтам, изгнанию монахов братьями-мирянами и упадку конгрегации. К. нового типа также существовали в конгрегациях каноников (в Пассау, св. Руфа в Авиньоне) и у регулярных каноников-премонстрантов.

Выдвигалось неск. гипотез происхождения К. Нек-рые исследователи усматривали здесь влияние вост. монашества, в частности греч. монахов Юж. Италии, считая К. аналогом принявших рясофор или малую схиму, хотя аналогом скорее следует считать новициев. Др. исследователи полагали, что появление К. объясняется отсутствием у монахов времени для занятий физическим трудом и обеспечения обители всем жизненно необходимым и нуждой в помощниках. Против этой гипотезы говорит то обстоятельство, что К. в большом количестве были у цистерцианцев, которые настаивали на обязательном физическом труде для монахов, и, наоборот, К. почти не было в обителях Ключинской конгрегации, монахи к-рых занимались преимущественно богослужением. Предлагалось также считать причинами появления К. рост благосостояния мон-рей и клерикализацию монашества. Однако мн. обители, где были К., оставались небога-

тыми, а увеличение числа священников среди монахов наблюдалось как раз у клюнийцев, у к-рых К. нового типа не было.

Братьев-мирян нельзя считать изменившимися К., к-рые противопоставлялись облатам, т. к. в ряде конгрегаций оба типа К. сосуществовали. Наиболее вероятными считаются 2 гипотезы. Согласно одной из них, к появлению К. привело широкое распространение в XI в. отшельников и затворников, которые нуждались в помощниках, оберегавших их от назойливого внимания мирян и доставлявших им все необходимое для жизни, чтобы отшельники могли сосредоточиться исключительно на молитве и аскетических практиках. В соответствии с др. гипотезой, распространение К. было связано с перенесением в монастырскую жизнь феодальных отношений. Особенно это было заметно у цистерцианцев. Многие монахи этого ордена принадлежали к знати (в т. ч. *Бернард Клервоский*); соответственно К. становились их слуги и сервы. Возможно, именно с социальным происхождением К. связано и их быстрое исчезновение в большинстве орденов к XIV в. В нищенствующих орденах доминиканцев и францисканцев также существовало деление на монахов-клириков и монахов-мирян, но вместо К. у них появились терциарии (3-й орден).

Во 2-й пол. XIX в. благодаря деятельности бенедиктинца Проспера Геранже, аббата мон-ря Солем, произошло восстановление чина К. в некоторых бенедиктинских обителях (Солем, Бойрон и др.). Геранже полагал, что монахи должны заниматься научной деятельностью и быть священниками, чтобы регулярно служить мессу. Тех, кто не могли соответствовать этому идеалу, включали в разряд К., к-рые приносили монашеские обеты, но не имели права голоса на капитуле. Декретом папы Пия X «*Sacrosancta Dei Ecclesia*» (1 янв. 1911) был установлен минимальный возраст (новициат с 21 года, принесение К. простых обетов — после 30 лет) и порядок зачисления мирян в К., а также подчеркивалась значимость служения К. для более активного участия мирян в жизни Церкви.

К. упоминаются в Кодексе канонического права 1917 г. В период между мировыми войнами их численность резко снизилась. Декретом



*Ватиканского II Собора* «Perfectae Caritatis» (§ 15) предписывалось стремиться к тому, чтобы в обителях был единый разряд монахов. В действующем Кодексе канонического права 1983 г. категория К. отсутствует.

Лит.: *Hallinger K.* Woher kommen die Laienbrüder? // *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*. R., 1956. Vol. 12. P. 1–104; *Hofmeister Ph.* Die Rechtsverhältnisse der Konversen // *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*. W., 1962. Bd. 13. S. 3–47; *Dubois J.* L'institution des convers au XII<sup>e</sup> siècle: Forme de vie monastique propre aux laïcs // *I laici nella «Societas Christiana» dei sec. XI e XII: Atti della 3 settimana intern. di studio*, Mendola, 21–27 agosto 1965. Mil., 1968. P. 183–261; *Fonseca C. D.* I conversi nelle comunità canonicali // *Ibid.* P. 262–305; *Constable G.* Famuli and Conversi at Cluny: A Note on Statute 24 of Peter the Venerable // *RBen*. 1973. Vol. 83. P. 326–350; *Teske W.* Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny // *Frühmittelalterliche Studien*. B., 1976. Bd. 10. S. 248–322; 1977. Bd. 11. S. 288–339; *Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter* / Hrsg. K. Elm. B., 1980. (Ordensstudien; 1); *Davies C.* The «Conversus» of Cluny: Was He a Lay-Brother? // *Benedictus: Studies in Honour of St. Benedict of Nursia*. Kalamazoo (Mich.), 1981. P. 99–107; *Toepfer M.* Die Konversen der Zisterzienser: Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens. B., 1983; *Gassmann G.* Konversen im Mittelalter: Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien. Münster etc., 2013.

А. А. Ткаченко

**КОНВОЙОН** [лат. Conuoiōn; бретонское Konwoiōn; франц. Conwoiōn, Convoioin] (788, Комблесак (совр. деп. Иль и Вилен, Бретань) — 5.01.868, Плелан (ныне Плелан-ле-Гран, там же)), св. (пам. зап. 5 янв.), основатель и 1-й аббат мон-ря Редон (Бретань). Сведения о К. содержатся в «Деяниях редонских святых» (BNL, N 1945), посвященных ранней истории аббатства и составленных, вероятно, в 70-х гг. IX в. Автор «Деяний...» с детства жил в монастыре и был личным слугой (minister) К. Текст произведения сохранился не полностью: утрачены пролог и первые главы 1-й кн., а также окончание 3-й кн. (изд.: *Brett*. 1989. P. 107–219). По мнению К. Бретт, «Деяния...» остались неоконченными (Ibid. P. 63–90), однако, согласно Ж. К. Пулену, все сохранившиеся рукописи скорее всего восходят к дефектной копии. «Деяния...» были изданы Ж. Мабильоном по рукописи из Редона (впосл. утрачена), которую издатель датировал X в.; в этой рукописи сохранился наиболее полный вариант текста. Самая ранняя сохранившаяся рукопись «Деяний...» (Paris. Nouv.

асq. lat. 662) была выполнена в Редоне между 1070 и 1125 гг. В 1-й кн. описаны события 30-х гг. IX в., последовавшие за основанием мон-ря: конфликты К. с местными землевладельцами — махтиернами (о махтиернах см.: *Davies*. 1988. P. 138–142) и попытки святого добиться покровительства имп. *Людовика Благочестивого*. 2-я кн. посвящена жившим в Редоне подвижникам, описаны совершённые ими чудеса. В заключении сообщается о похищении монахами мощей св. Аподемия (Гипотемия) из Анже и о путешествии К. в Рим, где он получил от папы *Льва IV* (847–855) мощи еп. (папы) Римского св. *Марцеллина*. В 3-й кн. собраны описания чудес от мощей этих святых и говорится об избавлении монастыря от нашествия викингов. В последних главах описывалось бегство монахов от норманнов, разоривших окрестности Редона, и кончина К. (эти главы утрачены).

Краткое Житие К. (BNL, N 1946) было скорее всего составлено в XI в.; текст сохранился только в издании *Мабильона* и в копиях XVII в. с утраченных ныне рукописей (изд.: *Brett*. 1989. P. 227–245). Автор Жития располагал полным текстом «Деяний...» и грамотами IX в., но часть эпизодов, по-видимому, была им вымышленна. Сведения о К. можно уточнить и дополнить на основании грамот, собранных в Редонском картулярии (первоначальная версия сост. во 2-й пол. XI в.), к-рый является важным источником сведений по истории Бретани. В IX в. мон-рь пользовался вниманием не только местных махтиернов, но и правителей Бретани, поэтому вскоре после основания обитель располагала обширными земельными владениями. Сказания о К. включены в сборники житий бретонских святых, составленные доминиканцем *Альбером Ле Граном* (1599–1641) и мавристом *Ги Алексисом Лобино* (1666–1727).

К. происходил из знатного «сенаторского» рода, его отца звали *Коннон*. Он был диаконом в Ване при еп. Рагенарии (Райнерии). К. решил оставить мирскую жизнь и с неск. спутниками удалился в пустынное место на вост. границе графства Ван, у слияния рек Уст и Вилен. В июне 832 г. К. основал здесь мон-рь во имя Спасителя. Махтиерн Ратвили, которому принадлежала земля, согласился уступить ее монахам. Однако

соседние землевладельцы, прежде всего махтиерн Иллок, и еп. Рагенарий возражали против основания обители, поэтому К. обратился за помощью к влиятельному аристократу *Номиноэ*, назначенному в 831 г. имп. «посланником» (missus imperatoris), фактически наместником Бретани. Правитель согласился помочь обители, узнав о благочестивых намерениях К. и о том, что среди его сподвижников были члены знатных бретонских родов. Вскоре в Редон пришел отшельник *Герфред*, ранее живший в бенедиктинском аббатстве *Гланфёй* (Сен-Мор-сюр-Луар) (о благочестии и подвигах *Герфреда* упом. *Одон* из *Гланфёя* в сказании о чудесах св. *Мавра* (BNL, N 5775–5776), написанном ок. 868–869). Благодаря *Герфреду* К. узнал об Уставе прп. *Бенедикта*, к-рый стали соблюдать насельники Редона. О том, что в Редоне действовал бенедиктинский устав, неоднократно упоминается в грамотах из монастырского картулярия. Между Редоном и *Гланфёем* были установлены прочные связи: среди сподвижников К. был *Винкалон*, друг и советник *Роргона I*, гр. *Ле-Мана* и *Рена*, который основал или восстановил аббатство *Гланфёй*. Осенью 850 г., когда в долине *Луары* сражались войска кор. зап. франков *Карла Лысого* и отряды *Номиноэ* и гр. *Ламберта II*, в Редоне нашел убежище аббат *Гланфёя* *Госцелин*.

К. не только добился покровительства *Номиноэ*, но и установил дружественные отношения с местными землевладельцами. Мон-рь получил в дар значительные земельные владения от *Ратвили*: серьезно заболев и полагая, что вскоре умрет, он переселился в Редон и пожертвовал в обитель сына *Либерия* (в 876–888 аббат Редона). Даже «ненавистник монахов» *Иллок* отказался от своих притязаний, узнав о чудесном исцелении, к-рое произошло в мон-ре. Тем не менее мн. махтиерны враждебно относились к монахам, опасаясь лишиться своих земель. Поэтому К. отправился к имп. *Людovicу Благочестивому*, в то время находившемуся в Аквитании, и попросил его закрепить за мон-рем пожертвованные земли. Однако еп. Рагенарий, в диоцезе к-рого находился Редон, и гр. *Нанта Рикун* (832–841) выступили против этого. Указывая, что Редон располагался на пограничной территории между землями, насе-





ленными франками и бретонцами, они посоветовали построить там крепость. В др. раз, когда Людовик Благочестивый остановился в Туре, К. снова прибыл ко двору, но его даже не допустили к императору. Святой получил возможность вновь обратиться к Людовику Благочестивому, после того как мон-рь посетил Номиноэ. Узнав о постигших К. неудачах, правитель разрешил ему в 3-й раз отправиться ко двору императора в Тьонвиль вместе со своим посланником Ворворетом. На этот раз успеху К. способствовали благоприятные обстоятельства: император был расположен к Номиноэ, отказавшемуся поддержать мятежного гр. Ламберта, и выслушал бретонских епископов Эрмора и Феликса, к-рые ходатайствовали за К. 18 июня 834 г. Людовик Благочестивый утвердил существование монастыря и закрепил за ним земельные владения. В 4-й раз К. посетил имп. двор осенью 837 г. в качестве посланника Номиноэ.

В 838 г. Ванскую епископскую кафедру занял Сусанн, к-рого обвиняли в симонии. К. обратился к Номиноэ с просьбой исправить сложившуюся ситуацию. Правитель созвал епископов и ученых мужей, знатоков канонического права, к-рые осудили симонию, но еп. Сусанн продолжал отстаивать свою позицию. После долгих споров Номиноэ от правил Сусанна и Феликса (возможно, епископа Кемпера) к Папскому престолу в Рим; по просьбе правителя с ними поехал и К. Согласно «Деяниям...», Номиноэ передал золотую корону для гробницы ап. Петра и просил прислать в Бретань мощи одного из рим. мучеников. На синоде, созванном папой Львом IV, Арсений, еп. Орте, разъяснил бретонским посланникам, что епископ не вправе взимать пошлину с кандидатов на рукоположение или принимать от них подарки. Папа вручил К. свою казулу и передал для Номиноэ мощи св. Марцеллина Римского. В «Нантской хронике» приведены др. сведения о посольстве К.: стремясь вывести епископские кафедры Бретани из подчинения архиепископу Турскому, Номиноэ обвинил прелатов в симонии и поручил святому добиться от папы разрешения сместить их, снабдив посланника золотом и серебром. Однако понтифик ответил, что решение таких проблем находится в ведении архиепископа

Турского и провинциального Собора. Тем не менее Номиноэ призвал 4 бретонских епископов, в т. ч. Сусанна и Феликса, в Редон и заявил, что им следует оставить кафедры. Опасаясь правителя, прелаты бежали в королевство франков; Номиноэ получил возможность заменить их своими ставленниками и создать новые еп-ства (см. ст. *Доль*).

Из «Деяний...» не следует, что К. поддержал политику Номиноэ, направленную на отделение Бретани от королевства франков. Летом 843 г. по совету имп. Лотаря I Номиноэ установил контроль над Бретанью и отказался подчиниться кор. Карлу Лысому. В сражениях при Баллоне (845) и при Женглане (851) франк. войска потерпели поражение. Не выступая открыто против Номиноэ, К. тем не менее признавал власть Карла Лысого: грамоты в монастырском картулярии датированы годами правления имп. Лотаря I, кор. Карла Лысого или Номиноэ и его преемников. По просьбе К. Карл Лысый подтвердил грамоту Людовика Благочестивого, приняв мон-рь под защиту и пожаловал ему иммунитет (3 авг. 850). В Редоне укрылся аббат Госцелин, бежавший от войска Номиноэ и его союзника Ламберта II, к-рое захватило Рен и Нант. Согласно «Деяниям...», Госцелин, заболевший лихорадкой, излечился по молитве пред мощами св. Аподемия. Преемники Номиноэ Эриспоэ (851–857) и Саломон (857–874) в целом поддерживали дружественные отношения с франками, но отстаивали самостоятельность Бретани. Они не только подтвердили привилегии монастыря, но и пожаловали ему земельные владения.

Из-за набегов норманнов, разорвавших окрестности Редона, К. обратился за помощью к правителю Саломону, к-рый предложил монахам переселиться подальше от морского побережья, в Плелан. В февр. 867 г. К. уступил должность аббата Ритканду и через год скончался в возрасте 80 лет. Погребение святого возложил Ривалин, еп. Алетский; впосл. монахи возвратились в Редон и перенесли туда мощи К. Правитель Саломон щедро одарил аббатство, принял его под защиту и освободил монахов от налогов, пошлин и др. вы плат (17 апр. 869).

Аббатство Редон, пользовавшееся покровительством герцогов Бретани, было одним из крупнейших бре-

тонских монастырей. По указанию кард. А. Ж. дю Плесси де Ришелье (в 1622–1642 аббат Редона на условиях *комменды*) мон-рь был включен в конгрегацию св. Мавра. В годы Французской революции аббатство было закрыто, святыни, в т. ч. мощи К., утрачены. Местное почитание К. в архиеп-стве Рен было подтверждено декретом Конгрегации обрядов от 3 мая 1866 г. (ASS. Т. 1. P. 655).

Ист.: BHL, N 1945–1946; ActaSS Bened. Saec. 4. Pars 2. P. 193–231; Brett C., ed. The Monks of Redon: «Gesta Sanctorum Rotonensium» and «Vita Conuuoionis». Woodbridge, 1989; Cartulaire de l'abbaye de Redon en Bretagne / Éd. A. de Courson. P., 1863; La Chronique de Nantes (570 environ – 1049) / Éd. R. Merlet. P., 1896. P. 33–39.

Лит.: Lobineau G.-A. Les Vies des Saints de Bretagne. Rennes, 1725. P. 181–193; [Jausions P.] Vie de S. Convoion, fondateur et premier abbé de Redon. Redon, 1867; Albert le Grand. Les Vies des Saints de la Bretagne Armorique. Quimper, 1901<sup>2</sup>. P. 1–16; Lot F. Mélanges d'histoire bretonne. P., 1907. P. 5–96; Waquet H. Convoion // DHGE. T. 13. Col. 796–797; Gordini G. D. Convoione // BiblSS. Vol. 4. Col. 164–165; Davies W. Small Worlds: The Village Community in Early Medieval Brittany. Berkeley; Los Ang., 1988; Tanguy B. Autour de l'adoption de la règle bénédictine par l'abbaye de Redon // Bull. de la Société archéologique du Finistère. 1989. Vol. 118. P. 141–152; Poulin J.-C. Le dossier hagiographique de St. Convoion de Redon // Francia. Sigmaringen, 1991. Vol. 18. N 1. P. 139–159; *idem*. Sources hagiographiques de la Gaule (SHG) III: Les dossiers des saints Melaine, Convoion et Merve (Province de Bretagne) // Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes / Éd. M. Heinzmann. Sigmaringen, 1992. P. 119–160; *idem*. L'hagiographie bretonne du haut Moyen Âge: Répertoire raisonné. Ostfildern, 2009. P. 85–97; Smith J. M. H. Province and Empire: Brittany and the Carolingians. Camb., 1992; Quaghebeur J. Raginhard, évêque de Vannes, ou la mémoire oubliée // Mondes de l'Ouest et villes du monde: Regards sur les sociétés médiévales / Éd. C. Laurent et al. Rennes, 1998. P. 115–126; Kramer R. D. «In divinis scripturis legitur»: Monastic Ideals and the Use of the Bible in the «Gesta Sanctorum Rotonensium»: Diss. Utrecht, 2007.

В. Г. Долгополов

**КОНВОКАЦИЯ** [англ. convocation, от лат. convocatio — собрание, созыв], собрание духовенства в Кентерберийской и Йоркской провинциях англикан. церкви (иногда К. называют также собрания ирл. духовенства до 1871 и епархиальное собрание диоцеза Содор и Мэн). Понятие «convocatio» встречается в источниках с сер. XIII в., до этого собрания духовенства в Англии назывались «синодами» (synodus) или «соборами» (concilium). Изначально термин «convocatio» (как и «congregation») употреблялся как их синоним, однако уже в средневековье он





постепенно стал обозначать особый английский вариант церковных соборов, которым были свойственны специфические отношения со светской властью, хотя источники XIII–XV вв. не позволяют однозначно определить их характер. Наиболее распространенной является т. зр., что К. в отличие от др. собраний духовенства созываются исключительно особым королевским предписанием («per breve Regis», «by royal writ»), что роднит их с парламентами и придает им определенный светский статус. Это установление зафиксировано, в частности, в Акте о подчинении духовенства 1534 г., в к-ром говорится, что «конвокация собирается, всегда собиралась и впредь должна собираться» только по королевскому приказу. Тем не менее в средневековье известны неоднократные случаи, когда К. созывались без особой санкции монарха. В этом отношении примечательно правление Генриха V (1413–1422), когда 8 Кентерберийских К. были созваны архиепископом. Для разрешения этого противоречия нек-рые исследователи предложили считать отличительным признаком К. вотирования субсидий духовенства королю. В целом это наблюдение верно для большинства средневеков. К., однако, согласно нек-рым источникам, еще в XV в. словом «convocatio» могли быть названы любые провинциальные собрания духовенства вне зависимости от издания королевского предписания и обсуждаемых вопросов. К XVI в. собрания духовенства, созываемые архиепископами без специального приказа монарха, стали редкостью, после 1510 г. такие собрания неизвестны, а в 1534 г. они были запрещены актом парламента. Начиная с эпохи Реформации К. можно считать собрание духовенства «установленной законом» (established) Церкви Англии, т. о. К. созываются в Кентерберийской и Йоркской провинциях, а также в диоцезе Содор и Мэн. Кроме того, К. существовали в Ирландии до того, как Церковь Англии была лишена там офиц. статуса в 1871 г.

Возникновение в XIII в. К. связано с переменами в Церкви Англии и королевстве в целом. В этот период, особенно в правление *Генриха III* (1216–1272), все большее распространение получает практика созыва провинциальных соборов архиепископами (вместо общих синодов

королевства, созываемых папскими легатами). Согласно установлениям *Латеранского IV Собора* 1215 г., они должны были собираться ежегодно, однако в Англии регулярные синоды начали проводиться не раньше 2-й пол. XIII в. Фактически возникновение К. приходится на правление кор. Эдуарда I (1272–1307). В этот период провинциальные синоды достаточно регулярно собирались архиепископами без участия папских легатов (напр., в 1279, 1281 и 1292). В то же время частые войны, которые вел король, вынуждали его обращаться за денежными средствами к сословиям. В 1279 г. духовенство, не представленное в парламенте, вотировало субсидии монарху по указанию архиеп. Кентерберийского Джона Пекама. Однако нехватка средств заставила короля созвать еще 2 совместных собрания духовенства и мирян, на к-рых первые отказались предоставить дополнительные субсидии. Это привело к созыву архиепископом в 1283 г. особого собрания духовенства, единственной задачей к-рого было вотирование субсидий королю. Можно сказать, что это была 1-я К., собравшаяся в том составе, к-рый в целом сохранялся до 1921 г.

Дальнейшая эволюция К. связана с изменением системы налогообложения духовенства. В 1291 г. Эдуард I, заручившись поддержкой папы Николая IV, произвел оценку церковных земель королевства, действовавшую до 1535 г. В 1294 г. он созвал К. и лично попросил у нее вотировать субсидии, угрожая объявить несогласных вне закона, так что духовенство дало обязательство выплатить ему половину своего дохода за следующий год. Однако средств все равно не хватало, поэтому в 1295 г. король приказал представителям духовенства явиться в парламент в том же составе, к-рый собирался в 1283 г., для вотирования дополнительных выплат. Этот призыв не только окончательно закрепил состав представителей духовенства в К., но и положил начало использованию известного пункта «praemunientes» в королевских предписаниях о созыве парламентов, который вскоре стали использовать для приглашения туда епископов. В 1295 г. представители духовенства заседали отдельно от мирян, что являлось выражением признания особого статуса этого сословия, не подчинявшегося в пол-

ной мере светским властям. В 1296 г. папа *Бонифаций VIII* буллой «Clericos laicos» запретил королям взимать налоги с церковных земель без одобрения понтифика. Король согласился на независимое налогообложение духовенства, тем более что в 1301 г. папа одобрил достаточно крупную субсидию. Эдуард II трижды (в 1314, 1316 и 1318) безуспешно пытался призвать представителей духовенства в парламент и, хотя конфликта удалось избежать лишь при посредничестве папы Иоанна XXII, продолжал считать взимание налогов с духовенства своей прерогативой. Компромисса между монархом и К. удалось добиться в правление Эдуарда III (1327–1377), изменившего формулу призыва духовенства в парламент. В 1334 г. К. демонстративно собралась отдельно от парламента. С 1340 г. участие духовенства в парламенте было ограничено прелатами в палате лордов, а налогообложение церковных земель регулировалось исключительно К., приобретавшей, т. о., отчасти функции органа сословного представительства. С 1344 г. членам К. предоставлялся иммунитет, аналогичный парламентскому. Подчеркнутое отделение собраний духовенства от парламента было связано не только с особым пониманием статуса духовенства, но и с тем, что юрисдикция К. не совпадала с границами королевства: напр., в состав Йоркской пров. до 1359 г. входили нек-рые шотл. территории. В 1342 г. архиепископ Кентерберийский созвал 2 одновременно действовавших собрания духовенства — провинциальный синод, занимавшийся разработкой канонов, и К., рассматривавшую субсидии королю. В понимании людей XIV в. каждый из этих органов исполнял собственные задачи и потому они были независимы друг от друга. С сер. XIV в. начинается постепенное сближение синодов и К. Так, в 1356 г. король обращался за субсидией к синоду. К нач. XVI в. они практически объединились, и в источниках эпохи Реформации речь идет только о К. как о единственном собрании духовенства, занимавшемся проблемами не только вероучения, но и налогообложения. По мнению нек-рых исследователей, такое объединение функций 2 органов позволило в XVI в. сохранить регулярные собрания духовенства, на к-рых обсуждали вопросы веры (хотя во 2-й пол. XV в.





они созывались достаточно редко). Их важной специфической чертой стало также привлечение прокторов (выборные представители духовенства) к решению проблем, связанных с вероучением.

До XX в. К. (за исключением епархиальной К. Содора и Мэна, появившейся позже) состояли из 2 палат: в верхней заседали епископы и аббаты нескольких крупнейших монастырей, в нижней — руководители коллегий, мон-рей и соборов, архидиаконы, а также прокторы. В Новое время верхняя палата Кентерберийской К. включала 49 чел. (из них 18 епископов), нижняя — ок. 400–450 чел. (ее численность менялась). В их число входили 12 деканов соборов, 52 архидиакона, 54 проктора, 5–10 руководителей госпиталей и подобных объединений, большинство же составляли главы мон-рей — 250–300 чел. (т. е.  $\frac{2}{3}$ ). Теоретически мон-ри должны были также посылать прокторов, однако на деле их представлял всего 1 чел. Прокторы выбирались капитулами соборов (как правило, по одному от каждого, т. е. всего 18), а также по 2 чел. от диоцеза (всего 36). Выборы должны были проводиться по архидиаконствам, и каждый имевший бенефиций священник должен был проголосовать за 2 прокторов. В реальности порядок отличался в зависимости от диоцеза: напр., в Уинчестерском диоцезе, в состав которого входили 2 архидиаконства, выбирали по одному представителю от каждого, в Нориджском (4 архидиаконства) выборы были организованы по графствам, а в Линкольнском (8 архидиаконств) 16 избранных прокторов выбирали из своего числа 2, представлявших епархию в К. Прокторами, как правило, избирали людей с университетским образованием, с XV в. нередко специалистов по каноническому праву, однако число последних обычно не превышало 25%. В К. не были представлены священники, не имевшие бенефициев, монашеские ордена и ун-ты, т. к. они не обладали имуществом, облагаемым налогами. В то же время представителей жен. общин (обычно прокторы-мужчины) могли включить в состав К., хотя они, как правило, получали привилегию не выплачивать субсидии. Число членов К., фактически присутствовавших на заседаниях, было невелико: практиковалась передача доверенностей для голосо-

вания от чужого имени. Чаще всего присутствовали ок. половины епископов и большинство (85–90%) прокторов. Наименьшей была явка представителей мон-рей (как в верхней, так и в нижней палате): даже на заседании 5 апр. 1533 г., когда обсуждался развод кор. Генриха VIII с Екатериной Арагонской, она составила ок. 30%. Анализ К. Нового времени показывает, что в случаях, когда заседания проходили в течение неск. дней, число присутствовавших на последних сессиях было значительно меньше, чем на 1-й (в 2–3 раза); вероятно, это наблюдение актуально и для более раннего периода. Изредка предпринимались попытки штрафовать тех членов К., к-рые не присутствовали и не посылали доверенности для голосования от своего имени (наиболее известный казус такого рода произошел в 1462). Зато с 1473 г. стала обычной практика освобождения от налогов тех прокторов, которые присутствовали на заседаниях. Состав Йоркской К. имел региональные особенности. В силу меньшего размера провинции прокторы в Йоркском и Даремском диоцезах представляли каждое архидиаконство (по 1 или по 2 чел.), также в состав К. включались представители некоторых территорий, имевших особый статус. В целом численность средневековой Йоркской К. составляла 100–120 чел., в т. ч. 3 епископа, 50–60 аббатов, декан собора, 8 архидиаконов, 25–35 прокторов (треть из них — от капитулов соборов) и др. Иначе были организованы ирл. средневеков. К.: собирать налоги по церковным провинциям в кон. XIII в. не представлялось возможным, поэтому фактически прокторы составили отдельную палату ирл. парламента, просуществовавшую до 1537 г., после чего ирл. К. собиралась одновременно с парламентом, но отдельно от него. В состав К. Содора и Мэна, фактически созданной в нач. XVIII в., входили все священники епархии.

Реформация привела к изменениям статуса и состава англ. К.: их самостоятельность была ограничена в связи с тем, что они стали частью «установленной законом» Церкви Англии. Принятый парламентом в 1534 г. «Акт о подчинении духовенства» провозглашал, что К. не имеет права собираться без королевского предписания, а также не может принимать решения без одобрения мо-

нарха (такой порядок был одобрен на К. в 1532). Кроме того, уже утвержденные К. постановления подлежали пересмотру, если они ущемляли интересы короля. В 1540 г. было установлено, чтоотируемое К. налогообложение церковных земель подлежало обязательному утверждению парламентом. В составе К. увеличилось число епископов (в Кентерберийскую К. в 1529 были включены валлийские епископы, в Йоркскую — епископы Содора и Мэна и епископ Честерский). После роспуска в 1536–1540 гг. мон-рей их главы перестали быть членами К., и, как следствие, увеличилась доля прокторов: теперь они составляли ок. трети членов нижних палат К. С 1559 по 1966 г. существовала традиция созывать и распускать К. одновременно с парламентами, хотя официально она не была утверждена (исключения составляют некие парламенты эпохи Английской революции XVII в., когда К. не созывалась).

В Новое время К. сохраняли преемственность средневековых собраний духовенства, проявлявшуюся, в частности, в постоянстве процедуры их проведения. Получив королевское предписание о созыве К., архиепископ передавал его духовенству: в Йоркской пров. — через своих викарных епископов, в Кентерберийской — через епископа Лондонского или (при его отсутствии) Уинчестерского, к-рые должны были организовать выборы по принятым правилам. Кентерберийская К. собиралась в Лондоне и открывалась торжественной литургией в соборе св. Павла и проповедью (до 1955 г. на лат. языке). Первоначально ее читал архиепископ Кентерберийский. Затем эта обязанность была передана викарным епископам, а в 1382 г. для этого был впервые приглашен проповедник. Проповеди представляли собой комментарии к Свящ. Писанию, мало связанные с актуальными событиями (одно из немногих исключений — проповедь Хью Ламмера в защиту Реформации в 1536). Затем нижняя палата с разрешения епископов выбирала себе председателя (*prolocutor*), выступавшего от ее имени перед прелатами (до 1425 его обязанности исполнял декан собора св. Павла). Верхнюю палату возглавлял архиепископ, если он отсутствовал, то назначал своего представителя. С 1555 г. К. заседала в Вестминстерском аббатстве, в Иерусалимском





зале (верхняя палата) и в часовне Генриха VII (нижняя палата), с 1897 г. — в Лондоне, в Черч-Хаусе. С 1686 г. первым делом К. было составление верноподданнического адреса королю, к-рый писали епископы и дополняли члены нижней палаты, с нач. XVIII в. текст, предлагавшийся архиепископом, утверждался без изменений. В целом аналогичного порядка придерживались ирл. К. В Йорке порядок отличался: поскольку обе палаты заседали вместе в Йоркском соборе, нижняя палата не избирала спикера и не составляла верноподданнический адрес. В епархиальном собрании Содора и Мэна до 1842 г. неизвестны протоколы церемонии открытия, в посл. К. начинались с Божественной литургии. Как правило, 1-м вопросом было вотирование субсидий королю. В средние века его обсуждение занимало много времени и иногда королю приходилось посылать специальных представителей, чтобы убедить духовенство принять положительное решение, однако после Реформации он не вызывал затруднений (известен единственный прецедент, когда К. не согласилась на субсидии — в 1559). С кон. XIII в., прежде чем утверждать налоги, К. могла подать королю жалобы, чтобы заставить его удовлетворить их (самый известный документ такого рода — «Articuli Cleri» 1316 г.). Иногда архиепископ мог инициировать обсуждение канонов или др. вопросов веры сначала в верхней палате, затем в нижней. Предполагательно с 1640 г. для этой цели нижняя палата стала формировать комитеты по образцу палаты общин, занимавшиеся отдельными вопросами. В 1563 г. К. приняла «39 статей» — основной вероучительный документ англикан. церкви; отдельные канонические вопросы обсуждались К. в XVII — нач. XVIII в., хотя это не всегда приводило к принятию решений (напр., в нач. XVIII в. успешно утвердить каноны смогла только ирл. К. 1711 г.). Обсуждения никогда не переносились на следующую К., а каждый раз начинались заново, хотя подготовительные документы предыдущих заседаний вполне могли использоваться. Сессия завершалась либо роспуском К., либо объявлением перерыва в ее заседаниях (prorogation), подобно тому как король имел право откладывать заседания парламента. Последнее было нетипично для средневеков. К., редко собирав-

шихся более чем на один день, однако к XVI в. перерыв в заседаниях стал нормой. Роспуск К. считался прерогативой архиепископов, а после 1559 г. он осуществлялся, как правило, королевским постановлением одновременно с роспуском парламента. Часто это приводило к тому, что К. заканчивала свои дела раньше, чем парламент, и в течение долгого времени собиралась лишь для установления очередного перерыва.

Серьезный удар по К. нанесло приглашение архиепископа Кентерберийского с казначейством об отмене системы церковного налогообложения в 1664 г. в обмен на право духовенства голосовать на выборах в парламент. Т. о., собрания духовенства утратили свою важнейшую функцию. В 1666–1700 гг. заседания К. практически постоянно откладывались королем. В результате этого в нач. XVIII в. предметом обсуждения стал вопрос о задачах провинциальных синодов и о необходимости их сохранения. Наиболее известным апологетом К. стал Ф. Аттербури, издавший в 1697 г. «Письмо к члену конвокации» (A Letter to a Convocation Man), в к-ром он обосновывал права духовенства, входившего в К. Несмотря на то что немногие современники разделяли его взгляды, публикация этой работы вызвала интерес к происхождению К. и ее истории. Предлагались различные реформы, призванные усилить влияние провинциальных синодов на церковную жизнь, напр. за счет передачи нижним палатам права вносить вопросы для обсуждения без санкции прелатов или разрешения их комитетам работать независимо от заседаний палаты епископов, к-рые, впрочем, не были реализованы. Под влиянием взглядов Аттербури была проведена реформа К. Содора и Мэна, исполнявшей до этого преимущественно функции церковного суда. Еп. Томас Уилсон добился расширения ее полномочий в различных вопросах церковного управления и проведения регулярных ежегодных сессий с 1704 г. Благодаря этим реформам, Содор и Мэн сохраняли относительно демократическое устройство Церкви и в XVIII в., и после включения их прокторов в состав Йоркской К. в 1868 г., и после преобразований XX в. В наст. время К. также собирается здесь ежегодно и рассматривает те вопросы, к-рые не относятся к юрисдикции вышестоящих органов.

Возрождение англ. К., обусловленное влиянием взглядов Аттербури, отмечено в правление кор. Анны (1702–1714), поддерживавшей претензии К. на роль своего рода церковного парламента. Впрочем, политические перипетии последних лет правления Анны и утверждение в 1714 г. на брит. престоле Ганноверской династии окончательно подорвали влияние К., фактически не действовавших с 1717 г. Они продолжали собираться одновременно с парламентами и составлять верноподданнические адреса, однако не получали королевского предписания, и более никаких вопросов не рассматривали.

Значительные перемены в церковной жизни королевства, происшедшие в 1-й пол. XIX в. (эмансипация католиков, Оксфордское движение, появление новых диоцезов и др.), привели к тому, что в середине века остро встал вопрос о системе управления и самоуправления Церкви Англии. В результате в 1852 г. была возрождена К. Кентерберийской, а в 1868 г. — Йоркской пров. Восстановление их деятельности заняло немало времени, тем не менее уже в 1873 г. они попытались провести ревизию канонического права. Изменившиеся условия требовали более тесного взаимодействия духовенства и мирян, для чего в 1886 и 1892 гг. были созданы палаты мирян, заседавшие вместе с К., но не имевшие законодательных полномочий. В 1898 г. была организована комиссия из мирян и клириков, к-рая должна была выработать предложения по их дальнейшему взаимодействию. В 1902 г. она предложила созвать национальный собор, к-рый объединил бы обе К. и представителей мирян. Он начал работу в 1903 г. как совещательный орган и в 1913 г. назначил комиссию для исследования церковно-гос. отношений. По завершении работы в 1916 г. она предложила создать собор с аналогичным составом, но имеющий законодательные полномочия. Такой орган под названием Национальной ассамблеи был утвержден актом от 23 дек. 1919 г. и впервые собрался в 1921 г. К этому времени Церковь Англии была лишена гос. статуса в Уэльсе (31 марта 1920), и в ассамблею не вошли валлийские диоцезы. Ассамблея состояла из 3 палат: епископов, духовенства и мирян — и не имела права обсуждать вопросы ве-



роучения, оставшиеся в компетенции К. Представителей духовенства по-прежнему выбирали в каждом диоцезе, но теперь их количество (минимум 3) зависело от численности населения епархий, также право голоса получили священники, не имевшие диоцезов. Прокторы от капитулов были исключены из ее состава, а количество архидиаконов ограничено 2 на диоцез. В 1936 г. в ее состав были добавлены представители ун-тов (по 1 чел. от Оксфордского, Кембриджского и Лондонского и 4 – от всех остальных). В ассамблее по-прежнему заседали деканы Вестминстера и Виндзора и пробст Йтонского колледжа, а с 1961 г. – капелланы армии, ВМФ и ВВС Великобритании.

В 1970 г. К. и Национальная ассамблея были преобразованы в единый Генеральный синод Церкви Англии, состоящий из 3 палат. В палату епископов наряду с главами всех епархий впервые были включены представители викарных епископов. В настоящее время (после изменения порядка выборов в 2005) духовенство представлено 182 прокторами, 6 представителями университетов (по 1 – от Оксфордского, Кембриджского и Лондонского, один – от Даремского и Ньюкаслского, 2 – от всех остальных), 7 деканами (6 выбирают соборы, одного представляют коронные земли), 3 капелланами вооруженных сил, генеральным капелланом тюрем и 2 членами религ. орденов. Третья палата состоит из 250 выбранных представителей мирян, входящих в местные синоды, и неск. церковных чиновников. Генеральный синод переизбирается раз в 5 лет и собирается по 4–5 раз в год, он является единственным, не считая парламента, органом в Великобритании, имеющим право законодательной инициативы. Его решения должны быть одобрены всеми 3 палатами, а затем утверждены парламентом, кроме тех, к-рые касаются догматики и богослужения. Несмотря на то что к Генеральному синоду перешла большая часть функций К., они продолжают существовать, сохраняя определенные полномочия в нек-рых церковных вопросах.

Ист.: Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici / Ed. H. Spelman. L., 1639, 1664. Vol. 1–2; Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae / Ed. D. Wilkins. L., 1737. 4 vol.; Synodalia: A Collection of Articles of Religion, Canons and Proceedings of Convocations / Ed. E. Cardwell. Oxf., 1842. 2 vol.;

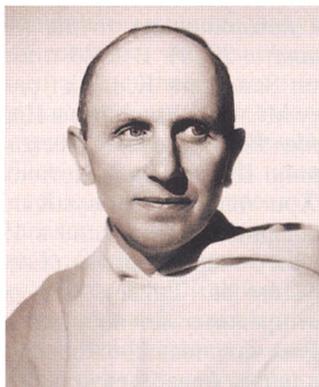
Councils and Synods, with Other Documents Relating to the English Church / Ed. F. M. Powicke e. a. Oxf., 1964, 1981. Vol. 1–2; Records of Convocation / Ed. G. Bray. Woodbridge, 2005–2006. 20 vol.

Лит.: Lathbury T. History of the Convocation of the Church of England. L., 1853; Gibson E. Synodus Anglicana. Oxf., 1854; Joyce J. W. England's Sacred Synods. A Constitutional History of the Convocation of the Clergy. L., 1855; Makower F. The Constitutional History and Constitution of the Church of England. L., 1895; Weske D. B. Convocation of the Clergy. L., 1937; Kemp E. W. Counsel and Consent. L., 1961; Jennings D. A. The Revival of the Convocation of York, 1837–1861. York, 1975; Denton J. H., Dooley J. P. Representatives of the Lower Clergy in the Parliament 1295–1340. L., 1987.

В. А. Таубер

**КОНГАР** [франц. Congar] Ив (монашеское имя Мари Жозеф) (13.04.1904, Седан – 22.06.1995, Париж), кард., католич. богослов и историк богословия.

**Жизнь.** Род. в семье банковского служащего, был последним, 4-м ребенком. Оказался свидетелем нем.



Ив Конгар.  
Фотография. 50-е гг. XX в.

оккупации Франции в 1914 г.; в посл. по настоянию матери описал свои детские впечатления, к-рые были изданы в 1997 г. под названием «Военный дневник, 1914–1917» (Journal de la guerre, 1914–1917). В 1918–1921 гг. учился в начальной ДС в Реймсе, затем до 1924 г. – в ДС при Католическом институте в Париже, где под рук. пресв. Д. Лалльмана специализировался на богословии и философии католич. св. Фомы Аквинского в русле неотомизма. В это время он посещал лекции видного теолога нач. XX в., доминиканца пресв. Р. Гарригу-Лагранжа, бывал на домашних интеллектуальных собраниях Ж. Маритена, участвовал в работе интеллектуального кружка в парижском пригороде Мёдон. После призыва на военную службу был направлен во франц. зону на терри-

тории Германии, откуда уволился в звании лейтенанта. В 1925 г. вступил в орден доминиканцев, принял имя Мари Жозеф. В 1926–1931 гг. обучался в высшей доминиканской школе Сольшуар (до 1939 располагалась в Кен-ла-Томб близ Турне, Бельгия). К. занимался преимущественно католич. теологией под рук. богослова и историка Церкви пресв. М. Д. Шеню и А. Гардея, познакомившего его с работами философа М. Блонделя. Благодаря Шеню К. стал использовать историко-критический метод чтения текстов Фомы Аквинского, что позволило перейти от спекулятивного томизма Маритена к исторически ориентированному томизму Э. Жильсона и Шеню. В томизме К. выделял важные для него принципы: системность мысли и идей, открытость диалогу. О себе он говорил, что эволюционировал от томизма к историзму и экуменизму (Entretiens d'automne. 1987. P. 91). К. отмечал в томизме опасность излишнего эссенциализма, где частное, личное, человеческое рассматривается в категориях сущности. До конца жизни К. считал себя обязанным Фоме Аквинскому склонностью к ясности изложения мысли (Puyo. 1975. P. 39).

25 июля 1930 г. нунций во Франции архиеп. Луиджи Мальоне рукоположил К. во пресвитера. Считая важной стороной пастырского служения священника-доминиканца проповедь, К. старался проповедовать во время каждой мессы (161 проповедь до начала войны, 553 – с 1945 по 1957, 947 – с 1957 по 1965; см.: Jossua. 1968. P. 18). Во время учебы в школе Сольшуар ездил на стажировки в Германию (июль 1930 и лето 1931), где познакомился с работами Мартина Лютера и исследованиями по протестантизму. Во время стажировки в Париже общался с Маритеном, Э. Мунье, прослушал курс лекций Жильсона о Лютере в Школе высших исследований. Осмысляя процессы Реформации, К. критически оценивал деятельность Лютера, полагая, что он перенес реформу из области морали и церковной жизни в область веры и структуры Церкви, и потому он «больше чем просто реформатор: он революционер» (Vraie et fausse réforme dans l'Église. 1950. P. 363). Однако в работах, посвященных Реформации, К. особо подчеркивал высокие пастырские и нравственные мотивы



Лютера, способствовав тем самым перемене взгляда в католич. богословской среде на его деятельность.

В 1931–1939 гг. преподавал основное богословие (апологетику) в школе Сольшуар. В этот период К. формируется как католический богослов. В нач. 30-х гг. XX в. под влиянием Шеню он начал изучать труды по экклезиологии нем. католического богослова И. А. Мёлера (1796–1838), предложившего патристическую модель Церкви как проникнутой Св. Духом общинной жизни христиан. С этого времени одной из главных тем в богословской мысли К. стала проблема единства Церкви. Др. темой размышлений К. становится феномен совр. атеизма и нарастающего секуляризма (безрелигиозности) общества; причиной этих явлений он считал искажение подлинной церковности. По мнению К., достижение единства Церкви — как доказательство в условиях совр. безрелиг. общества истинности христ. учения — невозможно без возвращения к истинной природе Церкви. В рамках развития идеи христ. единства К. общался с правосл. мыслителями из рус. эмигрантов: Н. А. Бердяевым, прот. С. Булгаковым и др., через к-рых он познакомился с традицией славянофильства, с экклезиологическими идеями А. С. Хомякова и творчеством Ф. М. Достоевского; сблизился с протестант. богословами, в частности с К. Бартом, познакомился с философией экзистенциализма и трудами С. Киркегора, установил контакты с представителями Англиканской Церкви и буд. основателями Всемирного Совета Церквей.

В 1935 г. в ж. «*Vie intellectuelle*» была опубликована статья К. «Богословское заключение на основе опроса о причинах современного неверия» (*Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*), посвященная пастырской миссии католич. Церкви в совр. мире. Широкий отклик получил вывод К. о необходимости обновления католич. Церкви — «воплощения благодати» (*incarnation de grâce*) и «очеловечения Бога» (*humanisation de Dieu*). Исследования К., посвященные проблеме единства Церкви, нашли отражение в фундаментальном курсе по экклезиологии, к-рый он читал в школе Сольшуар до 1939 г. В 1936 г. К. основал книжную серию «*Unam Sanctam*», выхо-

дившую в течение 30 лет (с небольшими перерывами) в изд-ве «*Cerf*»; было опубликовано ок. 80 выпусков, посвященных различным вопросам учения о Церкви. Издания серии «*Unam Sanctam*» стали важным фактором в развитии католич. экклезиологии. Первой в серии вышла книга «Разделенные христиане: принципы католического «экуменизма»» (*Chrétiens désunis: Principes d'un «œcuménisme» catholique*), где К. привел подробную историческую интерпретацию христианских расколов, а также изложил критический взгляд на концепции единства в протестантизме, англиканстве и Православии, отметив в то же время историческое обособление католичества после Реформации. Для лучшего понимания экклезиологии Древней Церкви К. начал изучать труды греч. отцов Церкви. Не являясь профессиональным патрологом, в работе с патристическими текстами он опирался помимо сочинений др. богословов и историков на труды Мёлера (*Alexandre*. 2010). В 1938 г. в серии «*Unam Sanctam*» К. издал раннюю работу Мёлера «Единство в Церкви» (*Moehler*. 1938). Патристическому пониманию Церкви как мистического Тела Христова (*Corpus mysticum*) были посвящены вышедшие в 1941 г. «Очерки о тайне Церкви» (*Esquisses du mystère de l'Église*), куда вошли статьи прежних лет по экклезиологии. Рассматривая Церковь в сакраментальном, иерархическом и социальном аспектах, К. показывал единство взглядов по пневматологическому и христологическому аспектам греч. отцов Церкви и Фомы Аквинского (*Esquisses du mystère de l'Église*. 1941. P. 64, 76, 91), при этом экклезиологическое учение отцов Древней Церкви К. называл «подлинным христианством» (*Ibid*. P. 129).

В 30-х гг. XX в. вместе с Шеню (с 1932 ректор высшей школы Сольшуар) и историком Церкви А. М. Фере К. задумал реформу преподавания теологических дисциплин на основе исторической теологии, которая рассматривалась как альтернатива «барочному богословию» эпохи Контрреформации, а также *неосхоластике* и *интегризму* кон. XIX — нач. XX в. Т. н. новая теология (*Nouvelle théologie*), к к-рой критики причисляли К., должна была учесть вызовы современности при формулировании новых понятий христ. богословия, однако непосредственного воплоще-

ния эти идеи не получили. Под влиянием дискуссии о реформе теологического образования К. подготовил неск. важных публикаций, в т. ч. ст. «Богословие» (*Théologie*) для «Словаря католического богословия» — масштабный обзор истории христ. теологии с рассмотрением ее актуального положения и насущных задач (*DTC*. 1943. T. 15. Col. 341–502). В статье К. изложил принципы обновленного богословского исследования, называемого положительной теологией (*théologie positive*); в числе ее задач он рассматривал насыщение теологического дискурса историческим религ. опытом. Труд К. был критично воспринят церковными властями (*Quisinsky*. 2007. S. 57).

Перед началом второй мировой войны школа Сольшуар была переведена из Бельгии в парижский пригород Этьоль, откуда К. призвали в действующую армию военным священником (*Nichols*. 1989. P. 5). В 1940 г. он попал в нем. плен. До 1945 г. находился в концентрационных лагерях для пленных офицеров в Кольдице и Любеке; изучал там русский язык. Опыт войны и пребывания в концлагере, описанный им в соч. «Их сопротивление» (*Leur résistance*), оставил глубокий след в сознании К., а также сформировал убеждение в необходимости поворота католич. Церкви к совр. миру. Вернувшись из плена, К. столкнулся с заметным оживлением церковной жизни Франции в ее литургическом, научном, интеллектуальном и социальном аспектах. В послевоенные годы он преподавал на богословских курсах в школе Сольшуар (она осталась в Этьоле), издал свои основные исследования, много выступал на различных общественных площадках и стал широко известен в церковных кругах, вместе с прот. Г. В. Флоровским участвовал в экуменических встречах. В 1950 г. была опубликована его кн. «Истинная и ложная реформа в Церкви» (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*) с анализом идей Реформации. Различая божественную и человеческую природу Церкви, К. призвал в связи с нуждами совр. мира к осторожным изменениям того, что относится к человеческой природе Церкви; путь к этому лежит через обращение к истокам (*ad fontes*), прежде всего к патристической традиции.

В 1952 г., к 1500-летию *Вселенского IV Собора* (451), К. опубликовал



ст. «Христос, Мария и Церковь» (Le Christ, Marie et l'Église; вскоре была издана отдельной книгой), где дал сдержанную оценку католич. мариологии XIX–XX вв., в т. ч. провозглашению в 1950 г. папой Римским *Пием XII* догмата о телесном вознесении Пресв. Девы Марии. Новый мариологический догмат католич. Церкви был негативно оценен правосл. и протестант. богословами, и К. видел в этом новое препятствие для экуменического диалога (Une raison: L'unité. 1974. P. 72–73). В посл. К. характеризовал развитие католической мариологии как поспешное (*mariologie galopante — Entretiens d'automne*. 1987. P. 81).

В 1954 г., к 900-летию разделения Вост. и Зап. Церквей (1054), К. подготовил большую ст. «900 лет спустя: Заметки о «восточной схизме»», вышедшую в коллективной монографии «1054–1954: Церковь и Церкви: Девять веков прискорбного раскола между Востоком и Западом» (*Neuf cents ans après: Notes sur le «Schisme Oriental», 1054–1954 // 1054–1954: L'Église et les Églises*. 1954. Т. 1. P. 3–95), где рассмотрел «восточную схизму» (употреблял это выражение в кавычках, указывая на его относительность) с политической, культурной и экклезиологической точек зрения. По его мнению, схизма во многом была проявлением феномена «разобщенности» (*Ibid.* P. 8, 80). Говоря о религиозно-культурных элементах, К. напоминал об опасности сведения всей полноты христ. традиции к к.-л. одной конфессии — Православию, католицизму, протестантизму — или локальной или культурной абсолютизации (*Ibid.* P. 48–52). Оценивая участие Вост. и Зап. Церквей в разделии, К. отметил вину Вост. Церкви: «...объективно греки должны быть в большей степени названы схизматиками, чем латиняне, ведь в «восточной схизме» не раскололись 2 части христианского мира, а совокупность поместных Церквей откололась от апостольского Престола Петра... Поэтому с экклезиологической точки зрения объединение может быть лишь воссоединением с апостольским Престолом» (*Ibid.* P. 86).

В 1945–1954 гг. в ряде статей К. разрабатывал богословскую программу активизации деятельности мирян в католич. Церкви. В 1953 г. в кн. «Заметки по богословию мирян» (*Jalons pour une théologie du laïc*) К. критиковал восприятие Церкви как иерар-

хической структуры («иерархология»), требуя признания участия мирян в тройственном служении Христа — как Священника, Пророка и Царя; призвание мирян заключается в посредничестве между Церковью и миром.

С кон. 40-х гг. XX в. против «новой теологии» выступили некие католич. богословы, видевшие в ней продолжение католич. модернизма, осужденного папой Римским *Пием X* энцикликой «*Pascendi Dominici gregis*» (1907). В 1947 г. по рекомендации Гарригу-Лагранжа экуменические идеи К. были оценены руководством ордена доминиканцев как «ложный иренизм», т. е. как стремление примириться с др. христ. конфессиями на основе отрицания католич. Церкви как единственно истинной. Папа Римский Пий XII энцикликой «*Humani generis*» (1950) осудил «новую теологию» как «неомодернизм», после чего серьезному давлению со стороны орденского руководства были подвергнуты К. и те богословы, которые ее представляли (в основном доминиканцы из школы Сольшуар и иезуиты теологического фак-та Фурвьера). С 1952 г. все работы К. подвергались строжайшей цензуре, в 1954 г. он и несколько профессоров-доминиканцев были уволены с кафедр в школе Сольшуар. Одной из причин увольнения К. также стала ст. «Будущее священников-рабочих» (*L'avenir des prêtres-ouvriers*), опубликованная 25 сент. 1953 г. в ж. «*Témoignage chrétienne*», в к-рой он выступил в защиту пастырского эксперимента *священников-рабочих* в Парижском архиеп-стве. В 1954 г. по указанию Римской курии движение священников-рабочих было запрещено из-за вовлечения участвовавших в нем клириков в политическую деятельность.

Покинув Париж, в 1954 г. К. совершил поездку в Иерусалим, где остановился при Библейской школе. Там он завершил работу над кн. «Таинство храма: Икономия божественного присутствия в творении от книги Бытие до книги Откровение» (*Mystère du temple: L'Économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*), к-рая подверглась 7 цензорским правкам и была опубликована лишь в 1958 г. После поездки в Рим К. направился в Кембридж, где изучал труды Дж. Г. Ньюмена о единстве Церкви;

в серии «*Unam Sanctam*» было подготовлено к изданию его соч. «Мысли о Церкви» (*Newman*. 1956). Идеи Ньюмена о догматическом развитии оказали влияние на формирование у К. особого взгляда на Предание Церкви. Незадолго до отъезда из Кембриджа он написал небольшую брошюру для англ. студентов — паломников в Шартр (*La Pentecôte: Chartres* 1956. P., 1956), в к-рой выразил идею «странствующей Церкви», ведомой Св. Духом на протяжении всей человеческой истории.

С 1956 г. по приглашению Страсбургского архиеп. Ж. Ж. Вебера К. преподавал богословие на теологическом фак-те Страсбурга; оставался там до ухода на пенсию (1968). В 1959 г. К. опубликовал сборник статей «Большой мир, мой приход: Истина и возможности спасения» (*Vaste monde, ma paroisse: Vérité et dimension du salut*), посвященный таким богословским темам, как замысел Божий, мистическое Тело Христова, грех, проблемы зла и смерти. В 1960 г. вышел 1-й том, в 1963 г. — 2-й том большого историко-богословского исследования «Предание и предания» (*La Tradition et les traditions*), в к-ром К. изложил взгляд на различные аспекты Предания (*Traditio*) Церкви, обосновав возможность изменения некоторых сторон церковной жизни в соответствии с совр. нуждами христианской общины. Это исследование К. сыграло важную роль при подготовке многих документов *Ватиканского II Собора*, созванного папой Римским *Иоанном XXIII* для обновления католич. Церкви (см. «*Aggiornamento*»). Папа Иоанн XXIII, избранный на Папский престол в 1958 г., в 1944–1953 гг. был нунцием во Франции и хорошо знал работы и публикации К. В 1960 г. папа назначил его и теолога-иезуита пресв. А. де Любака консультантами богословской подготовительной комиссии Собора, о чем К. узнал из сообщения в ж. «*La Croix*». Участие К. в подготовительном периоде Собора было минимальным, т. к. возглавлявший богословскую подготовительную комиссию кард. Альфредо Оттавиани был противником «новой теологии» и одним из инициаторов преследований теологов-«прогрессистов». С началом 1-й сессии Собора в окт. 1962 г. К. был назначен экспертом (*peritus*) Собора, однако смог приступить к работе лишь в марте 1963 г., в т. ч. по причине



занятости издательской деятельностью. В это время выходит неск. его книг, в т. ч. своего рода учебник богословия «Вера и богословие» (*La foi et la théologie*), сборник выступлений и докладов за 1945–1954 гг. «Пути Бога Живого» (*Les voies du Dieu vivant*), собрание статей «Евангелизация и цивилизация как задачи, стоящие перед священством и мирянами» (*Sacerdoce et Laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*), ставшее уточнением и дополнением соч. «Заметки по богословию мирян» (1953).

Богословская программа обновления Церкви, сформировавшаяся у К. в 30-х гг. XX в., соответствовала программе II Ватиканского Собора, что позволило ему воплотить многие идеи в соборных документах. По просьбе теолога-иезуита пресв. Ж. Даниелю К. присоединился к группе бельг. богословов из Лёвена (Лувена) для разработки проекта (схемы) конституции о Церкви «*De Ecclesia*». Участники Собора отмечали необыкновенную активность К., который, несмотря на болезнь (с сер. 30-х гг. XX в. у него проявлялись признаки рассеянного склероза, в посл. переросшего в паралич), работал в различных комиссиях и принял непосредственное участие в составлении основных документов Собора: догматических конституций о Церкви «*Lumen gentium*» и об Откровении «*Dei Verbum*», пастырской конституции о Церкви в совр. мире «*Gaudium et spes*», декретов о миссионерской деятельности Церкви «*Ad gentes divinitus*», об экуменизме «*Unitatis redintegratio*», о священстве «*Presbyterorum ordinis*» и о подготовке к священству «*Optatam totius*», декларации о религ. свободе «*Dignitatis humanae*» (Flynn. 2004. P. 53–54). Ход работы Собора К. регулярно отражал в отчетах для ж. «*Informations catholiques internationales*»; в посл. эти отчеты были изданы отдельными томами под названием «II Ватиканский Собор: день за днем» (*Vatican II: Le Concile au jour le jour*. P. 1963–1966. 4 t.). В период работы Собора у К. сложились доверительные отношения с папой Римским Павлом VI.

Благодаря изменению церковной ситуации К. прошел академические аккредитации в соответствии с порядком защиты академических степеней в доминиканском ордена: 14 сент. 1963 г. сдал экзамен на научную сте-

пень «*ad gradus*», а в следующем году получил магистерскую степень по теологии (Fouilloux. 1995. P. 399). Несмотря на большую занятость на Соборе, К. продолжал работу над богословскими сочинениями. С 1963 г. начинается время его повсеместного признания, когда он опубликовал наибольшее число своих трудов. В 1963 г. он подготовил к изданию 2-й том кн. «Предание и предания», а также ее упрощенную версию «Предание и жизнь Церкви» (*La Tradition et la vie de l'Église*). Резонанс у широкой публики получила кн. «За Церковь служащую и нищенствующую» (*Pour une Église servante et pauvre*), отражавшая взгляды мн. участников Собора.

В 1964 г. выходит кн. «Христиане в диалоге: католический вклад в экуменическое движение» (*Chrétiens en dialogue: Contributions catholiques à l'œcuménisme*), куда вошли статьи К. разных лет, посвященные экуменизму, особенностям богословия и экклезиологии Православия, англиканства, протестантизма и иудаизма, в т. ч. ст. «Обожение в духовной традиции Востока» (*La deification dans la tradition spirituelle de l'Orient*). В большой вступительной статье К. описал свой путь к богословию единства; в 1974 г. статья опубликована отдельно: «Стремление к единству: Размышление воспоминания, 1929–1973» (*Une passion: L'unité: Réflexions, souvenirs, 1929–1973*). В 1964 г. статьи за предыдущие годы были изданы в сб. «Святая Церковь: Экклезиологические опыты и подходы» (*Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*).

К. вместе с др. богословами и церковными деятелями уделял особое внимание воплощению в жизнь решений Собора. Для отражения процесса соборных реформ в католической Церкви с 1965 г. стал издаваться ж. «*Concilium*», одним из основателей и постоянным автором к-рого стал К. В изданную в 1965 г. кн. «Иисус Христос, наш Заступник и наш Господь» (*Jesus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur*) вошли различные богословские тексты, а также доклады, составленные для комиссий и рабочих групп на II Ватиканском Соборе. В серии «*Unam Sanctam*» К. выпустил неск. документов II Ватиканского Собора в переводе на франц. язык, снабдив их предисловием и комментариями. В 1967 г. К. стал кавалером ордена

Почетного легиона с формулировкой «за культурную деятельность», был награжден Военным крестом.

Особое внимание в этот период К. уделял проблемам исторического богословия, чему было посвящено изданное в 1968 г. историческое и богословское исследование «Экклезиология раннего средневековья: От св. Григория Великого до разрыва между Византией и Римом» (*L'Écclésiologie du haut Moyen Âge: De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*). В этой книге из 3 частей («Церковь-в-себе», «Темпоральное поле Церкви», «Восток») К. в нек-рой степени реализовал замысел о фундаментальном трактате о Церкви. В монографии «Церковь от блж. Августина до Нового времени» (*L'Église: De S. Augustin à l'époque moderne*) К. представил историю экклезиологических учений.

К. критически оценил выпуск папой Павлом VI энциклики «*Humanae vitae*» (1968), осудившей позицию католич. теологов-«прогрессистов» по совр. биоэтическим проблемам брака. В апр. 1969 г. К. вместе с др. теологами из разных стран подписал заявление «О свободе богословов и богословия в церковном служении», опубликованное в ж. «*Concilium*». Заявление было выпущено в защиту богослова-доминиканца Э. Схиллебекса, к-рый выразил несогласие с осуждением Папским престолом «*Голландского катехизиса*», написанного на основе исторического метода в теологии и содержавшего нек-рые положения, противоречившие католич. вероучению. Из-за несогласия с позицией папы Римского, к-рое К. фактически выразил подписанием этого заявления, было отменено запланированное на апр. 1969 г. его возведение в достоинство кардинала (вместе с Даниелю), однако в мае того же года папа Павел VI назначил К. членом Международной теологической комиссии, подчеркнув тем самым признание его заслуг как богослова.

С 1972 г. К. проживал в парижском мон-ре Сен-Жак, куда переехала школа Сольшуар. Несмотря на прогрессирующее заболевание, он читал лекции в Высшем ин-те экуменических исследований при Католическом ин-те в Париже. По-прежнему уделяя большое внимание процессу реформ в католич. Церкви, К. подверг богословской критике сторонников католич. традиционализма,





отрицавших решения II Ватиканского Собора, обвинив их в противоречии с Преданием католич. Церкви. В 1975 г. папа Павел VI запретил в служении архиеп. Марселя *Лефевра*, отказавшегося принять литургическую реформу II Ватиканского Собора (см. *Novus ordo*). К. поддержал решение Папского престола: в 1976 г. он опубликовал соч. «Кризис в Церкви и монсеньор Лефевр» (*La crise dans l'Église et Mgr. LeFebvre*), где указал на ошибки традиционалистов в понимании Предания Церкви, идей христ. гуманизма, религ. свободы, экуменизма, соборности. В 1979–1980 гг. вышел в свет 3-томник «Верую в Духа Святого» (*Je crois en l'Esprit Saint*), ставший заметным событием в совр. пневматологии. В 1983 г. К. подготовил упрощенную и сокращенную версию этой книги, изданную под названием «Дух человеческий, Дух Божий» (*Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*). Итогом последних лет преподавательской деятельности К. стала изданная в 1982 г. кн. «Различия и общение: Исторические данные и богословские выводы» (*Diversité et communion: Dossier historique et conclusion théologique*), в к-рой К. выразил мнение о различии как о непременном условии общения. В последующих книгах «Мартин Лютер: его вера, его реформа» (*Martin Luther, sa foi, sa réforme*) и «Экуменические статьи» (*Essais œcuméniques*) К. изложил поздний взгляд на экуменизм как на одно из средств общения христ. конфессий.

В 1984 г. К. был госпитализирован в военный госпиталь Дома инвалидов в Париже, где находился до смерти в 1995 г. В 1987 г. им был издан сборник «Осенние беседы» (*Entretiens d'automne*), в к-ром затрагивались главные темы его богословского творчества и описана его жизнь. В этой книге К. подводил своеобразный итог истории католич. Церкви в XX в. и собственной роли в ней, в к-рой он выделил 2 момента: принятие католичеством современности и укрепление христ. идентичности в ее католич. версии (*Entretiens d'automne*. 1987. P. 109).

К. сотрудничал во мн. научных изданиях, был постоянным автором и редактором периодического научного издания доминиканского ордена «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», также много публиковался в др. изданиях орде-

на — ж. «*Les Cahiers de S. Dominique*». Интервью и аналитические статьи К. о совр. церковной жизни печатались в крупных светских периодических изданиях (в т. ч. в газетах «*Le Monde*», «*Le Figaro*», «*Ouest-France*»). Статьи и материалы К., опубликованные в разных малоизвестных изданиях, составляли сборники, в т. ч. такие, как «Древнее право и церковные структуры» (*Droit ancien et structures ecclésiales*), «Фома Аквинский и его видение теологии и Церкви» (*Thomas d'Aquin: Sa vision de théologie et de l'Église*). Среди последних публикаций — размышления К. о роли папства в католич. традиции, к-рые в 1994 г. были изданы в виде кн. «Церковь и папство: исторический обзор» (*Église et papauté: regards historiques*). По состоянию на 2004 г. сводная библиография работ К. насчитывает 1856 наименований (*Flynn*. 2004. P. 229–233).

Незадолго до кончины К., 26 нояб. 1994 г. папа Римский *Иоанн Павел II* во внимание к его заслугам возвел К. в достоинство кардинала-диакона рим. диаконии св. Себастьяна (*San-Sebastiano al Palatino*). Погребен на кладбище Монпарнас в Париже.

**Богословские идеи и проекты.** Методом богословской работы К. было обращение к истокам (*ressourcement*). К. так характеризует принципы своей работы: «...особая связь с изучением источников, среди которых — Писание, отцы Церкви, Литургия, великие Соборы, сама церковная жизнь, христианская община» (цит. по: *Flynn*. 2004. P. 27). К. обращается к творениям как греч., так и лат. отцов Церкви, но чаще других упоминает блж. Августина.

Считая своим главным призванием труд на благо единства христ. мира (*Une passion: L'unité*. 1974. P. 9), К. в числе главных задач видел обновление католич. экклезиологии ради единения христиан, что нашло отражение в его исследованиях по истории богословия, в стремлении восстановить полноту и адекватность понимания природы Церкви. Это и предопределило главные направления изысканий К.: экклезиология и церковная реформа, церковное служение, коллегиальность (соборность) Церкви, возвращение к источникам и традиции, экуменизм и миссия, пневматология и мариология (*Reflections on being a Theologian*. 1981. P. 405).

**Теология и история.** Разработку теоретических аспектов теологии К. вел в связи с преподаванием курса «Введение в теологию» в 30-х гг. XX в. в школе Сольшуар, а также в связи с проектом реформы богословской науки. Он определил теологию как науку, «посредством которой христианский разум... стремится познать то, во что он верует» (*La foi et la théologie*. 1962. P. 127), различая предмет теологии — установленную истину, догмат (*quod*) — и «свет истины», т. е. опыт приобщения к истине (*quo*) (*Idem*. P. 129–130; *Situation et tâches présentes de la théologie*. 1967. P. 128–129; о соотношении сущности и существования см.: *Entretiens d'automne*. 1987. P. 92).

Следуя известному делению теологии на положительную (позитивную, напр. историческая теология), спекулятивную (дедуктивную) и практическую, К. уделяет особое внимание позитивной теологии. Ее предметом (*quod*) являются Свящ. Писание, Свящ. Предание и Церковь; условием (*quo*) — взаимодействие исторического изучения Писания и Предания с послушанием Церкви (*La foi et la théologie*. 1962. P. 139). Особенно важную позицию в теоретической мысли К. занимает понятие истории. Изучение христианской традиции является для него исследованием Божественного Откровения, разворачивающегося в истории (*Théologie historique*. 1982). К. отстаивал право на теологический плюрализм и на использование разнообразных инструментов богословской работы, которые обусловлены самой природой богословия как типа человеческой рациональности, познающей Откровение. Он размышлял и об институционализации теологии, о месте богословия в научно-образовательном контексте и в церковной иерархии. Так, оценивая историческое дело богословов II Ватиканского Собора, К. полагал, что их задача состояла в экспертной поддержке учительной части Церкви (епископам), поскольку богословы не есть «Церковь учащая» (*L'Église enseignante*), но «Церковь наставляющая» (*L'Église enseignante*) (*Flynn*. 2004. P. 59).

**Предание и развитие.** К. предлагал такое понимание: «Предание есть жизнь Церкви...» (*La Tradition et les traditions*. 1963. Т. 2. P. 132), т. е. Предание понимается им как передача (*transmission*) и как история





и развитие (*développement* — *Idem*. P. 41). К. различал Свящ. Предание и предания следующим образом: предания (во мн. ч.) — это нормативные определения, созданные в неких условиях, не содержащиеся формально в Свящ. Писании: божественные, апостольские, церковные по происхождению, а также постоянные или временные по характеру. Их основное содержание — вопросы религ. почитания и церковной дисциплины. Свящ. Предание (в ед. ч.) заключается в 3 аспектах: как передача (как в предметном смысле, т. е. передаваемое содержание, так и в функциональном — как акт передачи) полноты христ. тайны в Свящ. Писании, проповеди, символах веры, таинствах, обычаях и других формах; как истолкование Свящ. Писания (смысл, передаваемый в общине), т. е. имеющийся в христ. общине экзегетический способ прочтения священных текстов; как совокупность истолкований Свящ. Писания, развитая и выраженная в различных свидетельствах. Живое предание общины определялось им как «кафолический смысл, который присущ Церкви как сверхиндивидуальному и живому субъекту» (*Gottmoeller*. 1976. P. 80–81).

Понимая Предание как развитие, К. связывал его с историей и выделял в нем постоянное изменение понимания человеком совокупности богооткровенных тайн, к-рое началось в библейские времена и продолжается до сих пор. Развитие Свящ. Предания является способом передачи христианской тайны каждому новому поколению христиан, тем самым развивается и залог (наследие) веры (*depositum fidei*), изначально данный пророкам и апостолам. Проводниками Свящ. Предания являются Св. Дух (трансцендентный Субъект) и Церковь (имманентный субъект). В развитие Предания все привносят свой вклад: миряне — через сохранение и передачу веры; иерархи — через учительство (*magisterium*), дающее авторитетные разъяснения и истолкования залога веры; теологи — через развитие богословского учения, которое следует отличать от догматического развития, т. к. выводы богословов лишь готовят развитие догмата, а он в свою очередь может быть изложен только в учении Церкви, в т. ч. и через иерархическое учительство (*Ibid*. P. 102–103)

**Экклезиология.** Учение о Церкви («экклезиологическая рефлексия») занимает центральное место в богословской и церковной деятельности К. — «одного из главных архитекторов обновления католической экклезиологии в XX в.» (*Flynn*. 2004. P. 52). В кон. 30-х гг. XX в. К. задумывал написать масштабный трактат о Церкви (*De Ecclesia*), но не осуществил свой замысел; частичной его реализацией стало соч. «Экклезиология раннего средневековья: От святого Григория Великого до разрыва между Византией и Римом». Еще в межвоенный период К. осознал главные проблемы христианства в совр. мире, характеризуя их как 2 раскола: между христ. верой и совр. жизнью и между Церковью и миром. Тем самым задаются 2 вектора современной экклезиологии — внутренняя (природа Церкви) и внешняя экклезиология (положение Церкви). Анализируя природу Церкви, К. приходит к убеждению, что она состоит из различных граней — иерархической, социальной, сакраментальной, христологической и пневматологической (*Esquisses du mystère de l'Église*. 1941). Развитие этого понимания было отражено им в ст. «Церковь как народ Божий» в сб. «Святая Церковь: Экклезиологические опыты и подходы» (*Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*. 1963), где Церковь представлена как народ Божий — община (*communio*) и общество (*société*) — и как Тело Христова (*Corpus Christi*).

По мнению К., католич. экклезиология сводилась лишь к иерархическому аспекту, в связи с чем он выдвинул концепцию «целостной экклезиологии» (*ecclésiologie totale*), вбирающей в себя элементы в лице народа Божия и распространяющейся вовне (*Jalons pour une théologie du laïc*. 1953. P. 13). Церковь понимается «как народ Божий, собранный вокруг пасхальной тайны» (*Flynn*. 2004. P. 54). Экклезиологии К. присущи следующие принципы: принцип единства иерархов и мирян как народа Божия; двуприродная сущность Церкви; 3 «субъекта» спасения — Христос, Мария, Церковь; антропологический максимализм и человеческая ответственность; обращение к истокам (*ressourcement*) и возвращение к смысловому центру (*recapitulation*), т. е. теоцентризм. Конечное предназначение экклезиологии, по К., заключается в актуализации Цер-

кви как универсального таинства спасения мира (*Flynn*. 2004. P. 215), обусловленное самой природой Церкви: «Кафоличность (*catholicité*) есть универсальное свойство единства или даже динамическая универсальность принципов церковного единства» (*Esquisses du mystère de l'Église*. 1941. P. 121; ср.: *Chrétiens désunis*. 1937. P. 148). Способами реализации такого замысла о Церкви стали, по К., обоснование богословия мирян, межхрист. диалог, диалог между Церковью и совр. обществом.

Свое отношение к власти Римского епископа во Вселенской Церкви К. выразил в последние годы жизни: епископское преемство понтифика восходит к апостолам Петру и Павлу, а не только к ап. Петру, т. о., изначально в католич. Церкви не существовало монархического начала, но было соборное. К. высказывал мнение, что доводы в пользу монархии не выдерживают ни исторической, ни богословской критики. Церковная власть — «это всегда власть собрания... именно собрание и, в частности, Собор обладает в Церкви высшей властью. Очевидно, что собрание, Собор, включает в себя также и папу Римского» (*Entretiens d'automne*. 1987. P. 67–69).

Задачи исторического изучения экклезиологии К. видел в том, чтобы обосновать учение II Ватиканского Собора древней традицией Церкви, «прояснить путь Церкви в истории» (цит. по: *Fouilloux*. 1995. P. 404). Наиболее ценным вкладом К. в этой области признаётся обширная работа по историческому освещению кафолической традиции до расколов XI и XVI вв. Богословие Тела Христова блж. Августина было воспринято свт. *Григорием I Великим*, еп. (папой) Римским, как учение о Вселенской Церкви и о соборности святых (*L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne*. 1970. P. 33–34); обширное литургическое наследие 1-го тысячелетия также показывает преемство идеи универсальности (*Ecclesia universalis*). Коренное изменение в экклезиологии происходит на Западе лишь в XI в., во время *григорианской реформы* при папе Римском *Григории VII*, к-рый учит о Церкви как об «иерархизированном Теле Христовом» (*Ibid*. P. 102). К. здесь констатировал «переход от одного мира к другому: от мира патристического, мистического к первым проявлениям Нового мира» (*Idem*. P. 103).



Сложные судьбы учения о Церкви в средние века на Востоке и на Западе, а затем и в Новое время только усугубляли расхождение, точнее, отход от патристической модели. Признаки возвращения проявляются лишь в XIX в., в частности в учении богословской *тюбингенской школы*, где дается «по-настоящему теологическое и превышеестественное понимание Церкви», а также раскрывается значение Церкви как общины Бога и людей (Ibid. P. 423). Несмотря на трудную историю, христ. экклезиология «в своей основе остается... Таинством Христа, и в этом отношении между Востоком и Западом существует принципиальное согласие» (Ibid. P. 68). Этим совпадением обусловлена возможность возвращения к исконной и подлинной церковной модели и закладывается прочное основание для примирения расколотого христ. мира.

**Экуменическое богословие.** По воспоминаниям К., свое экуменическое призвание он осознал, когда готовился к принятию священного сана (1929), при чтении Евангелия от Иоанна («Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» — Ин 17. 21) (Une passion: L'unité. 1974. P. 9). Первой значительной публикацией на тему экуменизма стала кн. «Разделенные христиане», которую многие католич. теологи восприняли как откровение о Церкви и ее историческом предназначении; К. оценивал этот первый опыт как «попытку дать богословское обоснование экуменизма» (Ibid. P. 48–50). Следующим шагом стали размышления о церковной реформе, понимаемой не столько как реформа Церкви, сколько как реформа в Церкви — не как изменение церковной доктрины, но как ее осуществление (Vraie et fausse réforme dans l'Église. 1950). История и практика экуменизма нашли отражение в кн. «Христиане в диалоге» (1964), итог экуменической рефлексии и деятельности за полстолетия подводится в кн. «Различия и общение» (1982).

Средством решения экуменического вопроса для К. стала диалектика понятий «единое» (Церковь) и «вселенское» (соборность, кафоличность) (Chrétien désunis. 1937. P. 52), однако наполнение и акцентуация этих понятий у К. с течением времени менялись, и его взгляд

на экуменизм претерпел эволюцию: сначала решение проблемы единства христ. мира виделось не в том, чтобы нектолики вернулись в церковное лоно (католич. Церковь) (réincorporation — Una Catholica) (Ibid. P. 314), но в том, чтобы католич. Церковь вобрала все богатство и разнообразие христианского мира. Однако постепенно принцип абсорбции перерастает в принцип богословского и конфессионального плюрализма: соединенные христиане не только могут, но и должны сохранить свои особенности, что нашло выражение в формуле «Единство веры и единство-разнообразие ее формулировок» (Diversité et communion. 1982. P. 244–250; Entretiens d'automne. 1987. P. 104; Gibellini. 2004. P. 240). Одним из важных инструментов для объединения христ. конфессий К. считает «ре-рецепцию», т. е. повторное прохождение церковной рецепции принятых прежде разделившимися конфессиями вероучительных постановлений. Так, католики должны пересмотреть принятую на *Ватиканском I Соборе* конституцию «*Pastor aeternus*», к-рой провозглашался догмат о безошибочности Римского епископа в вопросах веры и морали; протестанты — *Аугсбургское исповедание*; православные — учение свт. *Григория Паламы* (Diversité et communion. 1982. P. 249). Со стороны католиков вставка *Filioque* в Символ веры «формально подлежит устранению», поскольку «экуменизм в значительной части означает исправление допущенных ошибок». Эту вставку К. оценивал как «нелегитимную с канонической точки зрения», но не считал ее еретической, указывая на богословское обоснование *Filioque* в лат. традиции (Je crois en l'Esprit Saint. 1979–1980. T. 3. P. 268–269).

К Православию, особенно русскому, К. испытывал особое отношение: «...у нас почти все общее... Отцы, таинства, апостольское преемство, традиции... единственный существенный пункт расхождения — это римский примат» (Chrétien désunis. 1937. P. 250). Различия ментальностей он усматривает в антропологическом вопросе: человек западный — это, в частности, католик, а человек восточный — это русский православный (Ibid. P. 251). К. отмечает особый, неотмирный характер рус. экклезиологии: в этом сила рус. Православия, но в этом же его удаленность

от общецерковной истории (Ibid. P. 274–275).

**Церковь и мир.** К. твердо держался мнения, что общей исторической силой, создавшей Зап. Европу, было христианство, точнее, христианское монашество. Однако со временем Церковь становилась все более клерикальной, затем чрезмерно теократической и иерократической (главенство иерархии). С развитием науки появился феномен секуляризации (кон. XVI в.), усиленный процессом деклерикализации, что в итоге привело к секуляризации европейской политики в XIX в. Наряду с этим постепенно оформилась светская культура и сложилась светская этика. Развивались светская история (Ж. Мишле) и наука (сциентизм). Из-за этого многомерного и глубокого процесса христианство постепенно становится частным делом (Entretiens d'automne. 1987. P. 34–37). Таково совр. положение Церкви в мире, потому она должна развернуться к миру, обратившись к своим корням и освободившись от исторических искажений собственного лица, — необходимо «воплощение благодати» (incarnation de grâce) и «очеловечение Бога» (humanisation de Dieu). Церковь призвана преодолеть пропасть между верой и современной жизнью, образовавшуюся в результате длительного исторического процесса, берущего начало в XIV в. (Flynn. 2004. P. 50).

**Пневматология.** Обращение К. к пневматологии в 3-томном соч. «Верую в Духа Святого» было обусловлено потребностью раскрыть феномен христ. религ. опыта и проследить его преемство в христ. традиции. Он отмечал, что пневматология в богословской традиции отличается некоторым недостатком концептуального осмысления, и предложил свое историко-богословское изложение пневматологии — как опыт Св. Духа, действия Св. Духа и богословие Св. Духа. Систематизация К. представляет собой богатый компендиум пневматологической рефлексии различных богословских традиций.

Библиогр.: *Quattrocchi P.* Bibliographie générale du Père Y. Congar // *Jassua P.* Le Père Congar: La théologie au service du peuple de Dieu. P., 1967. P. 213–272; *Nichols A.* An Y. Congar Bibliography 1967–1987 // *Angelicum*. R., 1989. Vol. 66. P. 422–466; An Y. Congar Bibliography 1987–1995, with Addenda: 1996–2002 // *Flynn G.* Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief. Aldershot, 2004. P. 229–233.



Автобиограф.: Leur résistance: Mémorial des officiers évadés anciens de Colditz et de Lübeck morts pour la France. P., 1948; Une passion: L'unité: Réflexions souvenirs, 1929–1973. P., 1974; Le Concile de Vatican II: Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ. P., 1984; Journal de la guerre (1914–1918). P., 1997; Journal d'un théologien 1946–1956. P., 2000; Mon Journal du Concile. P., 2002. 2 vol.

Соч.: Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance // La vie intellectuelle. Juvisy, 1935. T. 37. P. 214–249; La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient // La vie spirituelle. P., 1935. T. 43. Suppl. P. 91–107; Chrétiens désunis: Principes d'un «œcuménisme» catholique. P., 1937 (рец.: *Лот-Бородина М.* // Путь. П., 1939. № 59. С. 74–76); Esquisses du mystère de l'Église. P., 1941. (Unam Sanctam; 8); Tendances actuelles de la pensée religieuse // Cahiers du monde nouveau. P., 1948. T. 4. P. 33–50; Vraie et fausse réforme dans l'Église. P., 1950. (Unam Sanctam; 20); Le Christ, Marie et l'Église. P., 1952; Jalons pour une théologie du laïc. P., 1953, 1964<sup>2</sup>. (Unam Sanctam; 23); Neuf cents ans après: Notes sur le «Schisme Oriental» // 1054–1954: L'Église et les Églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Chevotagne, 1954. T. 1. P. 3–95 (рус. пер.: *Конгар И.* Девять веков спустя: Заметки о Вост. схизме. К., 2011); La Pentecôte: Chartres 1956. P., 1956; Mystère du temple: L'Économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse. P., 1958; Si vous êtes mes témoins: Trois conférences sur laïcité, Église et monde. P., 1958; Vaste monde, ma paroisse: Vérité et dimension du salut. P., [1959]; La Tradition et les traditions. P., 1960. T. 1: Essai historique; 1963. T. 2: Essai théologique; La foi et la théologie. Tournai, 1962 (рус. пер. одной из глав в: *Наследие Святых отцов в XX в.: Итоги исследований.* М., 2010. С. 31–49); Les voix du Dieu vivant: Théologie et vie spirituelle. P., 1962; Sacerdoce et Laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation. P., 1962; La Tradition et la vie de l'Église. P., 1963; Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques. P., 1963. (Unam Sanctam; 41); Pour une Église servante et pauvre. P., 1963; Vatican II: Le Concile au jour le jour. P., 1963–1966. 4 t.; Chrétiens en dialogue: Contributions catholiques à l'œcuménisme. P., 1964; Jesus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur. P., 1965; Situation et tâches présentes de la théologie. P., 1967; L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge: De S. Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. P., 1968; Cette Église que j'aime. P., 1968; L'Église: De S. Augustin à l'époque moderne. P., 1970; L'Église une, sainte, catholique, apostolique. P., 1970; Ministère et communion ecclésiale. P., 1971; Un peuple messianique: Salut et libération. P., 1975; La crise dans l'Église et Mgr. Lefebvre. P., 1976; Église catholique et France moderne. P., 1978; Je crois en l'Esprit Saint. P., 1979–1980. 3 t.; Reflections on being a Theologian // New Blackfriars. 1981. N 62. P. 405–409; Droit ancien et structures ecclésiales. L., 1982; Diversité et communion: Dossier historique et conclusion théologique. P., 1982; Théologie historique // Initiation à la pratique de la théologie: Introduction. P., 1982. P. 233–262; Esprit de l'homme, Esprit de Dieu. P., 1983; Études d'ecclésiologie médiévale. L., 1983; Martin Luther: Sa foi, sa réforme: Études de théologie historique. P., 1983; Essais œcuméniques: Le mouvement, les hommes, les problèmes. P., 1984; La Parole et le Souffle. P., 1984; Thomas d'Aquin: Sa vision de théologie et de l'Église.

L., 1984; Le Concile de Vatican II: Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ. P., 1984; Appelés à la vie. P., 1985; Entretiens d'automne. P., 1987; Église et papauté: Regards historiques. P., 1994.

Изд.: *Moehler J.-A.* L'Unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église / Éd. Y. Congar. P., 1938. (Unam Sanctam; 2); *Newman J. H.* Pensées sur l'Église / Éd. Y. Congar. P., 1956. (Unam Sanctam; 30); L'Église de Vatican II / Éd. Y. Congar, G. Baruna. P., 1965. 3 vol.; Vatican II: Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen gentium» / Dir. Y. Congar. P., 1965; La Liberté religieuse: Déclaration «Dignitatis humanae personae» / Dir. Y. Congar. P., 1967; Points de vue de théologiens protestants: Étude sur les décrets du Concile Vatican II / Dir. Y. Congar. P., 1967; L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes» / Dir. Y. Congar. P., 1967. 3 vol.; Les Prêtres: Formation, ministères et vie: Décrets «Presbyterorum Ordinis» et «Optatum totius» / Dir. Y. Congar. P., 1968; L'Apostolat des laïcs: Décret «Apostolicam auctuositatem» / Dir. Y. Congar. P., 1970.

Лит.: *Jossua J.-P.* Le Père Congar: La théologie au service du peuple de Dieu. P., 1967 (англ.: *Yves Congar: Theology in the Service of God's People.* Chicago, 1968); *Puyo J.* Le Père Congar: Une vie pour la vérité: Les interviews. P., 1975; *Gottmoeller D. A.* The Theory of Development of Dogma in the Ecclesiology of Yves Congar: Diss. / Fordham Univ. N. Y., 1976; *MacDonald C.* Church and World in the Plan of God: Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar. Fr./M., 1982; *Macdonald T. I.* The Ecclesiology of Yves Congar: Foundational Themes. Lanham, 1984; *Henn W.* The Hierarchy of Truths according to Yves Congar. R., 1987; *Nichols A.* Yves Congar. L., 1989; *Famerée J.* L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église: Analyse et reprise critique. Leuven, 1992; *Fouilloux É.* Frère Yves, Cardinal Congar, Dominicain: Itinéraire d'un théologien // RSPHTh. 1995. T. 79. P. 379–404; *idem.* Un théologien dans l'Église du XX<sup>e</sup> siècle // BLE. 2005. T. 106/1. P. 21–38; *Pellitéro R.* La Teología des Laicados en la obra de Yves Congar. Pamplona, 1996; *Boeglin J.-G.* La question de la Tradition dans le théologie catholique contemporaine. P., 1998; *Rugault Ж.* Три подхода к экклесиологии общения: Конгар, Зизиулас, Мольманн / Пер. с франц.: Л. Торчинский // Страницы. 1999. Т. 4. № 4. С. 511–522; *Bobrinskoy B.* Le P. Yves Congar et l'orthodoxie // Istina. 2003. T. 48. N 1. P. 20–23; *Gibellini R.* Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle. P., 2004; *Flynn G.* Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief. Ashgate, 2004; *Legrand H.* Yves Congar (1904–1995): Une passion pour l'unité // Nouvelle Revue Théologique. Brux., 2004. Vol. 126. P. 529–554; Yves Congar: Theologian of the Church / Ed. by G. Flynn. Leuven, 2005; *Quisinsky M.* Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt: Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum. B., 2007; *Pielka P. G.* Historicité et œcuménisme dans la pensée d'Yves Congar. R., 2010; *Alexandre M.* Yves Congar: Œcuménisme et patristique // Patristique et œcuménisme: Thèmes, contextes, personnages: Colloque intern. Constanta (Rum.), 17–20 oct. 2008. P., 2010. P. 283–339; *Beal R. M.* Mystery of the Church, People of God: Yves Congar's Total Ecclesiology as a Path to Vatican II. Wash., 2014.

П. Б. Михайлов

**КОНГО** [Демократическая Республика Конго; франц. Congo; République Démocratique du Congo], гос-во в Центр. Африке. На западе имеет выход к Атлантическому океану (длина береговой линии 37 км). Граничит на севере с Центральноафриканской Республикой и Суданом, на востоке с Угандой, Руандой, Бурунди и Танзанией, на юге с Замбией и Анголой, на западе с Республикой Конго. Территория – 2344,8 тыс. кв. км. Столица – Киншаса (свыше 12 млн чел., по данным на 2014). Крупные города: Лубумбаши (1,786 млн чел.), Мбужи-Майи (1,681 млн чел.), Колези (453 тыс. чел.) и др. Административно-территориальное деление: 11 провинций (Бандунду, Восточная, Вост. Касаи, Зап. Касаи, Катанга, Киншаса, Маниема, Н. Конго, Сев. Киву, Экваториальная, Юж. Киву). Согласно Конституции 2005 г., планируется проведение административной реформы, в результате которой число провинций увеличится до 26. К. – член ООН (1960), АС (1963; до 2002 ОАЕ), МВФ (1963), МБРР (1963), ВТО (1997). **География.** Центральная и зап. части территории располагаются в пределах замкнутой внутриматериковой впадины р. Конго и окружающих ее краевых поднятий. С юга на север, а ниже г. Кисангани с востока на запад всю территорию страны пересекает р. Конго (в верхнем течении – Луалаба). В среднем течении р. Конго распространены древние озерно-аллювиальные равнины (300–380 м), четко дифференцированные по высоте. Краевые части впадины занимают столовые плато высотой 500–600 м; в юж. части страны их высота превышает 1200 м. На западе впадину р. Конго от узкой полосы прибрежной низменности Атлантического океана отделяют горы Майомбе и Хрустальные горы, повышающиеся с севера на юг. Прорезая их, р. Конго образует серию водопадов Ливингстона. В юго-вост. части К. расположены блоковые и складчатоблоковые горы Митумба, песчаниковые плато Кунделунгу и Маника, разделенные широкими тектоническими впадинами. Наиболее возвышенным и расчлененным рельефом отличается восточная окраина страны, охватывающая краевую зону Восточно-Африканского плоскогорья. Вдоль восточной границы страны протягивается Восточно-Африканская рифтовая система, крае-



вые части к-рой представлены горными массивами высотой 2–3 тыс. м (горы Митумба, Угома); наибольшей высоты достигает горстовый массив Рувензори (5109 м – пик Маргерита, высшая точка К.). Территория К. лежит в пределах экваториального и субэкваториального климатических поясов. Речная сеть страны очень густая и многоводная. Свыше 9/10 территории страны принадлежит бассейну р. Конго; на востоке – незначительная часть территории относится к бассейну р. Нил. Крупнейшие реки: Конго и ее правые (Луфира, Лувуа, Арувими, Йтимбири, Монгала, Убанги) и левые (Ломами, Лулонга, Руки, Ква) притоки. На востоке, частично в пределах страны, расположены крупные озера: Альберт, Эдуард, Киву, Танганьика, Мверу.

**Население К.**, по данным на 2014 г., составляло 77,4 млн чел. Ок. 85% принадлежит к языковой семье банту. На севере и востоке страны живут народы, говорящие на языках убангийской подсемьи адамава-убангийских языков (7%): занде, нгбака и другие. Народы, говорящие на нило-сахарских языках (10,1%), населяют северо-восток (мангбету, ленду, алур). Офиц. язык – французский, статусами национальных языков обладают лингала, киконго (конго), чилуба (луба) и суахили. Среднегодовой прирост населения в 2013 г. составил 2,5%. Рождаемость – 35,6 на 1 тыс. чел., смертность – 10 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности – 4,8 ребенка приходится на 1 женщину. Детская смертность – 73 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни – 56,5 года (мужчины – 50, женщины – 58 лет). В возрастной структуре: 43,1% – дети в возрасте до 15 лет, 54,3% – лица трудоспособного возраста (от 15 до 64 лет), лица старше 65 лет – 2,6%. Городское население составляет 34,3%.

**Государственное устройство.** К. – унитарное государство. Конституция принята на референдуме 18–19 дек. 2005 г. Форма правления – президентская республика. Глава гос-ва – президент, избираемый всеобщим тайным голосованием сроком на 5 лет (с правом одного переизбрания). Президентом может быть избран конголезец по рождению, достигший 30 лет, обладающий всей полнотой гражданских и политических прав. Президент руководит Во-

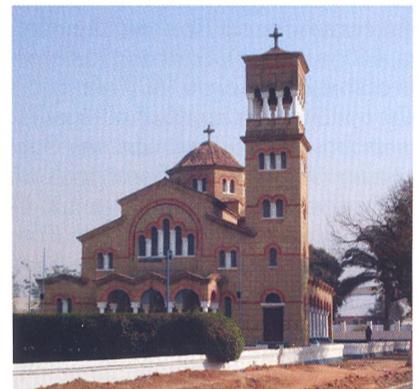


оруженными силами и возглавляет правительство. Высший орган законодательной власти – 2-палатный парламент. Нижняя палата – Национальное собрание состоит из 500 депутатов, избираемых всеобщим голосованием. В верхней палате – Сенате состоит 108 сенаторов, выдвигаемых провинциями. Срок полномочий Сената и Национального собрания 5 лет. Исполнительная власть осуществляется президентом и правительством во главе с премьер-министром. Премьер-министра (при одобрении большинства членов парламента) и министров назначает президент.

**Религия.** Более 50% населения К. – католики, ок. 20% – протестанты, ок. 10% – адепты различных афрохрист. синкретических культов (преимущественно *кимбангуизма*), ок. 10% – мусульмане; имеются также приверженцы традиционных религ. верований.

**Православие.** В К. имеются приходы Центральноафриканской митрополии (учреждена в 1958) и *Катангской епископии* (учреждена в 2006 как Колвезийская, в 2009 переименована в Катангскую) Александрийской Православной Церкви.

Православных верующих насчитывается ок. 8 тыс. чел. (конголезцы, греки, русские, румыны и др.). В 2007 г.



Православный кафедральный собор в Лубумбаши

в Киншасе открылся Православный ун-т Конго.

**Римско-католическая Церковь.** В К. 6 архиеп-ств: Букаву (епископства-суффраганы: Бутембо-Бени, Гома, Касонго, Кинду, Увира), Кананга (епископства-суффраганы: Кабинда, Коле, Луэбо, Луиза, Мбужи-Майи, Мвека, Тшумбе), Киншаса (епископства-суффраганы: Бома, Идиофа, Инонго, Кенге, Киквит, Кисанту, Матади, Попокабака), Кисангани

(епископства-суффраганы: Бондо, Буниа, Бута, Дорума-Дунгу, Исанги, Исиро-Ниангара, Махаги-Ниока, Вамба), Лубумбаши (епископства-суффраганы: Калемие-Кирунгу, Камина, Килва-Касенга, Колвези, Конголо, Манано, Саканиа-Кипуши), Мбандака-Бикоро (епископства-суффраганы: Басанкусу, Бокунгу-Икела, Буджала, Лисала, Лоло, Молегбе). На нач. XXI в. насчитывалось ок. 40 млн чел., исповедующих католицизм. Католич. Церковь издает в Киншасе на франц. языке еженедельник «*Afriqne chrétienne*», в Кананге на языке луба выходит католич. ежемесячник «*Нкуруи-Лулуабург*».

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканская Церковь представлена 9 епископствами (Ару, Бога, Букаву, Касаи, Катанга, Кинду, Киншаса, Кисангани и Сев. Киву) в составе Церкви пров. Конго. Общее число верующих — ок. 300 тыс. чел. (в 431 приходе). С 1970 г. большинство протестант. церквей К. (в т. ч. и Сообщество лютеранских церквей (123 общины, 40 тыс. чел.)) действуют в рамках Церкви Христа как официально признанной организации. **Баптисты** представлены Баптистским сообществом в Киву (1099 общин, 140 тыс. чел.), Баптистским сообществом Н. Уэле (250 общин, 70 тыс. чел.), Баптистским сообществом реки Конго (221 община, 440 тыс. чел.), Баптистским сообществом Зап. Конго (600 общин, ок. 570 тыс. чел.) и др. К организациям **пятидесятников** относятся Сообщество Ассамблей Бога в Конго (708 общин, ок. 285 тыс. чел.), Сообщество Ассамблей Бога в Конго (400 общин, свыше 130 тыс. чел.), Сообщество церквей пятидесятницы (1 тыс. общин, свыше 500 тыс. чел.), Сообщество свободных церквей Конго (350 общин, свыше 200 тыс. чел.) и др. Братья представлены Сообществом Ассамблей братьев в Конго (293 общины, 40 тыс. чел.), Сообществом Ассамблей братьев в Шабе (150 общин, 35 тыс. чел.), Сообществом братьев во Христе Гаренганзе (450 общин, свыше 60 тыс. чел.) и др. К **методистам** относятся Объединенное методистское сообщество в Конго (2432 общины, свыше 550 тыс. чел.), Протестантское сообщество Шабы (20 общин, 12 тыс. чел.) и др. **Меннониты** образуют Сообщество церкви Братьев меннонитов в Конго (228 общин, свыше

125 тыс. чел.), Меннонитское евангелическое сообщество Юж. Касаи (145 общин, ок. 34 тыс. чел.), Сообщество меннонитов в Конго (350 общин, ок. 113 тыс. чел.) и др. К **реформатам** относятся Пресвитерианское сообщество в Конго (740 общин, свыше 1,25 млн чел.), Пресвитерианское сообщество Киншасы (52 общины, 30 тыс. чел.). **Евангелики** объединены в Евангелическое сообщество в Центре Африки (1575 общин, ок. 176 тыс. чел.), Евангелическое сообщество В. Конго (530 общин, ок. 90 тыс. чел.) и др. К конгрегационалистам относятся Евангелическое сообщество Убанди-Монгала (1157 общин, свыше 215 тыс. чел.), Евангелическое сообщество Конго (200 общин, 115 тыс. чел.) и др. Также представлены адвентисты (Евангелическое сообщество адвентистов седьмого дня, 970 общин, ок. 600 тыс. чел.), **движение святости** (Методистское свободное сообщество в Вост. Конго, 540 общин, свыше 150 тыс. чел.), **Армия спасения** (Сообщество Армии спасения, 595 общин, свыше 80 тыс. чел.), **Иеговы свидетели** (1327 общин, ок. 300 тыс. чел.), Новоапостольская Церковь (700 общин, ок. 1,5 млн чел.) и др.

Крупнейшей из Национальных африканских церквей является Церковь Иисуса Христа на Земле, основанная пророком Симоном Кимбангу. Число ее последователей — свыше 7,5 млн чел. (12 тыс. общин). Приверженцев **Африканской Апостольской Церкви** насчитывается свыше 300 тыс. чел. (1100 общин).

**Ислам** суннитского толка распространен преимущественно на востоке страны среди населения, говорящего на суахили. В 1972 г. создано Мусульманское сообщество, которое является официально признанной религ. орг-цией, однако объединяет лишь часть мусульм. общины. Помимо нее действуют др. ислам. орг-ции.

**Традиционные верования** представлены анимизмом, культом предков и др.

**Новые религиозные движения** представлены бахаизмом (см. *Бахаи религия*). Число приверженцев составляет свыше 200 тыс. чел.

**Религиозное законодательство.** Конституция К. провозглашает право граждан на свободу вероисповедания (ст. 22), запрещает любую дискриминацию по конфессиональной принадлежности. Все религ. ор-

ганизации объявлены равными перед законом и должны пройти обязательную процедуру государственной регистрации. Периодически проводятся консультации с представителями 5 крупнейших религ. организаций (католической, протестантской, православной, мусульманской и кимбангуистской). Религ. орг-ции имеют право основывать учебные заведения (напр., католич. ун-ты в Букаву и Бутембо, протестант. ун-т в Лубумбаши, православный — в Киншасе).

**История.** Каменные орудия, обнаруженные в верховьях рек Касаи, Луабалы, Луапулы и оз. Виктория, свидетельствуют о заселении территории К. в эпоху раннего палеолита. Для периода т. н. среднего каменного века характерна тумбийская культура (разновидность культуры Санго; 55–45 тыс. лет назад). Поздний палеолит представлен культурами Диокосьен и Лупембе (30–15 тыс. лет назад). К периоду мезолита относятся стоянки читольской культуры (15–3 тыс. лет назад) на плато Бена-Читоле (пров. Катанга) и в окрестностях Киншасы. Самые ранние свидетельства обработки металла (метеоритное железо; сер. V в. до Р. Х.) обнаружены в пров. Катанга, территория к-рой считается одним из древнейших центров черной металлургии в Африке. Автохтонным населением К. считают пигмеев, бушменов и готтентотов, к-рых в нач. I тыс. по Р. Х. вытеснили народы банту.

В нач. IX в. на севере совр. пров. Катанга появились первые политические образования, относящиеся к культуре Кисале. Они состояли из деревень, к-рые объединялись в шеффери. На рубеже XIII и XIV вв. на их основе сложились первые гос. образования (именуются иногда империями и королевствами) — Конго, Матамба, Каконго и Нгойо, Куба, Луба, Лунда, Касонго.

В 1482 г. в устье р. Конго высадились португальцы во главе с Д. Каном. Вслед за первыми европейцами в К. стали проникать католич. миссионеры (францисканцы, доминиканцы и др.). В 1491 г. правитель государства Конго принял христианство; в столице Сан-Салвадоре (ныне Мбанза-Конго в Сев.-Зап. Анголе) был построен каменный храм. В том же году при поддержке португальцев правитель подавил все движения африканцев, выступавших



Сцены из жизни капуцинов-миссионеров в королевстве Конго.  
Рисунок. 1747 г. (Городская б-ка Турина, Италия)

против насильственной христианизации. В нач. XVI в. сын кор. Конго Афонсу I учился в Португалии, а в 1521 г. стал первым епископом-конголезцем. В XVI в. К. превратилось в основной район португ. работоторговли, что значительно замедлило христианизацию местного населения, т. к. миссионеры активно участвовали в торговле невольниками. Возрождение миссионерской активности среди баконго пришлось на XVII в. С 1618 г. на территории страны проповедовали капуцины из Италии и Испании. К кон. XVII в. было крещено ок. 300 тыс. конголезцев. В 1619 г. в К. прибыли иезуиты, открывшие свою коллегию в Сан-Салвадоре в 1624 г. В 1640 г. была учреждена апостольская префектура К.

В 1703 г. в гос-ве Конго возникло антиевроп. движение (т. н. антонианская ересь), ставившее своей целью борьбу против засилья португальцев, католич. духовенства и восстановления единого гос-ва под властью сильного правителя. Основательницей движения являлась некая Беатриче, именовавшая себя св. Антонием. В 1706 г. движение приняло форму открытого народного восстания, но в нач. 1709 г. оно было подавлено конголезской знатью. Развитие работоторговли, постоянные междоусобные войны привели к упадку конголезских гос-в. В кон. XIX в. территория К. стала объектом внимания европ. исследователей и экспансии европ. гос-в.

В 1876 г. бельг. король Леопольд II созвал в Брюсселе Международную географическую конференцию, а также организовал Международную Африканскую ассоциацию (с 1882 Международная ассоциация Конго). В 1878 г. была создана бельг. компания «Комитет по изучению Верхнего Конго». На левобережье р. Конго появилась сеть факторий, бельг.

эmissары заключили с местными вождями ряд соглашений, позволивших Леопольду II установить контроль над значительной территорией К. Берлинская конференция 1884–1885 гг. признала бельг. короля сувереном захваченной территории, получившей название Независимое государство Конго (НГК).

Главной экспортной отраслью НГК стал натуральный каучук, пользовавшийся большим спросом в Европе. В 1898 г. было открыто движение по 1-й железнодорожной линии Матади–Леопольдвиль (ныне Киншаса; 435 км). В 1888 г. создана колониальная армия. Помимо нее имелись и др. воинские формирования: Туземная милиция, Катангский корпус. В 1894 г. в НГК была введена воинская повинность. Солдаты проходили службу в течение 7 лет и могли брать с собой жен и детей. Покорение бельгийцами местного населения К. сопровождалось жестокостью и произволом, что вызывало сопротивление местного населения. Наиболее крупными выступлениями стали восстания народов кусу, луба, телла в 1895, 1897–1900 гг.

При создании НГК кор. Леопольд II добился от Св. Престола контроля над католич. миссиями, к-рые должны были возглавлять бельгийцы. В 1917 г. был посвящен в сан пресвитера первый конголезец (епископ с 1956). Светские власти пытались противодействовать распространению протестант. церквей в К. Тем не менее в кон. 70-х гг. XIX в. в страну стали прибывать протестанты. Первыми миссии в К. учредили брит. баптисты (1878). В 1891 г. прибыли амер. пресвитериане, в 1913 г. — методисты из Великобритании и США. В 1902 г. в Леопольдвиле состоялась 1-я встреча представителей всех протестантских миссий на территории К., положившая начало Миссионерской конференции Кон-

го. В 1922 г. на ее основе был создан Христианский совет Конго (с 1924 Протестантский совет Конго).

В нач. XX в. в европ. печати развернулась кампания против режима кор. Леопольда II. 15 нояб. 1908 г. он был вынужден подписать декрет о преобразовании НГК в колонию Бельгии — Бельгийское Конго (БК).

В годы первой мировой войны колониальные войска БК принимали участие в военных действиях в районе оз. Танганьика, в Камеруне, на границе с Руандой-Урунди. В этот период европ. компании, преимущественно Бельгии, Великобритании, Франции, а также США, увеличили добычу в БК полезных ископаемых, организовали выращивание каучуконосов, создали плантации кофе и какао. Разработка недр сопровождалась развитием горнодобывающей промышленности, транспорта, энергетики. Возникли крупные промышленные центры в провинциях Катанга, Киву и в Леопольдвиле. В этот период свои миссии в К. организовали пятидесятники: Евангелическую миссию Конго (1915), Британские Ассамблеи Бога (1918) и др. В 1926 г. столица БК была перенесена из Бомы в Леопольдвиль. В 20-30-х гг. XX в. начался подъем национально-освободительного движения. Одной из ее форм стали политико-религ. движения и секты (кимбангуизм, тайное об-во «людей-леопардов» и др.; по нек-рым данным, их количество доходило до 500).

В 1946 г. конголезцы добились права на создание профсоюзов. В 50-х гг. появились культурно-просветительные орг-ции, выступавшие с требованием предоставления БК независимости, в посл. оформившиеся в политические партии: Альянс народа баконго под рук. Ж. Касаубу (1959), Национальное движение Конго во главе с П. Лумумбой (НДК; 1958), Конфедерация ассоциаций Катанги,

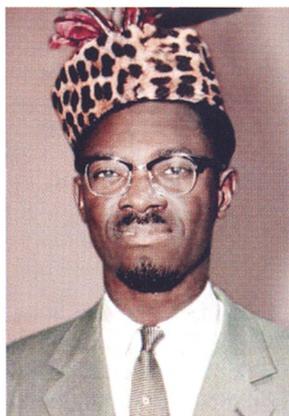




вошедшая в 1965 г. в Конголезский национальный конвент. В 1956 г. была опубликована «Декларация епископов Бельгийского Конго и Руанды-Урунди», в к-рой католич. Церковь фактически выступила с критикой злоупотреблений колониальных властей и призывом предоставить независимость БК. В 1959 г. в БК вспыхнуло антиколониальное восстание. Попытки навести порядок с помощью частичных реформ не увенчались успехом. На конференциях «круглого стола» в Брюсселе (январь — февраль 1960) Бельгия согласилась предоставить БК независимость.

30 июня 1960 г. в Леопольдвиле бельг. король Бодуэн I объявил о создании независимой Республики Конго (РК). Ее президентом был избран Касаубу, премьер-министром — Лумумба. Через 5 дней после провозглашения независимости сторонниками сохранения тесных связей с бывш. метрополией был организован антиправительственный мятеж. Лумумба был фактически отстранен от власти (5 сент. 1961 официально лишен поста премьер-министра), в К. ввели бельгийские войска. В январь 1961 г. Лумумба был убит. В август 1961 г. было сформировано новое правительство во главе с С. Адулой. 1 август 1964 г. вступила в силу новая конституция, установившая президентскую систему правления и федеративное устройство гос-ва. РК была переименована в Демократическую Республику Конго (ДРК).

В 1963–1964 гг. в ДРК продолжалась гражданская война между офиц. властями и сторонниками Лумумбы, провозгласившими Народную Республику Конго (НРК) со столицей в Стэнливиле. К август 1964 г. повстанцы контролировали ок. 2/3 территории К. В ноябрь 1964 г. в ходе операции «Красный дракон», осуществленной при поддержке Вооруженных сил Великобритании, Бельгии и США, НРК была ликвидирована. В ноябрь 1965 г. в результате гос. переворота к власти пришел генерал Ж. Д. Мобуту, запретивший деятельность всех политических партий. 20 мая 1967 г. была создана правящая партия «Народное движение революции». В 1971 г. Мобуту провозгласил доктрину «возвращения к истокам», суть которой состояла в избавлении от всего западного, навязанного в эпоху колониализма, и в возрождении африкан. традиций. В том же году ДРК переимено-



*П. Лумумба.  
Фотография.  
Кон. 50-х гг. XX в.*

вана в Республику Заир. В 1972 г. Мобуту принял имя Мобуту Сесе Секо Куку Нгбенду Ва За Банга («Воин, идущий от победы к победе, которого никто не может остановить»). Тем не менее в 80-х гг. появились политические объединения, критиковавшие режим личной власти Мобуту: напр., «Союз за демократию и социальный прогресс», «Конголезский фронт за восстановление демократии» и др. За годы правления Мобуту (1965–1997) экономика К. пришла в упадок.

Переориентация католич. Церкви от поддержки колониальных властей к критике их злоупотреблений способствовала сохранению доминирующего положения католицизма в К. после провозглашения независимости, несмотря на принятие закона об отделении Церкви от гос-ва, а школы — от Церкви (1960). 10 ноябрь 1959 г. папа Римский Иоанн XXIII учредил на территории К. 6 архиепископств. В 1960 г. в К. действовали 6 архиеп-ств, 25 еп-ств, 7 апостольских префектур. Однако после установления режима Мобуту и начала борьбы против зап. влияния католич. священники, выступившие с резкой критикой президента, подверглись репрессиям, ок. 200 священников были убиты. Впрочем, уменьшить влияние католической Церкви властям не удалось. В 1970 г. единственной официально признанной протестант. орг-цией являлась Церковь Христа в Заире, объединившая различные протестант. сообщества. К 1972 г. гос-во официально признало Римско-католическую Церковь, Церковь Христа в Заире, Александрийскую Православную Церковь и кимбангуистскую Церковь, а также Мусульманское сообщество, Иудей-

ское сообщество и Ассамблею Бахаи. К кон. 70-х гг. католич. Церковь сумела восстановить свои позиции в К. В 1980 г. состоялся папский визит в К. папы Иоанна Павла II (2-й раз посетил К. в 1985).

В 1990 г. Мобуту заявил о введении многопартийной системы, однако уже через 3 года начал преследовать политических оппонентов. В сер. 1996 г. в вост. районы К. вторглись вооруженные отряды руандийских хуту. Уничтожение ими местных тутси (баньямуленге), осуществляемое с молчаливого согласия правительства К., спровоцировало начало гражданской войны. Восставшие тутси присоединились к оппозиционным формированиям, объединившимся в Альянс демократических сил за освобождение Заира (АФДЛ) во главе с Л. Д. Кабиллой. В мае 1997 г. отряды АФДЛ вступили в Киншасу. Мобуту бежал из страны. Кабила провозгласил себя президентом. Символика режима Мобуту была упразднена, восстановлены прежние гимн, флаг и название страны — Демократическая Республика Конго.

С приходом к власти Кабилы в К. обострились межэтнические и клановые противоречия. Страна была разделена на 3 зоны. В гражданскую войну были втянуты также приграничные с К. гос-ва. На стороне правительственных сил выступили Ангола, Намибия, Зимбабве, оппозицию поддержали Бурунди, Руанда, Уганда. В 1999 г. в Лусаке (Замбия) все стороны конфликта подписали соглашение о прекращении огня. Контроль за его соблюдением был возложен на Миссию ООН в К. (создана 30 ноябрь 1999 Советом Безопасности ООН). Однако ни повстанцы, ни соседние гос-ва не выполнили это соглашение.

В нач. 2001 г. Л. Д. Кабила был убит. Президентом стал его сын Ж. Кабила. В 2002 г. в Претории (ЮАР) состоялся т. н. Межконголезский диалог, в результате к-рого было подписано «Глобальное и Всеобъемлющее соглашение о структурах переходного периода», предусматривавшее политическое урегулирование в К. На время переходного периода президентом страны назначен Кабила, его заместителями стали А. Й. Ндомбаси, А. З. Нгома, Ж. П. Бемба и А. Руберва, представлявшие вооруженную оппозицию. Были подписаны мирные соглашения с Руандой и Угандой.

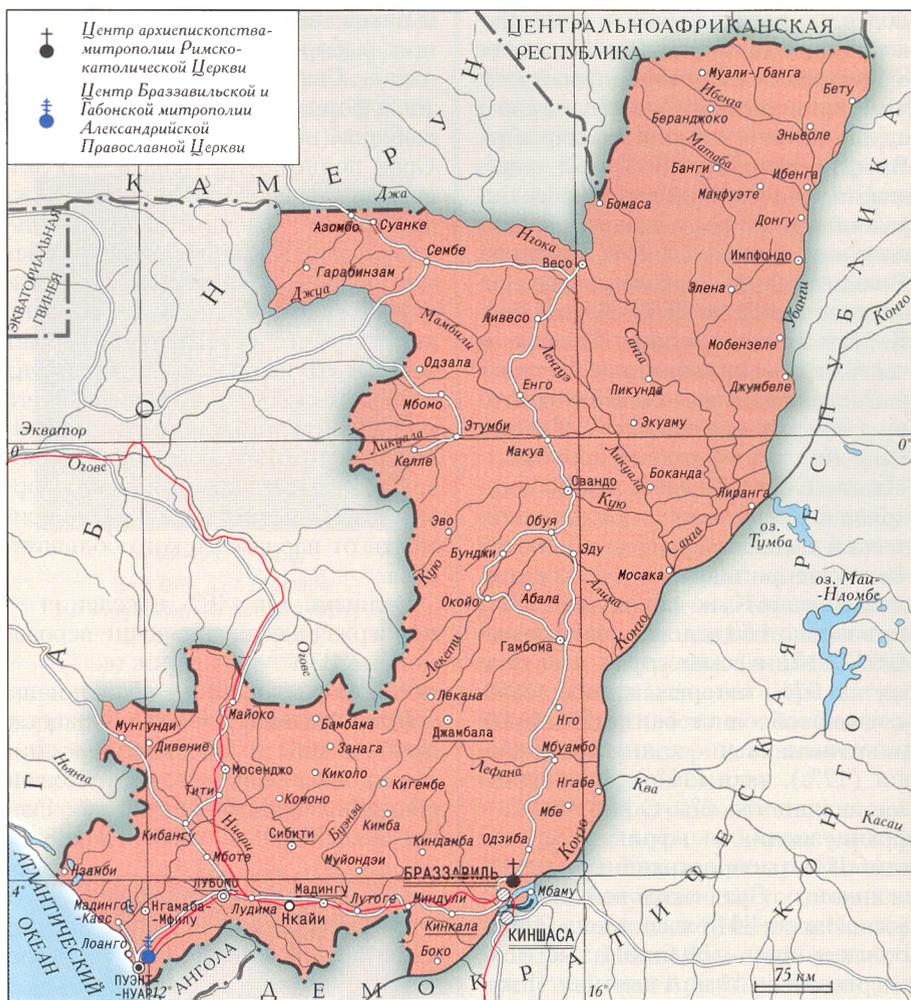


В февр. 2006 г. Кабила подписал новую конституцию. Президентские выборы 2006 г. завершились победой Кабилы (переизбран в 2011). На парламентских выборах победу одержала пропрезидентская Народная партия за восстановление и демократию. Проведение выборов не способствовало стабилизации обстановки в К. В нач. 10-х гг. XXI в. в К. продолжается борьба правительственными силами с незаконными вооруженными формированиями, поддерживаемыми извне (особенно в вост. регионах).

Лит.: Vansina J. Les anciens royaumes de la Savane. Léopoldville, 1965; Винокуров Ю. Н., Орлова А. С., Субботин В. А. История Заира в новое и новейшее время. М., 1982; Ndaywel è Nziet I. Histoire générale du Congo: De l'héritage ancien à la République Démocratique. Brux., 1998; Винокуров Ю. Н. Демократическая Республика Конго: Власть и оппозиция. М., 2003; Braeckman C. Les Nouveaux Prédateurs: Politique des Puissances en Afrique Centrale. P., 2003. Врух., 2009; Ilunga Mpunga D. Etienne Tshisekedi: Le sens d'un combat. P., 2007; Mova Sakanyi H. et al. De L.-D. Kabila à J. Kabila: La vérité des faits! P., 2008; Oruma Vakpa K. O. Le conflit armé en Ituri. P., 2009; Les coulisses de l'aide internationale en République Démocratique du Congo / Sous la dir. de T. Vircoulon. P., 2010; Diomi Ndongala G. Créer un Etat «tutsi» dans les Grands Lacs? P., 2010; Dyndo Zabondo G. Ensemble changeons le Congo: Démocratie participative, justice sociale et développement intégral de la RDC. Kinshasa, 2010; Reybrouck D., van. Congo. Amst., 2010; Biyoua Makutu K. Ph. Diplomatie congolaise régionale. P., 2011; Elungu Pene Elungu A. Modernité africaine: Critique de la modernité. Kinshasa, 2012; Huges V. Afrique: Le mirage démocratique. P., 2012; Kibel'Bel Oka N. Les marionnettes congolaises. P., 2012; Kumaba Mbuta W. L'ONU et la diplomatie des conflits: Le cas de la République Démocratique du Congo. P., 2012; Сидорова Г. М. Вооруженные конфликты в Африке на примере Демократической Республики Конго. М., 2013; Boshab E. Entre la révision de la Constitution et l'inanition de la nation. Brux., 2013; Gaspard-Hubert L. K. Ma vision pour le Congo-Kinshasa et la région des Grands Lacs. P., 2013; Identités, ressources naturelles et conflits en RDC: Défis méthodologiques et voies de sortie? / Sous la dir. de G. Ngoie Tshibambe. P., 2013; Masangu-a-Mwanza J. Le Katanga que veut-il?: Mémoire d'un Ambassadeur. Kinshasa, 2013; La République Démocratique du Congo face au complot de balkanisation et d'implosion / Sous la dir. de J. Kankwenda Mbayu, F. Mukoka Nsenda. Rockville, 2013; Bosco J. Stratégies pour la conquête, l'exercice et la conservation du pouvoir. Kinshasa, 2014.

Г. М. Сидорова

**КОНГО** [Республика Конго; франц. Congo, La République du Congo], гос-во в Центр. Африке, расположенное в низовьях р. Конго. На юго-западе омывается Атлантическим океаном (протяженность бере-



говой линии 169 км). На севере граничит с Камеруном и Центральноафриканской Республикой, на востоке и юге — с Демократической Республикой Конго, на юге — с Анголой (пров. Кабинда), на западе — с Габоном. Территория — 342 тыс. кв. км. Столица — Браззавиль (1,557 млн чел., по данным на 2012). Крупные города (на 2012): Пуэнт-Нуар (822,8 тыс. чел.), Лубомо (86,4 тыс. чел.), Нкайи (76,4 тыс. чел.) и др. Административно-территориальное деление: 10 областей (Буэнза, Куилу, Кювет, Зап. Кювет, Лекуму, Ликуала, Ниари, Плато, Пул, Санга) и 2 коммуны (Браззавиль и Пуэнт-Нуар). К. — член ООН (1960), АС (1963; до 2002 ОАЕ), МВФ (1963), МБРР (1963), ВТО (1997). **География.** К. расположено на правом берегу нижнего течения р. Конго, в области впадины Конго и обрамляющих ее поднятий, в зоне влажных тропических лесов. Рельеф имеет равнинно-плоскогорный характер, перепады высот достигают от 100 до 1 тыс. м над уровнем моря. На юго-западе, вдоль берега Атлантического океана, проходит узкая (40–

50 км) полоса низменности; восточнее, параллельно берегу, тянутся горы Майомбе (высота до 930 м) и Хрустальные горы. Расположенная к востоку от них тектоническая впадина (Зап. Конго) характеризуется грядово-холмистым рельефом; наиболее пониженная ее часть (менее 200 м) — известняковая равнина с широким развитием карста. На северо-востоке впадина ограничена отрогами гор Шайю, на юго-востоке расположено плато Катаракт. Центральную часть К. (к северу от Браззавиля) занимает плато Батеке с холмистым рельефом, на котором выделяются отдельные плато (Мбе, Нго, Джамбала, Кукуя) высотой до 1040 м (гора Лекети — высшая точка К.). На северо-западе страны — докольные равнины с островными горами (гора Набемба, 1 тыс. м). Весь северо-восток занимают плоские, заболоченные аллювиальные равнины впадины Конго. Климат жаркий и влажный, на севере — экваториального типа. Осадки здесь выпадают в большом количестве (1,5–2 тыс. мм в год). Юго-запад страны находится

под влиянием влажного тропического климата. Сезон дождей длится 8 месяцев — с октября по май (малый сезон дождей — янв.—февр.), сухой сезон — с июня по сентябрь. В центральной части страны — субэкваториальный климат с более выраженным сухим сезоном, осадков выпадает до 1,2–1,3 тыс. мм в год. Среднемесячная температура составляет от 21 до 26°С. Речная сеть К. густая и многоводная. Восточная часть страны принадлежит бассейну р. Конго, западная — бассейну р. Куилу (в верхнем течении — Ниари). Река Конго и ее правые притоки — Убанги, Санга, Ликуала, Алима — судоходны; реки, текущие в Атлантический океан, порожисты и большей частью непригодны для судоходства.

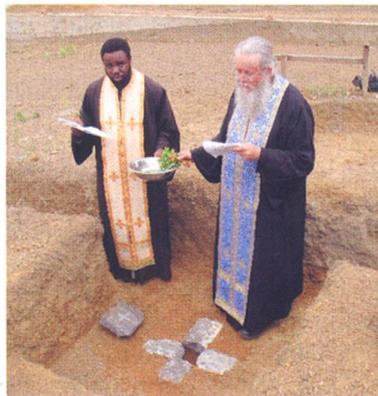
**Население К.**, по данным на 2014 г., составляло 4,66 млн чел. Насчитывается 15 этнических групп и 77 подгрупп, 97% которых принадлежит к языковой семье банту. Наиболее многочисленные — конго (48%), мбози (12%), теке (17%). Европейцы составляют ок. 3%. Офиц. язык — французский, из африкан. языков наиболее распространены лингала и киконго. Среднегодовой прирост населения в 2013 г. составил 2,86%. Рождаемость — 39,6 на 1 тыс. чел., смертность — 11 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности — 5,5 ребенка приходится на 1 женщину. Детская смертность составляет 72,45 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни — 55,6 года (мужчины — 54,27, женщины — 56,96 года). Средняя плотность населения — 12 чел. на кв. км. Население распределено по территории страны крайне неравномерно. Наиболее плотно заселен юг страны — долина реки Ниари и Атлантическое побережье — 10–40 чел. на кв. км. Наименьшая плотность населения на севере — ок. 1 чел. на кв. км. Городское население составляет 63,6%.

**Государственное устройство.** К. — унитарное гос-во. Конституция принята 20 янв. 2002 г. Форма правления — президентская республика. Глава гос-ва — президент, избираемый всеобщим тайным голосованием сроком на 7 лет (с правом одного переизбрания). Президент является главой правительства и верховным главнокомандующим Вооруженными силами. Законодательная власть принадлежит 2-палатному парламенту. Нижняя палата — Национальное собрание состоит из 139 де-

путатов, избираемых путем всеобщих выборов на 6 лет. Верхняя палата — Сенат состоит из 72 депутатов и формируется путем косвенных выборов (по 6 сенаторов от региона). Срок полномочий Сената — 5 лет; его состав обновляется на 50% каждые 3 года. Высший исполнительный орган — правительство (Совет министров), формируемое и возглавляемое президентом. Согласно конституции, президент не может распустить парламент, а парламент не может сместить президента с его поста. Кроме того, парламент не вправе объявлять вотум недоверия правительству, а само правительство формируется президентом вне зависимости от парламентского большинства.

**Религия.** Ок. 48% населения — приверженцы традиц. религ. верований, ок. 33% — католики, ок. 17% — протестанты, ок. 2% — мусульмане.

**Православие.** Первый правосл. проповедник — Ф. Чизибу — был в Браззавиль из Лубумбаши (Заир, ныне Демократическая Республика Конго) в 1983 г. В 1985 г.



Освящение места под строительство монастыря во имя ап. Иоанна Богослова близ Имфондо. Фотография. 2013 г.

митр. Аккры Ириной крестил 65 конголезцев. В 1991 г. власти К. официально признали правосл. общину. С 1995 г. территория К. входила в Центральноафриканскую митрополию Александрийской Православной Церкви. В 2007 г. состоялся первый офиц. визит патриарха Александрийского Феодора II в К. 7 окт. 2010 г. Свящ. Синод Александрийской Православной Церкви принял решение о создании Браззавильской и Габонской митрополии. В наст. время в К. насчитывается 8 приходов Александрийской Православ-

ной Церкви (3 в Пуэнт-Нуаре, по одному в Браззавиле, Лубомо, Нкайи, Имфондо, Луинги). На нач. XXI в. число православных не превышало 5 тыс. чел.

**Римско-католическая Церковь.** Во 2-й пол. XIX в. в К. появились католич. миссии. В стране учреждено 1 архиеп-ство — Браззавиль (епископства-суффраганы: Гамбома, Долизи, Имфондо, Кинкала, Нкайи, Уэсо, Овандо, Пуэнт-Нуар). Като-



Базилика св. Анны в Браззавиле

лическая Церковь имеет свои духовные учебные заведения и с 1952 г. издает еженедельную воскресную газ. «La Semaine Africaine» (тираж 7,5 тыс. экз., кроме К. распространяется в др. франкоязычных гос-вах Экваториальной Африки). На нач. XXI в. в стране насчитывается ок. 1,5 млн католиков.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** На нач. XXI в. в К. насчитывалось ок. 763 тыс. протестантов. Первые протестант. миссии появились в нач. XX в. Крупнейшей протестант. организацией является Евангелическая Церковь Конго (221 община, ок. 310 тыс. чел.), основанная миссией Шведской Евангелической Церкви в 1909 г. и получившая автономию в июле 1961 г. Среди других протестант. деноминаций — Армия спасения (242 общины, ок. 63 тыс. чел.), пятидесятники (напр., Ассамблеи Бога, 500 общин, ок. 90 тыс. чел.; Церкви Бога, 170 общин, 35 тыс. чел., и др.), Новоапостольская церковь (90 общин, ок. 30 тыс. чел.) и др. Кимбангуизма придерживаются свыше 90 тыс. чел. (200 общин).

**Ислам** исповедуют преимущественно выходцы из стран Зап. Африки, проживающие в Браззавиле и Пуэнт-Нуаре. На нач. XXI в. в К. насчитывалось ок. 89 тыс. мусульман.

**Традиционные верования** в основном распространены среди бантуязычных народов: баконго, бавили, батеке, байомбе, бобанги, бако-



та, бабоши, мбоши и др. В системе традиционных верований центральное место занимают культ предков, фетишизм и анимизм.

**Новые религиозные движения** представлены матсуанизмом, движением хаки и другими. Матсуанизм, возникший в 20-х гг. XX в. как национально-освободительное движение народов баконго и лари во главе с А. Б. Матсуа (ум. в 1942), после смерти лидера, объявленного мучеником, приобрел преимущественно религ. характер, соединив в себе католицизм и традиц. африкан. культуры. Движение хаки основано в 30-х гг. XX в. членом амер. баптист. миссии Симоном Мпади, объявившим себя пророком.

**Религиозное законодательство.** В Конституции К. закреплено право граждан на свободу вероисповедания; любая дискриминация по религ. принципу преследуется по закону. Все религ. орг-ции подлежат обязательной регистрации в органах власти.

**История.** По археологическим данным, территория совр. К. была заселена еще в эпоху палеолита. Об этом свидетельствуют обнаруженные в галечных отложениях примитивные каменные орудия и наскальные изображения (на юго-западе от Киндамбы). Автохтонным населением К. считаются пигмеи, позже вытесненные народами негроидной расы, пришедшими с севера. Активные миграционные процессы I тыс. до Р. Х. — I тыс. по Р. Х., вызванные опустыниванием Сахары, привели к интенсивному заселению Экваториальной Африки народами банту.

В X—XIII вв. в бассейне р. Конго сложились 3 гос. образования: королевство Лоанго, гос-во Великое Макоко (именуется также Тио, Теке, Анзика) и гос-во К. В XV в. в результате возвышения К. к нему были присоединены гос-ва Нгойо и Каконго, расположенные к северу от устья р. Конго и вдоль побережья до р. Куилу-Ниари. Однако с сер. XVI в. началось постепенное ослабление государства, приведшее к его распаду.

В 1482 г. в устье р. Конго высадились португальцы во главе с Д. Каном. Тогда же началась проповедь христианства среди местных жителей, к-рая на территории совр. К. не принесла заметных результатов. К. стало крупным центром работорговли: в XVI—XIX вв. из К. ок. 1,5 млн чел. были вывезены и проданы в раб-

ство. К нач. XIX в. К. представляло собой небольшое княжество.

В 70-х гг. XIX в. в страну стали проникать французы. Первые франц. экспедиции во главе с А. Маршем,



*Надпись Д. Кана на камне из г. Матади в королевстве Конго. 1482 г. Фотография. 1910 г.*

маркизом В. де Компънем и П. Саворньяном де Бразза (итал. Брацца) в бассейн р. Конго в 1872—1878 гг. носили разведывательно-географический характер. Во время 2-й экспедиции (1879—1882) де Бразза заключил с правителем Макоко договор о строительстве франц. фактории, к-рый предусматривал переход значительной части правобережья р. Конго под контроль Франции. Договор о франц. протекторате над этими землями был ратифицирован франц. парламентом 30 нояб. 1882 г. По договору в бассейнах рек Конго и Куилу создали колонию Француз-



*Правитель Макоко (на носилках) на пути в Браззавиль. Фотография. 1896 г.*

ское Конго, генеральным комиссаром к-рой стал де Бразза. В 1883 г. был заключен договор о протекторате с правителем королевства Лоанго, согласно которому устанавливался контроль Франции над частью побережья Атлантического океана. В 1903 г. в составе Французского Конго (с 1910 Французская Экваториальная Африка) были образованы колонии Габон и Ср. Конго.

В 1883 г. Конгрегация Св. Духа организовала миссию для проповеди христианства в К. В 1886 г. на территории франц. К. был образован Апостольский викариат Французского Конго. После распространения проповеди в верховьях р. Конго в 1890 г. учрежден Апостольский викариат Убанги. В 1895 г. впервые конголезец был посвящен в духовный сан. Католич. миссионеры организовали 2 семинарии, к-рые до сер. 50-х гг. XX в. оставались единственными учебными заведениями, дававшими высшее образование в К.

Франц. колонизаторы столкнулись с ожесточенным сопротивлением местного населения. В сев. районах они смогли закрепиться только после 2-летних военных действий. Однако и впосл. им неоднократно приходилось подавлять восстания местного населения (в 1910, 1913, 1928). Для наведения порядка колониальные власти постоянно держали на территории К. значительные вооруженные силы.

В 1909 г. в стране появились первые протестанты — члены миссии Шведской Евангелической Церкви (в 1961 получила статус независимой Евангелической Церкви Конго). В 1935 г. в К. начали проповедовать представители Армии спасения.

В годы второй мировой войны (1939—1945) Французская Экваториальная Африка поддержала движение «Свободная Франция», возглавляемое Ш. де Голлем. В 1947 г.

колония Ср. Конго получила статус заморской территории Франции, была учреждена выборная

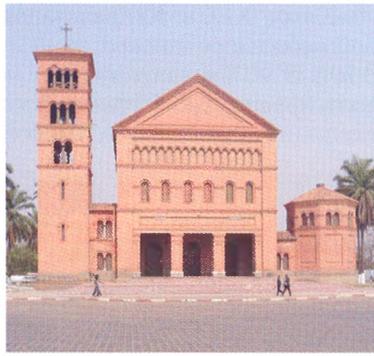
Территориальная ассамблея. В 40—50-х гг. XX в. развернулось движение за независимость К. 28 нояб. 1958 г. Ср. Конго получи-

ло статус самоуправляющейся республики в рамках Французского сообщества.

В 1955 г. учреждена Браззавильская архиепархия Римско-католической Церкви. В 1962 г. в сан епископа возведен первый конголезец. В 60-х гг. XX в. в К. появились первые пятидесятнические миссии.

15 авг. 1960 г. была провозглашена независимость К. Президентом





*Католич. собор  
апостолов Петра и Павла  
в Лубумбаши*

стал бывш. католич. свящ. Ф. Юлу. Новое правительство проводило неокolonиальную политику: подписало договоры с бывш. метрополией, фактически согласившись на ограничение своего суверенитета (на территории К. продолжали дислоцироваться франц. войска), и предоставило значительные льготы иностранным монополиям. В результате т. н. революции 3 дней (13–15 авг. 1963) оно было свергнуто. 15 авг. 1963 г. было сформировано временное правительство во главе с А. Массамбой-Деба, которое провозгласило курс на демократизацию и экономические реформы. Была организована партия Национальное движение в защиту революции. В дек. 1963 г. президентом К. был избран Массамба-Деба. На базе Национального движения в защиту революции в июле 1964 г. была сформирована массовая политическая партия Национальное революционное движение (НРД), выступавшая за некапиталистическое развитие страны. После принятия Национальным собранием закона о введении однопартийной системы (июль 1964) НРД стало единственной политической партией в стране. В том же году правительство приняло 5-летний план экономического развития и национализировало нек-рые иностранные компании. Католическая Церковь ассоциировалась у конголезцев с франц. колониальным правлением, поэтому после 1963 г. мн. влиятельные католич. деятели были вынуждены покинуть К. или уйти в подполье.

Установление Массамбой-Деба режима личной власти привело в авг.—сент. 1968 г. к антиправительственным выступлениям, в результате которых президент был вынужден уйти в отставку. 5 авг. 1968 г. в К. был сформирован Национальный совет революции (НСР, осуществлял власть до янв. 1970) во главе с М. Нгуаби, к-рый в янв. 1969 г. стал президентом К. Новое руководство объявило об избрании курса на социалистические преобразования.

В дек. 1969 г. на учредительном съезде Конголезской партии труда (КПТ) было провозглашено создание Народной Республики Конго и утверждена новая конституция страны, закрепившая главенствующую роль КПТ в государстве. Национальное собрание было упразднено, его функции переданы Центральному комитету КПТ.

После убийства в марте 1977 г. Нгуаби до февр. 1979 г. страной руководил Военный комитет КПТ. 8 февр. 1979 г. президентом К. стал Д. Сассу-Нгессо, в марте того же года он был избран председателем КПТ.

В февр. 1978 г. правительство запретило деятельность нескольких религ. орг-ций (Ассамблей Бога, свидетелей Иеговы, адвентистов, бахаистов и др.) и конфисковало их собственности. Разрешалась деятельность только католич. Церкви, Евангелической Церкви Конго, Армии спасения, Мусульманского комитета Конго, а также кимбангуистов и последователей церкви Зеферена Ласси. В кон. 70-х гг. началось возрождение католичества. Визит в К. папы Римского Иоанна Павла II в мае 1980 г. придал импульс развитию католицизма в стране. Понтифик всячески поддерживал «африканизацию» католич. Церкви в К.

В 1985–1987 гг. резко ухудшилось финансово-экономическое положение К. Сокращение доходов, вызванное падением цен на нефть, рост внешней задолженности, развитие инфляционных процессов и др. неблагоприятные факторы привели к снижению жизненного уровня населения. В стране прошли антиправительственные выступления. В этих условиях правительство К. было вынуждено пойти на проведение политических реформ. В 1990 г. на июльском пленуме ЦК КПТ высказался за введение в К. многопартийности и отказ от марксистско-ленинской идеологии при сохранении прежней цели — социалистически ориентированного развития. Внеочередной съезд КПТ (дек. 1990) принял новую программу демократизации общества. К лету 1990 г. было создано более 200 политических партий и ассоциаций.

25 февр.—10 июня 1991 г. состоялась Общенациональная конференция политических сил К., к-рая одобрила Хартию национального единства, гарантировавшую равенство всем гражданам независимо от их этнической принадлежности и направленную на исключение трибалистских тенденций из политической жизни. На конференции были сформированы переходное правительство и временный парламент — Высший совет республики (147 чел.). Сассу-Нгессо остался главой гос-ва. Было принято новое название страны — Республика Конго (РК), восстановлен трехцветный флаг и утвержден национальный гимн, к-рые существовали до 1969 г.

На президентских выборах 1992 г. победу одержал П. Лиссуба. Отсутствие стабильного большинства в парламенте у одной из партий и безрезультатность попыток достичь политического компромисса в 1992/93 г. привели к обострению ситуации в К. Обвинив правительство в фальсификации результатов парламентских выборов (май 1993), представители оппозиции в кон. июня сформировали параллельные структуры власти. Политическое противостояние постепенно приобрело выраженный этнический характер: из районов Браззавиля, находившихся под контролем оппозиции, были изгнаны жители, принадлежавшие к этническим группам, оказавшим поддержку сторонникам Лиссубы. В сер. 1993 г. противоборствующие стороны стали создавать вооруженные формирования, численность к-рых к 1997 г. достигла 7,5–10 тыс. чел. В 1993–1994 гг. в ходе вооруженных столкновений погибли более 2 тыс. чел. Несмотря на многочисленные договоренности о прекращении огня и попытки урегулировать конфликт путем мирных переговоров и принятия компромиссных решений, военные действия приобрели затяжной характер.

15 окт. 1997 г. вооруженные отряды Сассу-Нгессо при поддержке ангольских войск захватили Браззавиль. 25 окт. Сассу-Нгессо объявил себя президентом К. Состоявшийся в янв. 1998 г. Форум по национальному примирению и единству (1421 делегат) определил 3-летний переходный период, к-рый должен был завершиться президентскими, парламентскими и местными выборами, утвердил президентскую форму



правления в стране (продлив срок пребывания президента у власти до 7 лет и ликвидировав пост премьер-министра), избрал Национальный совет — парламент переходного периода, принял «Хартию единства и примирения», а также одобрил проект новой Конституции Республики Конго. 16 нояб. 1999 г. в Пуэнт-Нуаре было подписано соглашение о прекращении военных действий.

На президентских выборах в марте 2002 г. победил Сассу-Нгессо (перезбран в 2007), а на парламентских выборах (май—июнь того же года) — пропрезидентский блок партий «Объединенные демократические силы».

В марте 2003 г. было подписано окончательное мирное соглашение с представителями вооруженных отрядов, действовавших на юге страны, положившее конец столкновениям между правительственными войсками и силами сопротивления.

В нач. 10-х гг. XXI в. на территории К. созданы 3 новых диоцеза Римско-католической Церкви: Имфондо (2011), Долизи и Гамбоа (оба в 2013).

Лит.: Youlou F. Le Matsouanisme. Brazzaville, 1947; Anderson E. Churches at the Grass-roots: Study in Congo-Brazzaville. L., 1968; Субботин В. А. Колонии Франции в 1870–1918 гг. М., 1973; Томаповская О. С. Лоанго, Каконго и Нгойо: Ист.-этногр. очерк. М., 1980; Goma Foutou C. Histoire des civilisations du Congo. P., 1981; MacGaffey W. Modern Kongo Prophets: Religion in a Plural Society. Bloomington, 1983; Lissouba P. Congo: Les fruits de la passion partagée. P., 1997; Ndaki G. Crises, mutations et conflits politiques au Congo-Brazzaville. P., 1997; Sassou-Nguesso D. Le Manguier, le fleuve et la souris. P., 1997; Braathen E. Ethnicity Kills?: The Politics of War, Peace and Ethnicity in Sub-Saharan Africa. N. Y., 2000; Kouvidilla G.-J. Histoire du multipartisme au Congo-Brazzaville. P., 2000–2003. 3 vol.; Congo 2000: état des lieux / Ed. E. Etsio. P., 2001; Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale. Yaoundé, 2002; Zika J.-R. Démocratie et misère politique en Afrique: Le cas du Congo-Brazzaville. P., 2002; Stenström G. Les cultures africaines face à leur histoire: Des cas congolais illuminants. Falköping, 2003; Le Congo-Brazzaville à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle: Plaidoyer pour l'avenir / Ed. M. Nkaya, Boussou G. et al. P., 2004; Gouemo R. Le Congo-Brazzaville: De l'état postcolonial à l'état multinational. P., 2004; M'Paka A. Démocratie et administration au Congo-Brazzaville. P., 2005; *idem*. Démocratie et vie politique au Congo-Brazzaville: Enjeux et recompositions politiques. P., 2007; Koula Y. Pétrole et violences au Congo-Brazzaville: Les suites de l'affaire Elf. P., 2006; Ndinga Mbo A. C. Savorgnan de Brazza, les frères Tréchet et les Ngala du Congo-Brazzaville (1878–1960). P., 2006; Ngodi E. Milicianisation et engagement politique au Congo-Brazzaville. P., 2006; Yengo P. La guerre civile du Congo-Brazzaville 1993–2002: «Chacun aura sa part». P., 2006; Вино-

градова Н. В. Республика Конго: Справ. М., 2007<sup>2</sup>; Bobongo F. Congo-Brazzaville: Autopsie d'une crise politique cyclique. P., 2008; Gankama E. Congo-Brazzaville: La clameur démocratique des années 1990. P., 2008; Mabiala Ph. Congo-Brazzaville et son Eglise: Le défi et de la demission. Khartala, 2012.

Н. В. Виноградова

**КОНГРЕГАЦИОНАЛИЗМ** [лат. congregatio — союз, соединение], течение в кальвинизме, возникшее в Англии во 2-й пол. XVI в. Нек-рые религиеведы считают К. одной из 2 ветвей индипендентства — возникшего в Англии религ. движения, сторонники к-рого требовали передать управление церквями местным церковным общинам, а не стоящим над ними региональным или общегос. орг-циям. Они считали, что община должна сама избирать священников, владеть церковной собственностью и не находиться под контролем государственной Церкви. Настаивая на этом, конгрегационалисты тем не менее соглашались формально остаться в составе государственной Церкви (принявшей тогда кальвинизм), в то время как более радикальные представители индипендентства, т. н. сепаратисты (из к-рых позже выделились баптисты), добивались полного разрыва с т. н. государственной Церковью.

1-я конгрегациональная церковь была организована в Лондоне в 1567 г. Ричардом Фицом. Одним из основоположников К. был Роберт Браун (ок. 1550 — ок. 1633), вынужденный эмигрировать в Нидерланды, где в 1582 г. он опубликовал «Трактат о немедленной Реформации». Др. религ. деятелями, сыгравшими значительную роль в формировании К., были Генри Барроу (ок. 1550–1593), Джон Гринвуд (ум. 1593), Джон Пенри (1562/63–1593). Все они были казнены. Конгрегационалистами себя считали протестанты-кальвинисты, придерживавшиеся «Савойской декларации» (1658), составленной по образцу кальвинистско-пресвитерианского «Вестминстерского вероисповедания», но с заменой пресвитерианского церковного устройства конгрегационалистским. Во 2-й пол. XVI в. конгрегационалистские группы создавались в основном в Англии, в то время как пресвитерианские — и в Шотландии, и в Сев. Англии. После основания Плимутской колонии (1620) тысячи приверженцев К. отправились в Нов. Англию. В Сев. Америке поселенцы создава-

ли свои религ. общины по примеру раннехристианских: «по договору» объединялись в общину для богослужений и изучения Слова Божия. Главы общин по-разному трактовали Библию; что отражалось в значительных различиях в организации церквей. По инициативе 3 лидеров колониального К. — Дж. Коттона из Бостона, Т. Хукера из Хартфорда и Дж. Давенпорта из Нью-Хейвена — представители этих общин собрались на совет в Кеймбридже (колония Массачусетс) в 1646 г.; в дальнейшем подобные встречи проводились ежегодно в течение 3 лет, чтобы «подвергнуть дискуссии, обсудить и прояснить с опорой на Слово Божье» проблемы церковного управления и дисциплины. Результаты упомянутого совещания сведены в документ «Платформа церковной дисциплины», где изложены основы организации церковной жизни конгрегационалистов в Америке. В XVIII в. конгрегационалисты стали самой многочисленной религиозной организацией в США.

Основной вероучительный документ К. — Савойская декларация, принятая в 1658 г., является модификацией кальвинист. Вестминстерского исповедания (см. Пресвитерианство) и носит умеренный характер. Иногда неправильно утверждается, что у конгрегационалистов нет общего исповедания веры, но следует признать, что они действительно избегают к.-л. жестких доктринальных формулировок, и вера рассматривается как личный контакт человека с Богом. Желающие стать членами конгрегациональной церкви не обязаны знать вероисповедные тексты. Допускаемые в К. большие различия в понимании Слова Божия обусловили то, что среди его последователей есть люди, к-рые придерживаются либеральных (вплоть до унитариянства), консервативных или евангелистских взглядов.

Адепты К. признают 2 таинства: Крещение и Причастие. Вместе с тем крещение не является непременным условием членства в конгрегации. Для членства достаточно одного заявления о вере в Христа как Спасителя и Господа. Причастие совершается 1–2 раза в месяц, и причаститься в конгрегациональной церкви может любой верующий. Культ в конгрегациональных церквях отличается простотой и близок к культу в др. кальвинист. церквях.





Большое внимание уделяется проповеди. Форму богослужбной практики каждая местная церковь избирает самостоятельно. Конгрегациональные церкви возглавляют старейшины (священники, проповедники, т. н. правящие старейшины из числа мирян). Имеются также диаконы. Священников и диаконов избирают сами члены конгрегации. Диаконы помогают священнику в его церковной службе и делят с ним пастырскую ответственность. В священнический сан может быть посвящена и женщина.

Конгрегационалисты утверждают, что они установили порядок, преобладавший в новозаветных церквях. Общины создавались при согласии людей объединиться и только тогда, когда народ изъявит свое желание. Конгрегация всегда имеет конкретное местонахождение, и в нее входят заключившие соглашение люди из данного района.

Все конгрегации равны между собой и полностью самостоятельны. Они поддерживают взаимную связь с помощью синодов (или ассоциаций), образуемых из старейшин и др. представителей верующих местных церквей. Цель синодов — установление дружественных и справедливых отношений между конгрегациями, сглаживание различий в вере и обрядности.

Конгрегационалисты ежегодно созывают ассамблею, куда каждая местная церковь посылает своих представителей. Ассамблея избирает председателя на 1 год, причём он может быть как священником, так и мирянином.

Церковные общины К. объединены на региональном, государственном и международном уровнях, все эти объединения имеют добровольный характер. С нач. XX в. самостоятельность местных конгрегациональных церквей стала уменьшаться, и в этом отношении они приблизились (особенно в США) к пресвитерианским церквям. С 1919 г. в конгрегациональных церквях появилась должность модераторов, на них возложен духовный надзор над церквями, но они не имеют права руководить местными церквями, однако правомочны давать советы ее членам.

Сближению конгрегационалистов способствовало создание в 1948 г. Международного конгрегационального совета, хотя встречи конгре-

гационалистов из разных стран с целью установления контактов начались с 1891 г. В 1970 г. Международный конгрегациональный совет вошел в состав *Всемирного альянса реформатских церквей* (пресвитериан и конгрегационалистов).

Придерживаясь принципов экуменизма, конгрегационалисты охотно идут на слияние с др. протестантами, прежде всего с пресвитерианами, реформатами и методистами, создавая с ними в нек-рых странах объединенные церкви (напр., Объединенная церковь Канады, Объединяющаяся церковь в Австралии, Объединенная церковь Христа в США и др.).

Конгрегационалисты Европы установили тесные связи с родственными протестантскими религиозными организациями: церквями миссионерского согласия в скандинавских странах (их иногда считают даже конгрегационалистскими), Объединенной протестантской церковью Пфальца (реформатско-лютеранской), Голландской реформатской церковью (небольшой церковной организацией, придерживающейся арминианства).

Общая численность последователей К. — ок. 3 млн чел. Самое большое количество конгрегационалистов — в США (свыше 0,6 млн чел. вместе со сторонниками близких к ним церквей).

Лит.: *Punchard G.* A view of Congregationalism, its Principles and Doctrines, the Testimony of Ecclesiastical History in its Favor, its Practice and its Advantages. Boston, 1856<sup>3</sup>; *Waddington J.* Congregational History, L., 1869–1880. 5 vol.; *Mackennal A.* Sketches in the Evolution of Congregationalism. Boston, 1901, 2009; *Dale R. W.* History of English Congregationalism. L., 1907; *Selbie W. B.* Congregationalism. L., 1927; *Atkins G. G., Fagley F. L.* History of American Congregationalism. Boston, 1942; *Jones R. T.* Congregationalism in England. L., 1962.

**КОНГРЕГА́ЦИЯ** — 1) см. *Римская курия*; 2) см. *Институты посвященной жизни*.

**КОНДА́К** [греч. *κοντάκιον*] — один из основных жанров визант. гимнографии. В первоначальном смысле слова К. — многострофный гимн строго определенной формы; в позднейшей традиции К. стали называть краткое однострофное песнопение, соответствующее вступительной строфе древнего.

Неотъемлемой частью древнего К. являются *икосы*; поздний К., как пра-

вило, имеет при себе один икос, но часто употребляется и без него.

**Древний (многострофный) К.** Многострофный К. сложился в визант. литературе не позднее 2-й пол. V в. и пережил расцвет в творчестве прп. *Романа Сладкопевца* (до 493, Эмеса — † между 551 и 565, К-поль). Сами авторы К. называли этот жанр «гимн» (*ᾠμος*), «псалом» (*ψαλμός*), «творение» (*ποίημα*), «хваление» (*αἶνος*), «песнь» (*ὠδή, ᾠσμα*), «слово» (*ἔπος*), «моление» (*προσευχή*) и т. д. Гимнографический термин «К.» (*κοντάκιον*) впервые отмечается в греч. рукописях не ранее X в. (так датируется древнейший *Кондакарь* — *Sinait. gr. 925*). Вообще, греч. слово «*κοντάκιον*» может означать любой рукописный свиток (от *κόνταξ* или *κοντός* — первоначально палочка, на к-рую свиток наматывался) — это указывает на многострофный характер песнопения, названного этим словом, поскольку для его записи требовался целый свиток.

**Форма.** Древний К. представляет собой сложную поэтическую композицию, к-рая состоит из 8 и более (до 40; у прп. Романа Сладкопевца — до 24) строф — икосов (греч. *οἶκος* — букв. «дом», ср. сир. *bayit* — «дом», «строфа»; термин отражает влияние сир. литературной традиции на формирование визант. К.). В начале К. находятся 1, 2 и более (до 6; у прп. Романа Сладкопевца — не более 3) вступительных строф, называемых в совр. изданиях *кукулями* (греч. *κουκούλιον* — букв. «капушон») или *проимиями* (греч. *προίμιον* — «вступление»). Все строфы К., включая вступительные, имеют общий рефрен. Икосы, как правило, объединены алфавитным или фразовым *акростихом*; проимии в акростих не включены.

Икосы К. построены по единой метрической модели, основанной на правилах омотонии и изосиллабизма. Метрическая модель К. предполагает одинаковое количество строк в строфах, единообразное чередование ударных и безударных слогов и одинаковое количество слогов в соответствующих строках каждой из строф-икосов. Метрические модели проимиев и икосов обычно разные.

В ранних К. для проимиев и икосов метрические модели, как правило, создавались заново, т. е. каждый К. обладал собственной оригинальной метрикой. В более поздних К., в особенности после появления



гимнографического канона, в качестве метрических образцов для проимиев и икосов могли использоваться *ирмосы* канонов, а также любые др. строфические гимны, напр., самоподобные или самогласные *стихиры* или же проимии и икосы более ранних К.

Музыкальное исполнение К. облагодавало приоритетом над метрическими моделями, в связи с чем в строках допускались колебания в количестве слогов или в расположении ударений. Эти колебания могли быть регулярными, т. е. проводиться по всем строфам, или нерегулярными, спонтанными. Стих, или строка, внутри каждой кондакарной строфы может состоять из так называемых «малых строк», или колонов, разделенных внутренней паузой, функционально сопоставимой с цезурой. Количество колонов в пределах одного стиха может достигать 3 и более. Благодаря содержательным и композиционным особенностям и некоторым риторическим приемам, заимствованным из ораторской прозы (прямая речь в форме монолога или диалога, риторическое обращение к аудитории, драматические элементы и др.), К. часто называют «метрической проповедью» (определение восходит к работам П. Мааса).

**Происхождение.** О ранней истории К. как жанра визант. богослужебной поэзии известно мало, достоверному изучению доступны К. только в их зрелой форме. Хотя некоторые формальные особенности К. присутствуют в визант. гомилетике III–IV вв., считается, что К. сформировался под влиянием жанров сир. христианской поэзии: мадраша (*madrašā* — строфическая поэма сложной силлабической структуры), согита (*soḡitā* — литургический гимн с диалогической композицией, исполнявшийся антифонно), и мемра (*mēmra* — изосиллабическая ритмическая проповедь), представленные в творениях прп. *Ефрема Сирина* († 373) и *Нарсая* († 502) (см.: Brock. 1985, 1989).

Из сир. поэзии ранний К., вероятно, заимствовал не только изосиллабизм и акростих, но и диалогическую композицию, свойственную также ранним гимнографическим канонам к-польской традиции. Впервые сир. истоки визант. К. предположил Маас, чьи взгляды, однако, были подвергнуты критике Ж. Гродидье де Матоном. Позднейшие ис-

следования (У. Л. Петерсен, С. Брок) доказали необоснованность этой критики, так что сир. истоки кондакарной поэзии на сегодняшний день не подвергаются сомнению.

Хуже изучен вопрос о влиянии на происхождение К. ранних гимнографических произведений (в т. ч. с алфавитным акростихом) греч. христианских авторов. В этих гимнах уже представлены такие особенности К. как омонофия и изосиллабизм, рефрен, алфавитный акростих, прямая речь. Датируются эти произведения IV–V вв. (см.: Kölner Papyri. 1982. S. 57, 64–68, 71–73 и др.).

**Византийский К. в VI–IX вв.** Расцвет визант. К. приходится на кон. V–VII в. Среди творцов К. этого периода заметно выделяется прп. Роман Сладкопевец. Именно его произведения сыграли существенную роль для развития самого жанра К. и нередко служили образцами для др. гимнографов. Наиболее полное собрание К. прп. Романа Сладкопейца было подготовлено и издано Гродидье де Матоном (*Grosdidier de Matons*. 1964, 1965, 1967, 1981. 5 vol. (SC; 99, 110, 114, 128, 283)). Эти К. посвящены важнейшим дням памяти и праздникам как неподвижного, так и подвижного циклов годового богослужебного круга. Существенная часть этих К. используется за богослужением по сей день, но не полностью, а лишь в объеме 1 проимия и 1 икоса: на *Рождество Христово* (25 дек.) — Ἦ Παρθένος σήμερον τὸν ὑπερῶσιον τέκεται: (Два днесь пресвѣтѣ ственнаго раждаетъ: — здесь и далее указаны начальные слова проимиев, т. е. «К.» в позднейшем смысле), на *Богоявление* (6 янв.) — Ἐλεφάνης σήμερον τῇ οἰκουμένῃ: (И҃вилса еси днесь вселеннѣи:); на *Сретение Господне* (2 февр.) — Ὁ μήτραν παρθενικὴν ἀγιάσας: (О҃г҃тробѣ дѣвѣ ѡсватѣи:); на память апостолов Петра и Павла (29 июня) — Τοὺς ἀσφαλεῖς καὶ θεοφθόγγους κήρυκας: (Твердыи и бѣгѣтѣ цѣнныи проповѣдатели:); в неделю Мясопустную — Ὅταν ἔλθῃς ὁ Θεός ἐπὶ γῆς μετὰ δόξης: (Б҃гд҃а прїидеши е҃же на зѣмлю со славою:); в неделю Крестопоклонную — Οὐκέτι φλογίνη ρομφαία: (Не котѡмъ пламенное орѣжїе:); в четверг 5-й седмицы *Великого поста* — Ψυχὴ μου, ψυχὴ μου, ἀνάστα, τί καθέδεις: (Душе моѡ, душе моѡ, востани, чтѡ спиши:); в *Ваий неделю* — Τῷ θρόνῳ ἐν οὐρανῷ: (На прѣтолѣ на нѣси:); на *Пасху* — Εἰ καὶ ἐν τάφῳ: (Аще и во грѡбѣ:); в неделю ап. Фомы — Τῇ φιλοπράγμῳ

δεξιῷ: (Любопытною десницею:); на *Вознесение Господне* — Τῆν ὑπὲρ ἡμῶν πλῆρώσας οἰκονομίαν: (Бже ѡ насѣ ис-пѡлнивш смотрѣнїе:); на *Пятидесятницу* — Ὅτε καταβὰς τὰς γλώσσας συνέχεε: (Б҃гд҃а снизшедѣ ѡзыки слѡв:).

Кроме творений прп. Романа Сладкопейца, в этот период был создан целый ряд др. К., вошедших в «золотой фонд» византийской богослужебной поэзии. Большинство из этих ранних К. анонимны или имя автора, упомянутое в акростихе (напр., Анастасий, Косма, Кириак), не подлежит надежному отождествлению с кем-либо из известных гимнографов. К этому времени относятся частично известные в церковнослав. переводах К.: Φαρισαίου φύγωμεν ὑπηγορίαν: (Фарїсеѡва ѡг҃ѣ жнїмъ высокоглаголанїа: — см. службу в неделю о Мытаре и фарисее), Ἐπὶ τῷ ὄρουσ μετεμορφώθης: (На горѣ превразнїлса еси: — см. службу *Преображению Господню*), Τῆν ἐν πρεσβείαις ἀκοίμητον Θεοτόκον: (Въ молитвахъ не ѡспяющую вѣв: — см. службу *Успения Пресвятой Богородицы*), Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως: (Вознесїиша на крѣтѣ волею: — см. службу *Воздвижению Креста Господня*).

На основании литургических и лит. данных ранняя история К. связывается с к-польским кафедральным богослужением. Тем не менее литургическая позиция К. в структуре кафедрального к-польского богослужения окончательно не установлена, хотя в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 4) отмечается пение К. в контексте *паннихис* (также см.: Lingas. 1995).

О способе исполнения К. известно, что основной текст К. пелся стоящим на *амвоне* солистом, а рефрен — респонсорно хором.

**Византийский К. в IX–XIII вв.** В результате преобразований, имевших место в визант. богослужении в VIII–IX вв., в основу монастырского богослужения К-поля лег порядок служб, принятый в палестинских монастырях. Это оказало существенное влияние на дальнейшую судьбу К. — к-польского гимнографического жанра в визант. традиции.

В богослужении Палестины и Синая К., несмотря на его сир. корни, не был известен до 2-й пол. IX в. Следов К. нет в традиционном палестинском гимнографическом сборнике — *Тропологии*, древнейший текст которого сохранился в груз. переводе (см. *Иадгари*), а новая, существенно



переработанная и фактически составленная заново в VII–VIII вв. редакция (т. н. Новый Тропология) — как в греч. оригинале (рпкп. Sinait. gr. NE МГ. 5 и 56), так и в груз. переводе (Новый Иадгари). Среди многочисленных богослужебных рукописей, написанных на Синае в VIII–IX вв. (см. в ст. *Екатерины великомученицы монастырь на Синае*, разделы: «Греческие рукописи», «Гимнографические рукописи греческого собрания»), ни одна не содержит К. Вопреки мнению кард. Ж. Б. Ф. Питра, к-рый писал о палестинской школе кондакарной поэзии (*Pitra. Analecta Sacra. T. 1. P. XXXV–XLVI*), Гродидье де Матон пришел к выводу, что савваитская школа кондакарной поэзии никогда не существовала, а атрибуции ряда К. Иерусалимскому патриарху Софронию не могут быть признаны достоверными (*Grosdidier de Matons. 1977. P. 63*).

Сиро-мелькитские рукописи синайского происхождения также свидетельствуют об отсутствии К. в архаической структуре сиро-мелькитской утрени. Так, сир. Триодь Sinait. syr. 261 (1233/34) содержит только один К. в дополнительной части заупокойной службы. Как и в греч. палестинской гимнографии, песни гимнографического канона в сиро-мелькитской традиции исполнялись без к.-л. дополнительных гимнографических вставок.

Однако К., сформировавшись как жанр в к-польском кафедральном богослужении, не позднее сер. VIII в. был адаптирован к-польским монастырским богослужением: об этом свидетельствуют многострофные К. авторов студийской гимнографической школы, в т. ч. самого прп. *Феодора Студита* (*Grosdidier de Matons. 1977. P. 59–64, 108–118; Koder. 2005. Hbd. 1. S. 18*). Полные К. пытались включить в чин утрени не только к-польские авторы. В частности, это заметно в нек-рых итало-греч. служебных Минеях XI–XII вв.: Сгурт. Δ. β. I (XI–XII вв.) содержит полные К. в службах Симеону Столпнику (1 сент.), Рождеству Пресв. Богородицы (8 сент.) и Воздвижению Креста (14 сент.); Vat. gr. 1829 (XI в.) — полные К. в службах Рождеству Пресв. Богородицы и Воздвижению Креста; Сгурт. Δ. β. III (1114 г.) — полный К. Косме и Дамиану (1 нояб.); Сгурт. Δ. β. V (1101 г.) — одиннадцать первых строф К. Богоявлению, творения Романа; Сгурт. Δ. β. XII

(XI в.) — К. Успению Пресв. Богородицы. В структуре монастырского богослужения К. занял позицию на утрени после 6-й или, реже, после 3-й песни гимнографического канона.

О слабом распространении К. за пределами к-польской традиции до XI в. включительно свидетельствуют случаи сокращенного употребления этого жанра в ряде рукописей. Так, служебная Минея из собрания афонской Великой Лавры Laur. V. 21 содержит К. только в 2 службах. В древнейшей синайской унциальной служебной Минее (Sinait. gr. NE МГ. 28) К. нет. В Минее из того же комплекта, написанной той же рукой, Sinait. gr. 607, имеются 2 сверхкратких К., представленные в виде одной вступительной строфы — проимия: сорока мученикам Севастийским (Πάσαν στρατιῶν τοῦ κόσμου (Все воинство мира:), Fol. 33) и Благовещению (Τῆ ὑπερμάχῳ Στρατηῶ (Взбранной воеводе:), Fol. 92v). Сам термин «К.» (κοντάκιον) при этом употреблен лишь однажды, на правом поле, рядом с проимием К. мученикам Севастийским (Fol. 33), а хорошо известный 2-й проимий Акафиста Пресв. Богородице — *Взбранной воеводе: (Τῆ ὑπερμάχῳ Στρατηῶ; Fol. 92v)* — не имеет заглавия и жанрового обозначения вовсе.

Первые достоверные свидетельства использования К. в итало-греч. гимнографии относятся к сер. X в. и связаны с прп. *Нилом Младшим Россанским* (910–1004), автором мн. богослужебных гимнов, в т. ч. многострофных К. Нет никаких оснований полагать, что К. был устойчивой частью итало-греч. утрени до сер. X в., т. е. до начала активной авторской деятельности прп. Нила. Об отсутствии К. в итало-греч. богослужении до эпохи прп. Нила свидетельствуют, в частности, немногочисленные итало-греч. служебные Миней XI в.: напр., служебная Минея Vat. gr. 2 (XI в.), унциальная служебная Минея, палимпсест X в. из Центра им. Ивана Дуйчева (София) D. gr. 350 (локализация отсутствует), и 2 рукописи XI в. из собрания афонской Великой Лавры (Laur. Г. 14 и Г. 16) отражают архаическую нек-польскую структуру службы без К.

В Минеях синайского комплекта XI в. (Sinait. gr. 579, 563, 570, 578; РНБ. Греч. № 89, Sinait. gr. 595, 610, 613, 614, 624, 631, РНБ. Греч. № 351) К. почти не встречается. Так, в Si-

nait. gr. 631 содержится только один однострофный К., представленный 1-м проимием: Τὴν ἐν πρεσβείαις ἀκοίμητον θεοτόκον (Въ молитвахъ не-зсыпающію вѣѣ: — Fol. 46). Это почти в точности соответствует картине, наблюдаемой в Sinait. gr. 607, и сопоставимо с архаической *Триодью* Vat. gr. 771 (XI в.) итало-греч. происхождения, к-рая содержит один К. с остатками алфавитного акростиха в службе Страстной Пятницы. На Fol. 174v этой же Триоди имеется указание: καὶ εὐθὺς τὸ κονδ(άκιον) ὄν («и тотчас К., который» [далее текст отсутствует]). На Fol. 185 еще один К. был написан др. почерком: Κονδ(άκιον) τῆ ἀγία καὶ μεγάλη παρασκευῆ ἡχ(ος) πλ(άγιος) δ΄ τὸν δι᾽ ἡμᾶς σταυρωθέντα... («К. в Святую и Великую Пятницу плагального 4-го гласа: *Насъ ради распятаго:*») и т. д. На Fol. 251 в службе пятницы 3-й седмицы по Пасхе имеется маргинальная помета, выполненная почерком, отличным от основного, и помещенная после 6-й песни канона: ζήτη(ει) τὸ κονδ(άκιον) εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου «ищи К. в конце книги» (однако «в конце книги» ожидаемого К. нет).

В конце концов, под влиянием к-польских мон-рей К. постепенно проник в структуру утрени (а затем и др. служб) по палестинскому Часослову и в др. регионах. Однако в то время, как авторы студийской гимнографической школы пытались соединить палестинский чин утрени с полным К., повсеместное распространение получила практика включать в нее К. лишь в сокращенной форме. Тем самым древний К. трансформировался в К. в позднейшем его значении.

**К. в древнейшей славянской традиции.** Практика спорадического употребления сокращенных однострофных К. в древнейших Минеях нек-польского происхождения имеет соответствия и в слав. рукописях, отражающих богослужение сев.-зап. части визант. литургического ареала. Так, древнейшая часть серб. «Братковой Миней» (1234–1243 гг.) (НБС. РС 647) содержит 2 К., к-рые помещены на своей литургической позиции после 6-й песни канона. В древнесерб. Минее нач. XIII в. из собрания Зографского мон-ря (Ath. Zogr. № 53) имеются 5 К., каждый из которых состоит из 2 строф, однако 3 из них являются интерполяциями в первоначальный текст. В древне-





новгородской «Путятиной Минее» (РНБ. Соф. № 202) XI в., восходящей к древнезападноболг. прототипу X в., К. встречается 4 раза в сокращенной однострочной форме, а в архаической праздничной служебной Минее также новгородского происхождения, восходящей к древнеболг. архетипу не позднее нач. X в. и известной как «Ильина книга» (РГАДА. Тип. Ф. 381. № 131) (XI–XII вв.), К. отсутствует вовсе.

В истории слав. гимнографии нет свидетельств существования многострочных К., посвященных слав. святым. Так, К. св. *Вячеславу* Чешскому представлен только одной строфой (древнейшая фиксация — XI в.), а К. в службе святым *Борису и Глебу*, первоначально написанной по-гречески Киевским митр. *Иоанном I* или *Иоанном II* (1-я атрибуция представляется на сегодняшний день более убедительной), состоит из 1 проимия и 2 икосов.

В древнейшей слав. традиции метрические особенности визант. К., как правило, не сохраняются. Известны лишь неск. К., проимии к-рых воспроизводят изосиллабизм оригинала: К. Рождеству Христову, К. Крещению Господню, К. равноап. Елене. Сохранившиеся слав. версии этих гимнов в рукописной традиции в разной степени искажены по сравнению с утраченными архетипами, к-рые поддаются критической реконструкции. Для сохранения метрических особенностей оригинала слав. переводчики пользовались как пословным, так и более свободным переводом, основанным на лексических и синтаксических парафразах. Появление метрических переводов визант. К. датируется кон. IX — нач. X в. и относится т. о. к «золотому веку» древнеболг. лит.-ры.

**Прекращение использования многострочных К.** После X в. кондакарная поэзия угасает, составляются только краткие К. с одной вступительной строфой и, как правило, с одним икосом в честь новопрославленных святых или новых праздников церковного календаря.

В XI–XIII вв. наблюдается постепенный выход из употребления Кондакарей, содержащих полные К., или их замена на сборники, содержащие лишь однострочные К. В Кондакарях и слав. Минеех этого периода в заглавии проимия уже употребляется термин «К.», а в заглавии икоса — термин «икос», что свидетельству-

ет о переосмыслении К.: под К. стал пониматься не древний многострочный гимн целиком, а лишь его фрагмент — кукулий или проимий.

Тем не менее в неделю Сыропустную (см.: Триодь постная. Т. 1. Л. 72–72 об.) и в чине погребения священников (см.: Требник большой. Л. 141 об. — 143 об.) по сей день используются древние многострочные К. (см. также *Акафист*).

Изд. и пер.: *Амфилохий*. Кондакарий; *Pitra*. *Analecta Sacra*. Vol. 1; *Иаков* (Цветков), *цером*. Кондаки и икосы св. Романа Сладкопевца. М., 1881; *он же*. Кондаки и икосы разных церковных песнописцев. М., 1885; *Цветков П. И.* Песни св. Романа Сладкопевца на Страстную седмицу в рус. переводе. М., 1900; *Cammelli G., ed.* *Romano il Melode*. Inni. Firenze, 1930; *Томмадак Н., εκδ.* *Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ ὕμνοι ἐκδιδομένοι ἐκ πατριαρχικῶν κωδικῶν*. Ἀθήναι, 1952. Т. 1; 1954. Т. 2; 1957. Т. 3/1–2; *Κοντακάρια τοῦ Σινᾶ* / Εκδ. ὑπὸ Ν. Λυβαδάρα; *Maas P., Trypanis C., ed.* *Sancti Romani Melodi Cantica*. Oxf., 1963. Vol. 1: *Cantica genuina*; B., 1970. Vol. 2: *Cantica dubia*; *Trypanis C., ed.* *Fourteen Early Byzantine Cantica*. W., 1968; *Grosdidier de Matons J., ed. et trad.* *Romanos le Mélode*. Hymnes. P., 1964, 1965, 1967, 1981. 5 vol. (SC; 99, 110, 114, 128, 283); *Carpenter M., transl.* *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*. Columbia, 1970. Vol. 1: *On the Person of Christ*; 1973. Vol. 2: *On Christian Life*; *Gharib G., trad.* *Roman il Melode*. Inni. Torino; R., 1981; *Kölner Papyri* (P. Köln) / Bearb. von B. Kramer u. a. Opladen, 1982. Bd. 4; *Асмус М. В., пер.* Прп. Роман Сладкопевец: Кондак на брак в Кане / БСб. 1999. Вып. 3. С. 163–180; *он же*. Прп. Роман Сладкопевец: Кондак на жертвоприношение Авраама // Там же. 2001. Вып. 8. С. 261–268; *Koder J., Übers.* *Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr: Hymnen der orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*. W., 1996; *idem.* *Romanos Melodos*. Die Hymnen. Stuttg., 2005–2006. 2 Hbd.; *Detoraki M.* *Un kontakion inédit et le culte de saint Aréthas à Constantinople* // BZ. 2006. Bd. 99. N 1. S. 73–91.

Лит.: *Gassisi S.* *Innografi italo-greci*: Poesie di S. Nilo Iuniore e di Paolo Monaco, abbati di Grottaferrata // *Oriens Chr.* 1905. Vol. 5. P. 26–82; *Карабинов И. А.* *Постная Триодь*: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910; *Maas P.* *Das Kontakion: (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)* // BZ. 1910. Bd. 19. S. 285–306; *Molitor J.* *Byzantinische Troparia und Kontakia in Syro-Melkitischer Überlieferung* // *Oriens Chr.* Ser. 3. 1930. Vol. 3/4. P. 1–36, 179–199; Vol. 5. P. 191–201; 1931. Vol. 6. P. 43–59; 1933. Vol. 8. P. 72–85, 164–179; *Fletcher R. A.* *Three Early Byzantine Hymns and Their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople* // BZ. 1958. Bd. 51. N 1. S. 53–65; *Floros C.* *Das Kontakion* // DVjS. 1960. Bd. 34. S. 84–106; *idem.* *Das mittelbyzantinische Kontakienrepertoire: Untersuch. und krit. Ed.*: Diss. Hamburg, 1961; *Keller F.* *Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb* // *Schweizerische Beiträge zum VII. Intern. Slavistenkongress in Warschau*, August 1973. Luzern; Fr./M., 1973. S. 65–74. (*Slavica Helvetica*; 7); *idem.* *Die russisch-kirchenslavische Fassung des Weihnachtskontakions und seiner Prosomoia*. Bern, 1977. (*Slavica Helvetica*; 9); *Husmann H.* *Eine alte orientalische christliche Liturgie: Altsyrisch-melkitisch*

// OCP. 1976. Vol. 42. P. 156–196; *Grosdidier de Matons J.* *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. P., 1977; *idem.* *Kontakion and Canon: Piété populaire et liturgie officielle à Byzance* // *Augustinianum*. 1980. Vol. 20. P. 191–203; *idem.* *Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon* // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 31–43; *idem.* *Aux origines de l'hymnographie byzantine: Romanos le Mélode et Kontakion* // *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium* / Hrsg. H. Becker, R. Kaczynski. St. Ottilien, 1983. Bd. 1. S. 435–463; *Halleux A., de.* *Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode* // RHE. 1978. Vol. 73. N 3/4. P. 632–641; *Follieri E.* *Poesia e innografia nell'Italia bizantina* // *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo: Atti del Convegno tenuto a Roma, dal 12 al 16 nov. 1979*. R., 1981. Vol. 2. P. 513–522; *Dalmats I.-H.* *Tropaire, Kontakion, Canon: Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine* // *Liturgie und Dichtung*. St. Ottilien, 1983. Bd. 1. S. 421–434; *Hannick Ch.* *Zur Metrik des Kontakion* // *Byzantios: FS H. Hunger zum 70. Geburtstag*. W., 1984. S. 107–119; *idem.* *Le Kontakion dans l'histoire de la musique ecclésiastique byzantine* // OS. 2009. Bd. 58. H. 1. S. 57–66; *Brock S.* *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin* // *StPatr.* 1985. Vol. 16. P. 77–81; *idem.* *From Ephrem to Romanos* // *Ibid.* 1989. Vol. 20. P. 139–151; *Petersen W. L.* *The Diatessaron and Ephrem Syrus as sources of Romanos the Melodist*. Louvain, 1985. (CSCO; 475. Subs.; 74); *idem.* *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: its Importance for the Origin of the Kontakion* // VChr. 1985. Vol. 39. N 2. P. 171–182; *Maisano R.* *L'accoglienza dei contatti di Romano il Melode in Occidente* // *Politica, cultura e religione nell'Impero romano (secoli IV–VI) tra Oriente e Occidente: Atti del II Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi* / A cura di F. Conca e a. Napoli, 1993. P. 111–126; *Rompay L., van.* *Romanos le Mélode: Un poète syrien à Constantinople* // *Early Christian Poetry: A Collection of Essays* / Ed. J. den Boeft, A. Hilhorst. Leiden, 1993. P. 283–296; *Lingas A.* *The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople* // *Литургия, архитектура и искусство визант. мира*. Тр. XVIII Междунар. конгресса византистов (Москва, 8–15 авг. 1991) и др. мат.-лы, посвящ. памяти о. И. Мейендорфа / Ред.: К. К. Акентьев. СПб., 1995. С. 50–57. (Византинороссика; Т. 1); *Wolfram G.* *Der Beitrag des Theodoros Studites zur byzantinischen Hymnographie* // JÖB. 2003. Bd. 53. S. 117–125; *Schroeder M.* *Romanos the Melodist: Drama as an Instrument of Theology* // *Logos*. Ottawa, 2004. Vol. 43/45. P. 203–251; *Louth A.* *Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene* // JECS. 2005. Vol. 57. N 3/4. P. 195–206; *Кривко П. Н.* *Древнерус. версия кондака вмч. Димитрию Солунскому и ее южнослав. параллели* // *Лингвист. источниковедение и история рус. языка, 2010–2011* / Ред.: А. М. Молдован, Е. А. Мишина. М., 2011. С. 290–335; *он же*. *Перевод, парафраз и метр в древних слав. кондаках* // RES. 2011. Vol. 82. N 2. P. 169–202, N 4. P. 715–743; *idem.* (*Krivko R.*) *A Typology of Byzantine Office Menaia of the 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc.* // *Scrinium*. СПб., 2012. Т. 7/8. *Ars Christiana: In memoriam M. F. Murianov* (21.XI 1928 – 6.VI 1995). Ч. 2. С. 3–68.

**Р. Н. Кривко**

**К. в современном богослужении.** Совр. богослужебные книги правосл. Церкви называют К. краткий однострочный гимн. Он считается одним





из ключевых песнопений практически каждой памяти церковного календаря, и лишь нек-рые, наименее значимые памяти не имеют своего К.

К. входит в состав большинства служб суточного богослужебного круга: *утрени*, 1-го, 3-го, 6-го, 9-го часов, *изобразительных, повечерия*; также К. поется на Божественной литургии.

К. исполняется в качестве самостоятельного гимна и помещается, как правило, после молитвы Господней «Отче наш...». Лишь на утрени и литургии К. имеет иную позицию. Во всех этих случаях, за исключением утрени, К. поется без икоса.

**Связь древнего и современного К.** Даже в однострофной форме К. сохраняет связь с древним жанром. Дело в том, что помещенные в совр. богослужебных книгах К. важнейших церковных праздников — Рождества Христова, Богоявления, Сретения Господня, Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, Успения Пресв. Богородицы и др. — представляют собой проимии древних К. Кроме того, в неделю Сыропустную в совр. Триоди напечатан сравнительно полный К., состоящий из проимии и 4 иконов (см.: Триодь постная. Т. 1. Л. 72–72 об.). К тому же мн. К., помещенные в совр. богослужебных книгах, имеют указание, что они составлены на «подобен» (т. е. по муз. и поэтической модели) древних К. *Дѣа днѣсь*, *Взвѣрннй воеводѣ*, *Вознесыйся на крѣтъ вѣлею*; и др., что в свою очередь также не позволяет признать новосоставленные К. самостоятельным жанром.

При этом даже в совр. богослужении, где К. занял вполне заметное место, сохраняются следы его факкультативности, связанные с отсутствием К. в изначальной структуре палестинского Часослова.

Так, напр., в минейных службах святым может не быть К. — тогда по 6-й песни канона Устав предписывает петь седален (мученичен) во глас Октоиха (Типикон. Ч. 1. С. 49). В воскресные дни и поспразднства К. рядового святого в случае, если его статус ниже славословного, на часах опускается (Там же. С. 33). Кроме того, по дониконовским Типиконам своего К. на часах не имели и воскресные службы, роль К. исполняли *ипакои* гласа (см., напр.: Типикон. М., 1610. Л. 18; также см.: Часослов. С. 81). Этим же следует объяснять и то, что Устав в период пения Триоди предписывает заменять воскресный К. на

К. Триоди (напр., см.: *Розанов. Устав. С. 471–474, 675*).

**Пение К. на утрени.** На утрени К. исполняется по 6-й песни канона. В тех случаях, когда на службе соединяются 2 или 3 гимнографических последования, К. поются и по 6-й, и по 3-й песнях канона, причем К. главной памяти поется по 6-й песни, а остальные — по 3-й.

Так, в период пения Октоиха в воскресный день по 3-й песни канона поется К. рядового святого (вне зависимости от статуса его памяти), а по 6-й песни — воскресный К. (см.: Типикон. Ч. 1. С. 23, 29, 31, 33). Если на воскресенье приходится богородичный двенадцатый праздник, то воскресный К. поется по 3-й песни, а К. праздника — по 6-й (см.: Там же. С. 134); если выпадает господский двенадцатый праздник, то служба Октоиха отменяется вовсе, следов., поется только К. праздника по 6-й песни (см.: Там же. С. 152). Если воскресная служба совершается в период пред- или поспразднства, то по 3-й песни поются К. праздника и рядового святого, а по 6-й — воскресный (см.: Там же. С. 148). При отдавании двенадцатого праздника воскресный К. также поется по 6-й песни, а праздничный — по 3-й (см.: Там же. 172).

В седмичные дни, если в Минее содержится только одна память, К. поется по 6-й песни канона; если в службе святого содержатся 2 К., то один из них поется по 3-й песни, а другой — по 6-й. Когда соединяются последования 2 святым, то К. второго исполняется по 3-й, а первого — по 6-й песни (см.: *Розанов. Устав. С. 127*). В будние дни в периоды пред- и поспразднств по 3-й песни канона поется К. рядового святого, а по 6-й — праздника. Если святой имеет статус шестеричного или выше (см. в ст. *Знаки праздника месяцеслова*), то обычно по 6-й песни — К. святого, по 3-й — праздника (см.: Там же. С. 133, 139, 148–149).

Устав пения К. на утрени в период пения Триоди имеет ряд особенностей (см.: Там же. С. 410–411, 471, 477, 494, 710–713).

**К. на часах.** Распределение К. на часах также строго определяется богослужебным уставом. Общий принцип состоит в том, что на часах исполняются те же К., что и на утрени, но без иконов и только по одному на каждом часе (см., напр.: Типикон. Ч. 2. С. 1022–1023). Однако в неко-

торых случаях (см. выше) на часах используется только часть К., звучащих на утрени. Главный К. назначается на 3-м и 9-м часах, второй (если есть) — на 6-м, третий — на 1-м (см.: *Розанов. Устав. С. 275–284, 420–423, 472, 476, 677, 714–715*).

На часах в будни Великого поста (как и при службе с «Аллилуия» малых постов), если не празднуется святой с полиелеем, вместо К. читаются тропари, помещенные в Часослове «на ряду».

**К. на Божественной литургии и изобразительных.** На полной Божественной литургии К. вместе с тропарями поются по малом *входе*. К. поются в честь тех же лиц и событий, в честь к-рых звучали тропари; также могут добавляться заупокойный К. *Во стѣми оупокѡи*: и общий К. Богородицы *Предстѣтельство хрѣстіан непостыднѡе*: или, на практике, — *Не ѣмамы инымъ помѡщи*: (К. *Во стѣми оупокѡи*: предназначается только для заупокойного богослужения, а также для самых рядовых дней).

Один из основных принципов пения тропарей и К. на литургии — «высшее место давать тем, в которых прославляется сравнительно высшее лицо» (см.: Там же. С. 299), т. е. сначала следует петь К. в честь Господа, потом — Божией Матери, далее — архангелов, затем — Предтечи, наконец — святых. Однако это правило не распространяется на «покрытие» (К., к-рый поется на «Слава и ныне:») — К. воскресный или храма Господа или Богородицы (т. е. освященного в честь господского или богородичного праздника), или общий К. Богородицы, или господского или богородичного праздника.

Т. о., в храме Господа (т. е. освященном в честь одного из *господских праздников*) сначала поется К. храма, затем — дня, затем — празднуемых святых, а на «и Ныне:» — Богородицы. В храме Богородицы: К. дня, святых, «и Ныне:» — храма. В храме святого, «и Ныне:» — Богородицы (см.: Типикон. Ч. 2. С. 1021–1040; также см.: *Розанов. Устав. С. 299, 304–311, 428–430, 472–473, 677, 681, 684, 720; Никольский. Устав. 383–386*). В воскресные дни К. храма, если он господский, опускается (так же и в господские праздники).

На практике количество К. на литургии может сокращаться. По *Виолакиса Типикону*, на литургии всегда поется только один К. (*Виолакиса*,





Толков. С. 32–34). Соответствие этому можно видеть и в рус. традиции *архиерейского богослужения*, где последний К. на литургии, как правило, исполняется священнослужителями в алтаре, т. е. выделяется из остального ряда.

На изобразительных К. исполняются после «Отче наш...», что напоминает их использование на часах. Однако здесь звучит не один, а сразу несколько К. — как на литургии по малом входе (но без тропарей). Устав их распределения в целом тот же, что и на литургии, с небольшими особенностями (см.: Типикон. Ч. 2. С. 1021–1040; также см.: Розанов. Устав. С. 312–320, 514–515).

**На повечерии.** На малом повечерии, если совершается служба святому без знака или шестеричному, в седмичные дни после «Отче наш...» звучит ряд тропарей, а также заупокойный К. *Во сѣтими упокой:.* По воскресеньям и праздникам этот ряд заменяется К. празднуемой памяти (см.: Розанов. Устав. С. 226–233; 486–487, 702; *Никольский*. Устав. С. 252).

На великом повечерии роль К. исполняют неизменяемые песнопения Часослова (Часослов. С. 202–203), но на Рождество Христово, Богоявление и Благовещение во 2-й части повечерия после «Отче наш...» поется К. праздника (Типикон. Ч. 1. С. 353, 394, 541).

**Славение.** Помимо вышеперечисленных литургических позиций, определяемых Уставом для К., последний вместе с тропарем в навечерие Рождества Христова и Богоявления после отпуста литургии торжественно поется духовенством, к-рое специально для этого исходит из алтаря на середину храма (Типикон. Т. 1. С. 352, 391). Этот чин, в обиходе именуемый славением, на практике совершается и в другие великие праздники (в т. ч. памяти святых).

**Толкование К.** Достаточно распространено мнение, что К. вместе с отпустительным тропарем являются квинтэссенцией церковного праздника, что в этих песнопениях раскрываются его смысл и значение. Так, напр., М. Н. Скабалланович отмечает, что К. занимает в ряду песнопений 2-е место после тропаря; подобно последнему он изображает самую суть празднуемого события, но обыкновенно с др. стороны, чем тропарь; если тропарь дает картину внешней стороны события, то К. —

внутренней, или наоборот. Кроме того, К. обычно полнее изображает самую суть празднуемого события, чем тропарь (Скабалланович. 2008. С. 689). В целом о том же говорит и П. Я. Лебедев: в К. и икосе «изображается сущность праздника или похвала святому с тем лишь различием, что в К. это содержание изложено кратко, а в икосе — пространно... По содержанию своему К. и икос служат обыкновенно образом для всего последования, к которому принадлежат: К. представляет из себя как бы тему последования, развитие которой предлагается в икосе» (Лебедев. 1895. С. 62; ср.: *Гавриил (Голосов)*, архим. С. 149). Вероятно, ввиду такого отношения к тропарю и К. большой популярностью пользуется практика пения славения (см. выше) по окончании всенощного бдения накануне великих праздников и божественной литургии в дни праздников. Кроме того, знание наизусть тропарей и К. двенадцатых праздников является обязательным условием при поступлении в духовные учреждения и семинарии.

Лит.: *Гавриил (Голосов)*, архим. Руководство по литургии, или Наука о православном богослужении. Тверь, 1886. С. 149; *Лебедев П.* Наука о богослужении Православной Церкви. М., 1895. Ч. 1. С. 62; *Розанов*. Устав; *Никольский*. Устав. С. 252, 300–302, 341–343, 353–354, 383–386; *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М., 2008<sup>2</sup>. С. 689–691, 750–751.

Е. Е. Макаров

**КОНДАКАРНАЯ НОТАЦИЯ**, присутствующая в древнерус. *Кондакарях* комплексная система невменной записи ограниченного корпуса песнопений, характеризующихся высокой степенью мелизматики (см. *Кондакарное пение*). Подобно ранним формам *византийской но-*

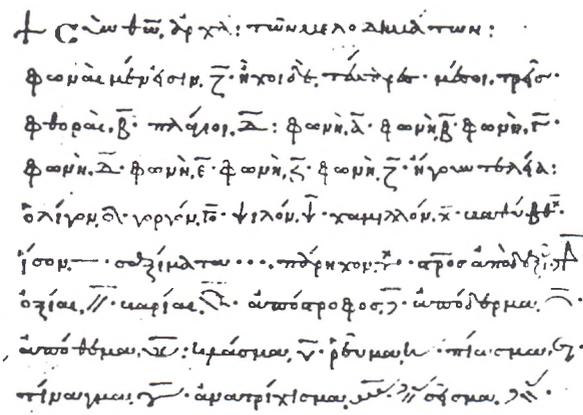
*тащи*, К. н. не передает абсолютные звуковысотные характеристики мелодии, но в отличие от нее содержит не 1, а 2 ряда невм: мелодико-ритмические знаки малого размера и помещаемые над ними большие *ипостаси*, по-видимому фиксировавшие общий мелодический контур, наподобие стенографической записи. Эта архаическая и в то же время чрезвычайно сложная система нотации, вероятно, в «зашифрованном» виде передавала тончайшие мелодические и ритмические нюансы песнопений, к-рые хранились в памяти носителей кондакарной традиции.

В ранневизант. нотации, на основе к-рой была разработана К. н., ее ближайшим аналогом является т. н. шартрская нотация, сохранившаяся в рукописях X–XI вв. (см. пример 1: перечень знаков в греч. Триоди X в. *Ath. Laur. Г. 67*; см. также: *Strunk*. 1966). Однако часто ипостаси К. н. имеют только поверхностное сходство с шартрскими знаками; кроме того, последние сохранились в певч. сборниках иного типа (напр., в Стихирарях) и применялись не только к *кондакам*, но и к др. жанрам.

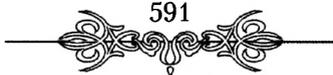
Певч. репертуар, записывавшийся К. н., известен гл. обр. по 5 певч. рукописям, из к-рых 4 опубликованы факсимильным способом: *Титографский Устав* с Кондакарем (XI–XII вв., ГТГ. К–5349), *Благовещенский кондакарь* (кон. XII? — нач. XIII в., РНБ. Q.n.I.32), *Лаврский*, или *Троицкий*, *Кондакарь* (кон. XII–XIII в., РГБ. Троиц. № 23), *Успенский Кондакарь* (1207 г., ГИМ. Усп. № 9), *Синодальный Кондакарь* (сер. XIII в., ГИМ. Син. Тип. № 777).

**К. н. и хирономия.** Исследователи определяют кондакарное пение как «пение по хирономии». Перво-

Перечень знаков ранневизант. «шартрской» нотации в греч. Триоди. X в. Фрагмент (*Ath. Laur. Г. 67. Fol. 159*)

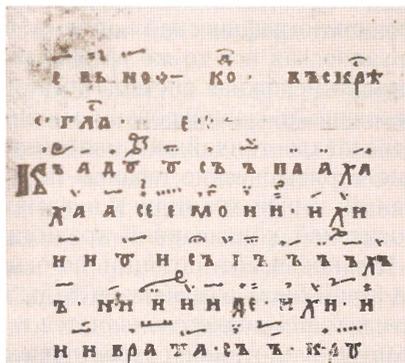


Пример 1 начально на Руси церковные напевы передавались и заучивались от греческих певцов, входивших в свиту греческого митрополита и епископов; нотация была разработана и применялась как мнемоническое средство для главного певца или *доместика* соборной церкви. Предполагается, что К. н. основывалась на хирономических жестах главного певца. Согласно Н. Морану, хирономия была «неотъемлемым компонентом





музыки как в античности, так и в Ранней Церкви» и «не импровизационным жестикулированием, а точной системой обозначения определенных интервалов и мелодических фигур» (в изд.: *Floros*. 2005. P. 141). По мнению Н. Д. Успенского, о распро-



Воскресный кондак 5-го гласа  
в Успенском Кондакаре.  
1207 г. Фрагмент  
(ГИМ. Усп. № 9. Л. 148)

странении хирономии в Киевской Руси косвенно свидетельствуют слова прп. *Феодосия Печерского*: «...егда начнем псалтырное пение, не леть ны есть друг друга прихватити стихов и мятеж творити не мал, но на старейшаго сторону взирающе, и без того початия нелепо есть починати никомуже» (цит. по изд.: *Успенский*. 1971. С. 57).

Практику хирономии в Др. Руси в связи с кондакарным пением следует рассматривать как вероятную основу, на к-рой возникли соответствующая система нотации и муз. стиль, а также как показатель общего уровня муз. грамотности киевских музыкантов того времени. По словам И. А. *Гарднера*, «хирономию, с ее системой условных, определенных движений руки и пальцев, которыми направлялось пение большого числа певцов, нельзя себе представить без специального известного обучения хирономирующего. Чтобы в пении следовать знакам, подаваемым рукой, нужно знать, что означают те или иные движения руки, и знать самую мелодию, чтобы в движениях руки узнать нужную мелодическую линию» (*Гарднер*. Богослужбное пение. С. 346–347).

Успенский, рассмотрев вопрос о К. н., пришел к следующим выводам, с которыми можно в целом согласиться: некоторые знаки К. н. близки к знакам (ранней) знаменной нотации (а также к т. н. куаленскому типу ранневизант. нотации)

и к *экфонетическим знакам*, использовавшимся для чтения; кондакарные песнопения подчиняются системе осмогласия; хирономические знаки верхнего ряда К. н. ставились не регулярно в связи с ритмическими и со звуковысотными знаками нижнего ряда, а скорее эпизодически, в мелодически развитых разделах; эти знаки служили гл. обр. для обозначения сложной вокализации и мелодических украшений, не передаваемых обычными знаками (*Успенский*. 1971. С. 57).

Кондакарное пение исчезло во 2-й пол. XIII в., но практика хирономии существовала у рус. певчих и в более поздние периоды. Наблюдаемое в поздних Кондакарях упрощение нотации может быть истолковано как свидетельство того, что прямое отражение жестов хирономии в нотации было уже не нужно и сложное невмирование стало постепенно выходить из употребления.

**Проблема расшифровки.** В 60-х гг. XX в. К. Флорос и К. Ливи независимо друг от друга установили сходство между нотациями слав. Кондакарей и визант. певч. книги для хора — *Асматикона*.

Идентификация и классификация знаков ранневизант. нотации и К. н. связаны с мн. трудностями. Ключ к прямой расшифровке К. н. не сохранился, если вообще когда-либо существовал; точная передача кондакарных невм средствами совр. линейной нотации невозможна из-за специфической природы этих знаков. Помимо различий в культурном контексте греков и славян исследование осложняется наличием местных вариантов и значительной разницей в хронологии сохранившихся памятников слав. рукописной традиции. Несмотря на то что исследователи в целом установили визант. происхождение К. н., отсутствие поддающегося транскрипции визант. промежуточного звена не дает возможности ее расшифровать.

**Большие ипостаси.** Согласно исследователю зап. церковного пения Л. Трейтлеру, «древнейшие нотации, с помощью которых фиксировались не [абсолютная] высота или интервалы, а только мелодический контур, полностью отражали только один музыкальный параметр — координацию групп нот со слогами текста. Это следует признать их первоначальной функцией, в свою очередь отражающей первенство мело-

дии для артикуляции и истолкования языка» (*Treitler*. 1981. P. 488–489). Тем не менее К. н. могла содержать полную запись мелоса песнопений. Соотношение между большими ипостасями и малыми знаками было комплементарным: вторые определяли распев первых в заданном мелодическом контексте, обозначая направление движения и контур мелодии.

**Малые знаки.** Большинство кондакарных знаков в наст. время идентифицированы только условно, тем не менее их начертание, последовательность и сочетания свидетельствуют об утонченной логике в их применении для построения мелодии, установления структурной закономерности и создания муз. архитектоники. Исследователи дискутируют гл. обр. о значении больших ипостасей, однако их функция на самом деле вторична. По-видимому, они консолидируют, дополняют или суммируют значение малых знаков и их сочетаний, которыми, собственно, записана мелодия песнопения. Невмы нижнего ряда К. н. имеют графические и функциональные соответствия с ранневизант. знаками того времени как шартрской, так и куаленской разновидности, поскольку все они имеют общее происхождение.

Последовательность малых знаков и их варьирующиеся сочетания определяют контур движения мелодии и обеспечивают возможность для многочисленных вариаций мелодических формул. Эти формулы, хотя и применяются гибко, никогда не появляются на своем месте случайно; многие из них встречаются как в нижнем, мелодическом ряду, так и в ряду ипостасей. Способ размещения невм также варьируется: они могут примыкать к соседнему знаку или располагаться в вертикальных комбинациях, как в случае паракалезмы и вари/оксии. Существует также ряд малых знаков с буквами, точное значение к-рых остается неясным.

Десять наиболее употребительных малых знаков К. н. предположительно идентифицируются следующим образом (цифры в скобках обозначают позиции в перечне, помещенном А. Бюгге во введении к факсимильному изданию Успенского Кондакаря, — см. пример 2). 1. Исон, по-видимому, имеет 3 варианта: а) прямой исон; б) прямой исон с  $\sigma\epsilon\zeta\iota\mu\alpha\tau\alpha$  (3 кендимы (точки); 14)





(оба варианта обозначают повторение звука на той же высоте, 2-й — с нек-рым изменением ритма, напр. передаваемым в нотолинейной транскрипции с помощью форшлага; неск. таких знаков подряд обозначают неск. звуков на той же высоте; выбор исона зависит от ритмических нюансов); в) исон с кендимой (точкой) — знак продления звука заданной высоты, используемый в конце

от вида обозначаемого украшения (16, 34). 9. Хамили, иногда в сочетании с апострофом, используется как знак нисходящего скачка (как и вполс., в процессе развития диастематической нотации). 10. Архаическая форма ипсили обозначает восходящий скачок.

**К. н. и рукопись Kastoria 8.** В 1965 г. Л. Политис обнаружил список Асматикона XIV в. Kastoria 8, содержащий 2 ряда нотации (*Πολίτης*. 1967).

Пример 2

Неидентифицированные знаки кондакарной нотации (по изд.: Bugge. 1990. Pl. XXI)

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66				

фразы или строки (20). 2. Оксия — знак восходящего движения мелодии (4). 3. Вария сохраняет свою архаическую функцию знака, отмечающего начало нисходящего движения мелодии. Вария используется в сочетании с кендимой или апострофом для обозначения неопределенного скачка вверх или вниз (6, 11). 4. Апостроф — знак нисходящего движения или повторения звука на той же высоте. Он является также составной частью катавазмы, обозначающей связанное нисхождение мелодии (9, 10). 5. Апостроф с 2 кендимами — знак восходящего движения или повторения звука на той же высоте (12). 6. Две кендимы — знак повторения звука (1). 7. Крест (греч. σταυρός, τελεία) — знак окончания песнопения; обозначаемый им звук исполняется с большей длительностью. Крест иногда бывает подчеркнут или сопровождается 5 краткими черточками в конце (7, 8, 41). 8. Ипоррой или двойное ипоррой — мелодическое украшение из 2 нисходящих звуков; 2-й вариант часто встречается в начале мелодической строки. Графическая форма ипоррой может варьироваться в зависимости

нижний ряд состоит из подпадающих расшифровке средневизантийских неvm, верхний — из больших ипостасей увеличенного размера, похожих на содержащиеся в Кондакарях и написанных красным и зеленым цветом, чтобы отличать их от неvm в нижнем ряду. По мнению Флороса, этот памятник позволяет найти частичное решение проблемы расшифровки К. н. Как и большинство Асматиконов, этот источник не содержит кондаки, но в других певческих жанрах — тропарях, ипакои, причастнах — присутствуют прямые соответствия с песнопениями Кондакарей.

Место К. н. и нотации рукописи Kastoria 8 в развитии визант. нотации в наст. время окончательно не определено. Ипостаси рукописи Kastoria 8 имеют прямые параллели с древнейшими формами шартрской нотации, напр. в перечне знаков в Триоди Ath. Laur. Г. 67. Некоторые кондакарные ипостаси, имеющие уникальное, стилизованное и часто декоративное начертание, также сильно напоминают некоторые шартрские знаки. Они могут иметь разное мелодическое содержание в транскрипции или совсем не поддаются идентификации. Идентификация др. кондакарных ипостасей производится на основе сходных знаков на более поздних стадиях развития визант. неvm, а не в шартрской нотации.

**К. н. и учебное песнопение прп. Иоанна Кукузеля.** Большинство ипостасей, встречающихся в ранне-визант. нотации, исчезли или претерпели изменения при появлении диастематической средневизант. нотации, но их значение в мелосе было

«истолковано» с помощью малых интервальных знаков. Лучшее всего такое «истолкование» иллюстрирует атрибутируемое мелургу и теоретику XIV в. прп. *Иоанну Кукузелю* учебное песнопение, сохранившееся во мн. визант. и слав. списках XIV–XIX вв. (самый ранний — Athen. Bibl. Nat. 2458, 1336 г.). Его текст состоит из названий ок. 60 мелодических формул, мелос — из соединения распевов этих формул. Несмотря на разницу почти в столетие между исчезновением Кондакарей и появлением данного песнопения, оно может служить средством для определения кондакарных мелодических формул (*Devai*. 1958. P. 213–235). Путем сопоставления перечней знаков шартрской нотации и учебного песнопения Кукузеля стала возможной реконструкция некоторых образов кондакарного пения. Однако идентификация конкретных знаков и формул остается условной (*Levy*. The Slavic Kontakia. 1964).

**Место в истории нотаций византийской традиции.** В результате соединения 2 рядов знаков К. н. стала уникальным синтезом 2 ранневизант. типов нотации — системы малых куаленских знаков и шартрских ипостасей, функция к-рых была связана с жестами хирономии и состояла «только в том, чтобы определить область музыкальных возможностей», по крайней мере в первом приближении (*Davies*. 1991. P. 37).

К. н. в целом вписывается в периодизацию развития визант. нотации, сохранив графические формы ранневизант. неvm и их адиастематический характер, тогда как визант. нотация стала развиваться в ином направлении. Сложная структура из 2 рядов певческих знаков не имеет прецедентов в визант. рукописях ни в этот, ни в последующие периоды.

В то время как в греч. рукописях мн. большие знаки изменили свои функции по сравнению с ранневизант. шартрскими ипостасями (как они представлены, напр., в Триоди Ath. Laur. Г. 67), их распределение и помещение над рядом малых мелодико-ритмических знаков в древнерус. Кондакарях является почти уникальным для византийской традиции (среди греч. рукописей такие же особенности встречаются только в Асматиконе Kastoria 8). Для создания таких рукописей и исполнения записанных в них песнопений





древнерус. музыканты должны были иметь не только познания в области византийской муз. теории, но и доступ к музыкально-теоретическим трактатам, а также понимание визант. муз. практики, превышающее только интуитивный или эмпирический уровень. Однако до тех пор, пока не будет обнаружен греч. или слав. архетип Кондакаря или иной источник, объясняющий его нотацию, данная глава в ранней истории певч. традиции Руси останется недописанной. Истр.: Bugge A., ed. *Contacarium palaeoslavicum Mosquense*. Copenhagen, 1960. (MMB. Principale; 6); Strunk O., ed. *Specimina notationum antiquiorum*. Copenhagen, 1966. Pars principalis; pars suppletoria. N 6–12: [листы из Триоди Ath. Laur. Г. 67]. (MMB. Principale; 7); Der alt-russische Kondakar': Auf der Grundlage des Blagověšenskij Nižegorodskij Kondakar' / Hrsq. von A. Dostál und H. Rothe unter Mitarb. von E. Trapp. Giessen, 1976. T. 2: Blagověšenskij Nižegorodskij Kondakar': Facsimile. (BGLS. Editionen; Bd. 8. Tl. 2); Myers G., ed. *The Lavrsky Troitsky Kondakar*. Sofia, 1994. (Monumenta Slavico-Byzantina et mediaevalia Europensia; 4); Типографский устав. Устав с Кондакарем кон. XI – нач. XII в. / Под ред. Б. А. Успенского. М., 2006. 3 т. Лит.: Разумовский Д., *прот.* Церковное пение в России. М., 1867. Вып. 1. С. 59–60, 111–113; Преображенский А. В. О сходстве русского музыкального письма с греческим в певческих рукописях XI–XII в. // РМГ. 1909. № 8. Стб. 194–197; № 9. Стб. 229–232; № 10. Стб. 257–261 (отд. отт.: СПб., 1909); *он же.* Культурная музыка в России. Л., 1924; Металлов В., *прот.* Русская семиография: Из обл. церк.-певч. археологии и палеографии. М., 1912; Hoeg C. The Oldest Slavonic Tradition of Byzantine Music // The Proc. of the British Academy L., 1953. Vol. 39. P. 37–66; Palikarova-Verdeil R. La Musique chez les Bulgares et les Russes (du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle). Copenhagen, 1953. (MMB. Subs; 3); Devai G. The Musical Study of Cucuzeles in a Manuscript of Debreceen // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. Bdpst, 1955. T. 3. Fasc. 1/2. P. 151–179; *idem.* The Musical Study of Koukouzeles in a 14<sup>th</sup>-Cent. Manuscript // Ibid. 1958. T. 6. P. 213–235; Thodberg C. The Tonal System of the Kontakarion // Køngelige danske videnskabernes selskab historik-filosofiske meddelelser. København, 1960. T. 37/7. S. 2–49; Velimirovic M. Byzantine Elements in Early Slavic Chant: Hirmologion. Copenhagen, 1960. Pars principalis; pars suppletoria. (MMB. Subs; 4); *idem.* Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia // Cyrillomethodianum. 1984/1985. T. 8/9. P. 165–174; Levy K. J. A Review of MMB Main Series: «Contacarium Paleoslavicum Mosquense», ed. A. Bugge (Copenhagen, 1960), and MMB IV, Subsidia: «Byzantine Elements in Early Slavic Chant.» by M. Velimirovic (Copenhagen, 1960) // MQ. 1961. Vol. 47. P. 554–558; *idem.* The Slavic Kontakia and their Byzantine Originals // Queens College, Dep. of Music: Twenty-Fifth Anniversary FS (1937–1962) / Ed. A. Mell. N. Y., 1964. P. 79–87; *idem.* Die Slavische Kondakarien-Notation // Anfänge der slavische Musik: Symposia, I. Bratislava, 1964. S. 77–92; Беляев В. М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962; Floros C. Die Entzifferung der Kondakarien-Notation // Musik des Ostens. Kassel, 1965. Bd. 3. S. 7–71;

1967. Bd. 4. S. 12–44; *idem.* Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. 3 Bde; *idem.* Einführung in die Neumenkunde. Wilhelmshaven, 1980, 2000<sup>2</sup>; (англ. пер.: Introduction to Early Medieval Notation // Transl. N. K. Moran, ed. S. Parisi. Warren (Mich.), 2005); Πολίτης Α. Δύο χειρόγραφα από την Καστορία // Ελληνικά. Θεσσαλονίκη, 1967. Τ. 20. Σ. 29–41; Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971<sup>2</sup>; Haas M. Byzantinische und slavische Notationen. Köln, 1973; Keller F. Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb // Schweizerische Beiträge zum VII. Intern. Slavistenkongress in Warschau, Aug. 1973. Luzern; Fr./M., 1973. S. 65–74. (Slavica Helvetica; 7); *idem.* Die russisch-kirchenslavische Fassung des Weihnachtskontakions und seiner Prosoimoia. Bern, 1977. (Slavica Helvetica; 9); Владышевская Т. Ф. Типографский Устав – как источник для изучения древнейших форм рус. певч. искусства // Musica antiqua Europae Orientalis: Acta Scientifica. Bydgoszcz, 1975. S. 607–620; Хукишов Г. А. Сравнительная палеография кондакарного письма XI–XIV вв. // MAAS. 1975. T. 4. S. 557–572; Moran N. K. The Ordinary Chants of the Byzantine Mass. Hamburg, 1975. 2 vol.; *idem.* The Chant «Cruceum Tuam» in the Byzantine, Slavonic, and Latin Recension // Studies in Music from the Univ. of Western Ontario. London (Ontario), 1980. Vol. 5. P. 35–48; Gove A. The Evidence for Metrical Adaptation in Early Slavic Translated Hymns // Fundamental Problems in Early Slavic Music and Poetry / Ed. C. Hannick. Copenhagen, 1978. P. 211–246. (MMB. Subs.; 11); Treitler L. Oral, Written, and Literate Process in the Transmission of Medieval Music // Speculum. 1981. Vol. 56. N 3. P. 471–491; Lenhoff G. Liturgical Poetry in Medieval Rus': Prosody as Performance // Scando-Slavica. Copenhagen, 1983. T. 29. P. 21–43; Myers G. The Blagoveshchensky Kondakar: A Russian Musical Manuscript of the 12<sup>th</sup> Century // Cyrillomethodianum. Thessal., 1987. Vol. 11. P. 103–127; *idem.* The Medieval Russian Kondakar and the Choirbook from Kastoria: A Palaeographic Study in Byzantine and Slavic Musical Relations // Plainsong and Medieval Music. Camb., 1998. Vol. 7. Pt. 1. P. 21–46; *idem.* A Historical, Liturgical and Musical Exploration of «Kondakarnoie Pienie»: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma. Sofia, 2009; Hannick C. Reference Materials of Byzantine and Old Slavic Music and Hymnography // J. of the Plainsong and Medieval Music Society. Camb., 1990. Vol. 13. P. 83–89; *idem.* Die Notationsstufen des Altrussischen Kirchengesangs // Millennium Russiae Christianae = Tausend Jahre Christliches Russland, 988–1988 / Hrsq. G. Birkfellner. W., 1993. S. 43–61; *idem.* Early Slavic Liturgical Hymns in Musicological Context // Recherche Slavistiche. R., 1994. Vol. 41. P. 9–30; Davies S. The Ontology of Musical Works and the Authenticity of their Performances // Nous. 1991. Vol. 25. N 1. P. 21–41; Jung A. The Kathismata in the Sophia Manuscript Kliment Ochridski cod. gr. 814 // CIMAGL. 1991. Vol. 61. P. 49–77; *eadem.* The Long Melismas in the Non-Kalophonic Sticherarion // Ibid. 1999. Vol. 70. P. 13–80; *eadem.* «Kolaphismos»: A Long Melisma in a Syllabic Genre // Palaeobyzantine Notations, III. Leuven, 2004. P. 49–66. (Eastern Christian Studies; 4); Raasted J. Theta Notation and Some Related Notational Types // Palaeobyzantine Notations: A Reconsideration of the Source Material. Hernen, 1995. P. 57–62; Лозовая И. Е. Византийские прототипы древнерус. певч. терминологии // Келдышевский сб.: Муз.-ист. чтения пам. Ю. В.

Келдыша, 1997. М., 1999. С. 62–72; Doneda A. «Hyperstases» in MS Kastoria 8 and the Kondakarian Notation // Palaeobyzantine Notations, II: Acta of the Congress Held at Hernen Castle (The Netherlands) in October 1996 / Ed. C. Troelsgård. Hernen, 1999. P. 23–36; *eadem.* Computer Applications to Byzantine Chant: A Relational Database for the Koinonika of the Asmatikon // Cantus Planus: Papers Read at the 10<sup>th</sup> Meeting, Visegrád (Hungary), 2000. P. 45–66; Jeffery P., ed. The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West: In Honor of K. Levy. Woodbridge (Suffolk); Rochester, 2001; Troelsgård C. Byzantine Neumes: A New Introd. to the Middle Byzantine Musical Notation. Copenhagen, 2011. (MMB. Subs.; 9).

I. Майерс

**КОНДАКАРНОЕ ПЕНИЕ**, корпус песнопений, записанных в древнерус. *Кондакарях* кон. XI–XIII в. с помощью *кондакарной нотации* и характеризующихся высокой степенью мелизматичности и наличием внетекстовых вставок (см. статьи *Аленайка*, *Интонационные формулы*, *Кратима*, *Хабува*). Скорее всего Кондакари предназначались в первую очередь для *доместиков* – руководителей хоров соборных церквей. Кондакари содержат не только тексты и мелодико-ритмическую нотацию песнопений различных *богослужбных кругов* и *литургии*, но и дополнительную музыкальную информацию – знаки жестов *хиротомии* в форме больших кондакарных *ипостасей*, необходимых для управления небольшим хором высокопрофессиональных певцов. Вопрос о происхождении К. п. – является ли оно традицией, заимствованной от Византии, или оригинальным феноменом, возникшим в результате уникального стечения культурных обстоятельств, – остается открытым. Предположительно Русь заимствовала от Византии певч. традицию, со временем ставшую независимой.

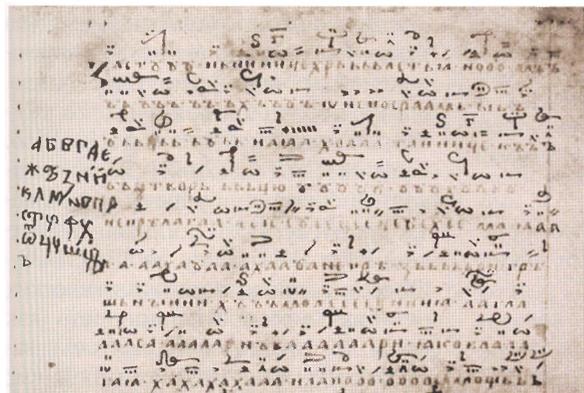
**Сохранившийся репертуар** К. п. составляют гл. обр. минейные, триодные и воскресные *кондаки*. Древнерусские Кондакари (за исключением Типографского) содержат также дополнительный набор песнопений с кондакарной нотацией, связанный с репертуаром визант. *Асматикона*: осмогласные и праздничные *ипакои*, *причастны*, *катавасии* (в значении термина, отличном от современного), великие *тропари* на Рождество Христово и Богоявление, прокимны «*Всякое дыхание*» и некоторые др. песнопения (в т. ч. неизменяемые, напр. *полиелей*).

**В Кондакарях.** В Типографском Уставе с Кондакарем (ГТГ. К-5349,

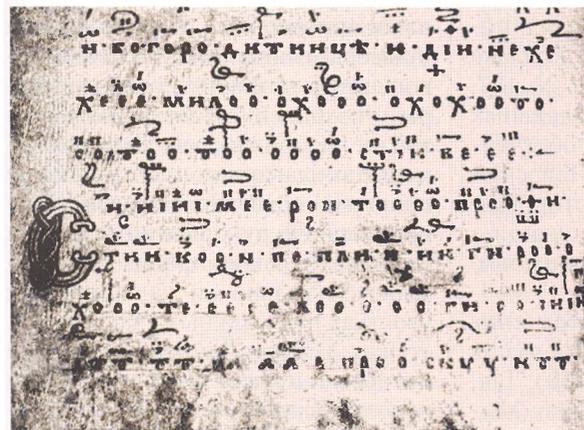




XI–XII вв., 126 л.), древнейшем из слав. Кондакарей и уникальном по структуре и составу, на каждую литургическую память текст кондака приводится дважды: без нотации и текстовых вставок, возможно с дидактической целью — изучить текст перед его пением, а затем «растяжным письмом» и с нотацией (*Успен-*



ский Б. А. 1973. С. 320–321). Нотирована меньшая часть рукописи (из 132 кондаков имеют нотацию 43 (29 минейных и 14 триодных), в т. ч. 38 самогласнов и 5 подобнов, для которых в этой рукописи содержатся только 2 образца-самогласна — *Владышевская*. 2006. С. 116–118); в ней нет ни ипакои, ни причастнов, помещенных в др. Кондакарях. Как и в знаменном распеве, в К. п. наиболее развиты четные гласы. Образцы-самогласны для кондаков (указано 18,) наиболее часто приходится на 2, 4 и 6-й гласы (Там же. С. 118–



119). Из 5 нотированных древнерус. Кондакарей только в этом списке, как и в визант. аналогах, после каждого кондака помещен 1-й икос без нотации, но с указанием, является ли песнопение самогласном или подобном (за редкими исключениями). Икосы имели собственную, по-видимому неосмогласную, систему по-

добнов (указано 14); полных текстов самогласнов в этом памятнике содержится 7 (Л. 29, 38, 49, 50 об., 75 об., 82, 89 об.), но нотированных образцов не обнаружено. Вероятно, общим для пары кондак — икос был мелос припева, текст к-рого совпадает (*Владышевская*. 2006. С. 154–156). В последовании праздника Благовещения Пресв. Богородицы помещен *Акафист*, в котором нотирован 1-й кондак — «Взбранному му

Кондак  
молебный Пресв. Богородице  
в Типографском Уставе  
с Кондакарем. XI в.  
(ГТГ. К-5349. Л. 93 об.)

воеводе победная» (Л. 58 об.; сохр. не полностью). Как и в Благовещенском Кондакаре, после конда-

карной части здесь есть разделы дополнительных песнопений: воскресные кондаки и икосы во всех 8 гласах (без нотации, но, как правило, с указанием подобнов — Л. 94–97), кондаки (с нотацией) и икосы на освящение церкви и Пресв. Богородице (кондак молебный) (Л. 92 об.— 93, 93 об.), прокимны «Всяко дыхание» (сохр. на гласы 1–4 — Л. 100, 102 об., 105 об., 108).

Безукоризненно выполненная и искусно стилизованная нотация Благовещенского Кондакаря (РНБ. Q.n.I.32, кон. XII? — нач. XIII в., 130 л.) позволяет предположить, что он предназначался для владельца с высоким социаль-

Славянское и греческое ипакои  
Воздвижению Честного Креста  
в Благовещенском Кондакаре.  
Кон. XII? — нач. XIII в.  
Фрагмент  
(РНБ. Q.n.I.32. Л. 84 об.)

ным статусом. Нотированы все 133 помещенных в рукописи кондака. В песнопениях сохрани-

лось много визант. элементов: часто цитируемые интонационные формулы (апихимы), отдельные греч. слова, а также целые строки и песнопения по-гречески в слав. транслитерации. Наиболее известным примером такой транслитерации является ипакои на Воздвижение Креста Господня (Л. 84 об.), выписанное сна-

чала по-славянски, а затем по-гречески слав. буквами с той же нотацией: «Дньсь пророчское — Симирон то профитикон». В минейной части особый интерес представляет последование мая, в к-ром содержатся 2 кондака, отсутствующие в др. Кондакарях: подобен 2-го гласа ап. Симону Зилоту (10 мая; Л. 42 об.) и подобен 3-го гласа прор. Захарии (16 мая; Л. 43). В разделе Октоиха каждый воскресный кондак дан в паре с его осмогласным ипакои (оба с нотацией; Л. 72 об.— 83). В качестве дополнительных песнопений записаны древнейшее известное будничное Трисвятое (Л. 104–104 об.), осмогласные циклы прокимнов «Всякое дыхание» (Л. 104 об.— 106 об.) и полиелея (Л. 107–113 об.), тропарь Пасхи (Л. 113 об.— 114), а также раздел с надписанием «Азматик» (Л. 114–121 об.; см. ст. *Азматик*), содержащий осмогласный цикл псалмовых стихов с припевами (*ипосалмами*), характерными для *песенного последования* (как и полиелей, эти припевы отличаются развитой мелизматикой); затем следуют воскресные светильны (*ексапостилярии*) и стихиры евангельские, отсутствующие в др. ранних слав. источниках (*Сопотос*. 1974. Р. 55; *Тончева*. 1985. С. 3–29; *Она же*. 1993. С. 3–31; *Швец*. 2008. С. 100–132).

Если Типографский Устав с Кондакарем и Благовещенский Кондакарь содержат как кондакарную, так и знаменную нотацию, то в 3 более поздних списках имеется только кондакарная.

Нотация Лаврского, или Троицкого, Кондакаря (РГБ. Троиц. № 23, кон. XII–XIII в., 115 л.) имеет индивидуальные особенности: реже встречаются большие знаки, расположенные в отдельном ряду, но бывают замены и заимствования из силлабической ранневизант. куаленской нотации (использовавшейся в Ирмологиях и Стихирарях и, возможно, подразумевающей более строгий муз. стиль) или графические эквиваленты, представляющие переходную стадию в эволюции нотации. Здесь также меньше внетекстовых вставок. Большая простота нотации может свидетельствовать о древности записи и о ее копировании с оригинала, более раннего, чем Типографский Устав (альтернативную датировку 5 Кондакарей см.: *Rothe*. 1986. Р. 340). Однако меньшее число ипостасей в отдельном ряду





можно интерпретировать и как показатель более позднего составления песнопений, когда их муз. стиль подвергся упрощению. В минейной части Лаврского Кондакаря много лакун. Здесь, как и в Благовещенском Кондакаре, содержится ката-



шиися стихи (Л. 153–155) нотированы и имеют указания для пения, что соответствует структуре записи в визант. Асматиконе.

Синодальный Кондакарь (ГИМ. Син. Тип. № 777, сер. XIII в., 113 л.), самый небольшой из 5 списков, имеет неупорядоченную структуру. Вероятно, ру-

*Катавасия Пасхи  
в Лаврском (Троицком)  
Кондакаре.  
Кон. XII–XIII в.  
Фрагмент  
(РГБ. Троиц. № 23. Л. 100 об.)*

копись была некогда заново переплетена: песнопения помещены разроз-

но, имеются большие лакуны. В нем только 2 воскресных кондака (1-го и 2-го гласов — Л. 94, 95). В этом Кондакаре содержатся 2 кондака, не найденные в др. источниках: кондак-подобен 2-го гласа о болящих (Л. 97 об.) и еще один, текст к-рого пока не поддается идентификации (Л. 98 об.). Как и в Лаврском Кондакаре, здесь есть 1-й тропарь 6-го гласа на Рождество Христово с 3 стихами, но без нотации (Л. 100–101). В этом Кондакаре больше причастнов, чем в других списках (Л. 106–142).

В Кондакаре XII в. РГБ. ОИДР. № 107 и РНБ. Погод. № 43 (см.: *Тихомиров*. 1965. С. 101–103; *Седова*. 1996), содержащем кондаки, икосы, светильны с богородичными и стихирями евангельские, кондакарная нотация присутствует только в кондаке мц. Евфимии (РГБ. ОИДР. № 107. Л. 15–15 об.), а также в отдельных строках на листах 3, 5, 11 об. (*Velitirovic*. 1972. Р. 264). Как и Лаврский Кондакарь, он содержит нотированные вставки на полях, вероятно по функции напоминающие западные *тропы*.

Успенский Кондакарь (ГИМ. Усп. № 9, 1207 г., 204 л.), самый большой и наиболее полный сборник греческих и слав. кондаков, по общему плану ближе всего к Лаврскому, но в нем больше кондаков Миней, Триодей и Октоиха (воскресных), к к-рым добавлены праздничные тропари и катавасии, а также полные наборы воскресных и праздничных ипакои и причастнов. Существенной лакуной является отсутствие 1-го тропаря со стихами на Рождество Христово, которые, по-видимому, изначально присутствовали, если предположить, что рукопись была переплетена заново. Остав-

ван (с небольшими изменениями) из причастна на тот же праздник, причем 1-й глас заменен 8-м, но нотация в целом совпадает с выписанной в Кондакарях. В дальнейшем возможна реконструкция мелоса этого песнопения (по крайней мере частичная) благодаря тому, что его аналоги сохранились в визант. Асматиконах.

Кондакарная нотация обнаружена также на отдельных листах в новгородской июльской Минее XI–XII вв. РГАДА. Ф. 381. № 121 (Л. 28 об.—31), в Октоихе изборном XIII в. РНБ. Соф. № 122 (Л. 72 об.—73 об.: кондаки в Лазареву субботу и на Пасху; см.: *Keller*. 1981), в певч. сборнике XIII в. РНБ. Соф. № 397 (Л. 28–28 об.), а также в мелизматических вставках в мелос песнопений (как правило, стихир рус. святым), записанных знаменной нотацией (см.: *Металлов*. 1912. С. 202–203, 209, 216, 230–231).

В Стихираре XII в. БАН. 34.7.6 (Л. 167–168) кондакарные ипостаси и текстовые вставки присутствуют в стихире святым Борису и Глебу «Плътскоую богатяща святии» 8-го гласа (опубл.: *Никишиов*. 1975. С. 570–572). Б. *Карастоянов* детально исследовал это песнопение и привел ряд примеров из других источников с кондакарными вставками (*Карастоянов*. 1987. Р. 31–66). На первый взгляд, фундаментальное несоответствие в стилях нотации является непреодолимым препятствием для расшифровки этого песнопения. Однако приведенные Карастояновым примеры выявляют постепенное упрощение мелизматической структуры с сохранением по возможности той же силлабической основы и с заменой кондакарных ипостасей более простыми сочетаниями невм. В более поздней рукописной традиции мелизматическое «расцветивание» остается только на каденционных участках и др. важных участках, т. н. стыках текста. Данное песнопение интересно прежде всего необычным использованием нотации и внетекстовыми вставками. Такие «вкрапления» К. п., выполняющие функции мелизматических «тропов», присутствуют также в Лаврском Кондакаре, где они помещены между строками песнопений, а также на полях и в нижней части страниц. На многих нотированных листах рукописи РГБ. ОИДР. № 107 они вне-

сены в контекст преимущественно

сены в контекст преимущественно





силлабического распева в качестве добавочных или альтернативных украшений. Эти кондакарные «вехи» предполагают либо попеременное звучание певца и хора, либо использование в процессе обучения, когда певец (или певцы) осваивал эти украшения «блоками».

**Исчезновение К. п.** исследователи объясняли разными причинами — от чрезмерной сложности «раздробленных» текстов и напевов до недостатка квалифицированных певчих для исполнения; однако эти теории остаются по большей части гипотетическими. Напр., С. В. Смоленский считал, что вышла из употребления только нотация, а стиль пения, будучи записан знаменной нотацией, продолжил существование и позднее стал называться *демественным пением* (Смоленский. 1901. С. 54; *Он же*. 1913. Стб. 1008). Прот. В. М. Металлов в качестве основных причин исчезновения К. п. и его книг называл сложность нотации и общее падение культурного уровня из-за монголо-татар. вторжения; 2-й аргумент следует признать справедливым (Металлов. Богослужбное пение. 1912. С. 234). Позднее Н. Д. Успенский предложил теорию об антивизант. реакции национально настроенной части рус. клира как главной причине исчезновения К. п. (Успенский Н. Д. 1960. С. 653), однако в источниках нет данных о том, что рус. пение первых веков отторгало визант. элементы.

«Закат» К. п. и его нотации в XIV в., возможно, связан с изменением господствующей литургической практики — со студийской на иерусалимскую. Источники по К. п. могут быть остатками певч. традиции, исчезнувшей в период этого решающего историко-литургического перехода, что подчеркивает их особое положение в церковнопевч. практике Др. Руси.

Лит.: Амфилохий (Сергиевский-Казанский), архим. Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII вв. М., 1879. С. 9–51; Смоленский С. В. О древнерус. певч. нотациях: Ист.-палеограф. очерк. СПб., 1901. (ПДПИ; 145); *он же*. Несколько новых данных о так называемом кондакарном знамени // РМГ. 1913. № 44. Стб. 973–977; № 45. Стб. 1007–1010; № 46. Стб. 1039–1044; № 49. Стб. 1132–1136; Металлов В., прот. Богослужбное пение Русской Церкви в период домонгольский по историческим, археологическим и палеографическим данным. М., 1912; Успенский Н. Д. Византийское пение в Киевской Руси // Akten des XI. Intern. Byzantinisten Kongresses, München, 1958. Münch., 1960. S. 643–654;

Floros C. Das Kontakion // DVjS. 1960. Bd. 34. S. 84–106; Levy K. An Early Chant for Romanos' Contacium Trium Puerorum // Classica et Mediaevalia. 1961. Vol. 22. P. 172–175; *idem*. The Byzantine Communion Cycle and its Slavic Counterpart // Actes du XII<sup>e</sup> Congrès intern. d'études byzantines. Ochride, 1961. Belgrade, 1963. P. 571–574; *idem*. A Hymn for Thursday in Holy Week // JAMS. 1963. Vol. 16. P. 127–175; *idem*. The Earliest Slavic Melismatic Chants // Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry / Ed. C. Hannick. Copenhagen, 1978. P. 197–210. (MMV. Subs.; 6); Гарднер И. А. К вопросу об исчезновении кондакарного пения // Правосл. жизнь. Джорд., 1962. № 5. С. 7–17; Тихомиров Н. Б. Каталог рус. и слав. пергаменных рукописей XI–XII вв., хранящихся в ОР Гос. 6-ки СССР им. В. И. Ленина: Ч. 2: (XII в.) // Зап. ОР ГБЛ. М., 1965. Вып. 27. С. 92–148; Щепкина М. В. и др. Описание пергаменных рукописей ГИМ, II // АЕ за 1964 г. М., 1965. Ч. 1: Рукописи рус. С. 135–231; Velimirovic M. The Present Status of Research in Slavic Chant // Acta Musicologica. 1972. Vol. 44. P. 235–265; Успенский Б. А. Древнерус. Кондакари как фонетический источник // Славянское языкознание: VI Междунар. съезд славистов, Варшава, авг. 1973. М., 1973. С. 314–346; Conomos D. Byzantine Trisagia and Cheroubika of the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent.: A Study of Late Byzantine Liturgical Chant. Thessal., 1974; Никушов Г. А. Сравнительная палеография кондакарного письма XI–XIV вв. // MAAS. 1975. Т. 4. S. 557–572; Treidler L. «Centonate Chant»: Übles Flickwerk or «E Pluribus Unus»? // JAMS. 1975. Vol. 28. P. 1–23; Strunk O. Some Observations on the Music of the Kontakion // Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. Vol. 2. P. 157–164; Keller F. Die Leningrader Kondakar-Blätter // Colloquium Slavicum Basile: Gedenkschrift für H. Schröder / Hrsg. H. Riggelbach. Bern; Fr./M.; Las Vegas, 1981. (Slavia Helvetica; 16); Тончева Е. За ранната полиелейна песенна практика на Балканите (по извори от XII–XIII в.) // Българско музикознание. 1985. Кн. 3. С. 3–29; *она же*. Полиелейният псалм 135 по извори от XII–XIII в. // Там же. 1993. Кн. 1. С. 3–31; Rothe H. Kontakien auf russische Heilige im altrussischen Kondakar // Essays in the Area of Slavic Languages, Linguistics and Byzantology: A FS in Honor of A. Dostál on the Occasion of his 75<sup>th</sup> Birthday. Irvine (CA), [1986]. P. 333–341; *idem*. Ost- und Sudslavische Kontakien als Historische Quellen // Millennium Russicae Christianae = Tausend Jahre Christliches Russland, 988–1988 / Ed. G. Birkfeller. W., 1993. S. 239–260; Карастоянов Б. Стихирата за Борис и Глеб «Плъгскоу богаця» — забележителен образец на старото руско певческо изкуство // Българско музикознание. 1987. Кн. 3. С. 31–66; Седова Р. А. Малоизвестный памятник певч. искусства Древней Руси // Муз. академия. 1996. № 1. С. 185–187; Harris S., ed. The Communion Chants of the 13<sup>th</sup>-Cent. Byzantine Asmatikon. Routledge, 1999; Myers G. «All That Hath Breath...»: Some Thoughts on the Reconstruction of the Oldest Stratum of Medieval Slavic Chant // Гимнология. 2003. Вып. 4. С. 69–90; *idem*. A Historical, Liturgical and Musical Exploration of «Kondakarnoie Pienie»: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma: A Study in Memoriam M. Velimirovic. Sofia, 2009; *idem*. Original Hymnody and the Assertion of Religious Identity in Kievan Rus': A Chant for the Synaxis of the Archangel

Michael and the Incorporeal Host // Culture and Identity in Eastern Christian History: Papers from the 1st Biennial Conf. of the Association for the Study of Eastern Christian History and Culture, 2005 at The Ohio State Univ. / Ed. by R. E. Martin, J. B. Spock. Columbus (Ohio), 2009. P. 187–215. (Ohio Slavic papers; 9. Eastern christian studies; 1); *idem*. Original Hymnographic Production in Kievan Rus', Text and Music: A Transformation of the Byzantine Paradigm? // Psaltike: Neue Studien zur Byzantinischen Musik: FS für G. Wolfram / Hrsg. M. Wanek. W., 2011. S. 257–268; *idem*. «Who is the King of Glory?»: Reconstructing the Music for the Dedication of a Church in Medieval Rus' // Palaeoslavica. Camb. (Mass.), 2011. Vol. 19. N 2. P. 16–59; *idem*. The Ritual and Music for the Dedication of a Church among the Medieval Slavs: Byzantine Cathedral Practice Transplanted: Paper Presented at the 22<sup>nd</sup> Intern. Byzantine Congress // Българско музикознание. София, 2012. Кн. 3/4. С. 35–56; Владышевская Т. Ф. Типографский Устав и музыкальная культура Древней Руси XI–XII вв. // Типографский Устав. Устав с Кондакарем кон. XI — нач. XII в. / Под ред. Б. А. Успенского. М., 2006. Т. 3: Исслед. С. 111–201; Швець Т. В. Азматики Благочестенского Кондакаря // Греко-русские певч. параллели: 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского. М.; СПб., 2008. С. 100–132; Жулковський Б. До історії вивчення Кондакарів // Українська музика. 2012. № 1(3). С. 134–149. См. также библиогр. к ст. *Кондакарная нотация*.

Г. Майерс

**КОНДАКАРЬ** [греч. *κοντακάριον*], сборник *кондаков*. Известен в визант. и слав. традициях. Древнейший визант. К. датируется X в. (Synait. gr. 925). В сборниках какого типа существовали кондаки до этого времени, неясно: самые ранние рукописные источники, содержащие кондаки (датируются кон. VI–VII в.), представляют собой папирусные и пергаменные фрагменты, типологическая классификация к-рых с т. зр. принадлежности к к.-л. богослужбному сборнику не представляется возможной в силу малого объема текста. Критическое издание визант. К. отсутствует, хотя их репертуар использовался в изданиях древнейших визант. кондаков и творений прп. Романа Сладкопевца.

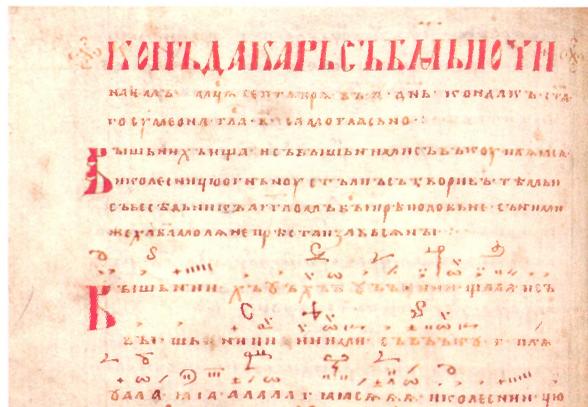
Всего известны 12 визант. К., датируемых X–XI вв. (включая синайский К., называемый так по месту хранения: Sinait. gr. 925). Из них выделяются: 1) патмосские кодексы Patm. 212 и 213 (XI в.), представляющие собой 2 части одного сборника: в 1-й ч. содержатся кондаки неподвижным праздникам, во 2-й — кондаки триодного цикла; 2) афонский Ath. Vatop. 1041 (X–XI вв.), разделенный на минейную и триодную части и содержащий в отдельной





части редкие «общие» кондаки, посвященные не конкретным святым, а ликам святых — святым женам, иерархам, монахам и т. д.; 3) Московский кондакарь, ГИМ. Син. греч. № 437 (XII в.), известный своей полнотой и отсутствием лакун. Общими особенностями состава и структуры визант. К. являются объем

имии, т. е. кондаки в сверхкраткой форме) включает аллилуиарии, ипакои, прокимны, светильны, стихиры, в т. ч. самогласные, полиелей. Древнейший К., известный как «Типографский устав», содержит также особую редакцию Устава патриарха Алексия Студита. Древнерус. К. имеют особую, кондакарную, нотацию, к-рая отражает стиль византийского мелизматического пения, заимствованный, как иногда счи-



Начало кондакарного раздела в Типографском уставе с Кондакарем. XI–XII вв.

кондаков, к-рые представлены, как правило, в полном виде, и простая прагматичная композиция, согласно к-рой в рукописи выделяется минейная и триодная части. К.-л. иные песнопения чаще всего отсутствуют.

Слав. К. известен только в древнерус. традиции. Сохранились следующие К.: 1) ГТГ. К-5349, XI–XII вв.; известен также как Типографский устав (изд. под ред. Б. А. Успенского); 2) РГБ. ОИДР. № 107 и РНБ. Пог. № 43, XII в., 2 части одной рукописи, отдельно не издан; 3) РНБ. Q.n.I.32 и ОГНБ. Григор. № 1/93 (1 л.), 2 части одной рукописи, известной как *Благовещенский кондакарь* (также называется Нижегородским) (кон. XII? — нач. XIII в. (изд. фототипически дважды: под ред. М. В. Бражникова и под ред. Х. Роте); 4) РГБ. Троиц. Ф. 304/I. № 23, Троицкий (Лаврский) кондакарь, кон. XII–XIII в. (изд. Г. Майерсом); 5) ГИМ. Усп. № 9, Успенский кондакарь, 1207 г. (изд. А. Бюгге); 6) ГИМ. Син. № 777, XIII в. Кроме того, известен фрагмент К. в древнерус. Октоихе XIII–XIV вв. РНБ. Соф. № 122. (Л. 72 об. — 73 об.) (изд. Ф. Келлером). Критическое издание всего древнерус. кондакарного репертуара подготовлено под редакцией Роте.

Древнерус. К. не восходит к визант. К. и не является его переводом. Древнерус. К. кроме кратких кондаков (количество икосов не превышает 4 и, как правило, равно 1; нек-рые древнерус. К. содержат только про-

тотипом древнерус. К. являются визант. Псалтиконы и Асматиконы, которые имеют сходную с кондакарной нотацией. Псалтиконы и Асматиконы связаны с к-польской кафедральной традицией и содержат певч. жанры, предназначенные для исполнения соответственно солистом и хором. Жанровый состав этих византийских сборников сопоставим с древнерус. К.

В основе древнерус. К. лежат более ранние, древнеболг. переводы, как удается установить при сравнении кондаков, имеющих в восточно- и южнослав. рукописях. В нек-рых случаях, однако, древнерус. версии предшествуют один или 2 более ранних текстологических пласта, доступных реконструкции. Древнерус. кондаки, представленные в К. и в Минеях или Триодях студийско-алексиевской традиции, отражают одну редакцию текста. Это дало основание полагать, что восточнослав. К. возник также в ходе студийско-алексиевской реформы (М. А. Момина). Принимая во внимание, что структурными прототипами древнерус. К. являются не монастырские, а кафедральные сборники и что родственная византийской нотация, представленная в древнерус. К., датируется рубежом X и XI вв., нельзя исключать более раннее происхождение древнерус. К., предшествующее студийско-алексиевской реформе, и датировать его 1-й пол. XI в.

К. вышли из употребления по той причине, что в богослужении пере-

стали использоваться полные кондаки, а сокращенные были включены в состав Миней, Триодей и Октоихов.

Расшифровка кондакарной нотации К. Флоросом, несмотря на согласие с ней ряда ученых (К. Ханник, Н. Д. Успенский), не является общепринятой (аргументы против см. в работах И. А. Гарднера, Т. Ф. Владышевской), поэтому в исследованиях и справочниках можно встретить утверждение, что эта нотация остается нерасшифрованной.

Изд.: *Амфилохий*. Кондакарий; Благовещенский кондакарь: Фотовоспроизв. рукописи. Л., 1955; *Contacarium palaeoslavicum mosquense* / Ed. A. Bugge. Copenhagen, 1960. (MMB; 6); *Der altrussische Kondakar*: Auf d. Grundlage d. Blagověščenskij Nižgorodskij Kondakar / Hrsg. v. A. Dostál, H. Rothe. Gießen, 1976. Bd. 2: Blagověščenskij Kondakar. Facsimileausgabe; 1977. Bd. 3: Das Kirchenjahr 1: September bis November; 1979. Bd. 4: Das Kirchenjahr 2: Dezember bis März; 1980. Bd. 5: Das Kirchenjahr 3: April bis August; 1990. Bd. 6: Triodion, Pentekostarion; 2004. Bd. 7: Oktoechos. (BGLS; 8/2–6; 19); *The Lavrsky Troitsky Kondakar* / Comp. by G. Myers. Sofia, 1994. (Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia; 4); Типографский Устав. Устав с Кондакарем кон. XI — нач. XII вв. / Под ред. Б. А. Успенского. М., 2006. 3 т.

Лит.: *Levy K.* The Slavic Kontakia and their Byzantine Originals // Queens College of the City University of New York, Dep. of Music: 25<sup>th</sup> Anniversary FS (1937–1962) / Ed. A. Mell. N. Y., 1964. P. 79–87; *idem*. Die slavische Kondakarien-Notation // Anfänge der slavischen Musik / Ed. L. Mokry. Bratislava, 1966. P. 77–92; *Zuntz G.* The Romanos Papyrus // JThSt. 1965. Vol. 16. N 2. P. 463–468; *Успенский Н. Д.* Древнерус. певческое искусство. М., 1971<sup>2</sup>; *Keller F.* Die russisch-kirchenslavische Fassung des Weihnachtskontakions und seiner Prosoimoi. Bern, 1977. (Slavica Helvetica; 9); *idem*. Die Leningrader Kondakar-Blätter // Colloquium Slavicum Basiliense: Gedenkschrift für H. Schröder. Bern, 1981. S. 315–323. (Slavica Helvetica; 16); *Rothe H.* Südslavische Kontakien in ihrem Verhältnis zum ostslavischen Kondakar // Slavistische Studien zum X. Intern. Slavistenkongress in Sofia 1988 / Hrsg. R. Olesch, H. Rothe. Köln; W., 1988. S. 489–504; *idem*. Ost- und südslavische Kontakien als historische Quellen // Millennium Russiae Christianae = Tausend Jahre Christliches Russland, 988–1988 / Hrsg. G. Birkfellner. Köln, 1993. S. 239–261; *Момина М. А.* Проблема правки слав. богослужебных гимнографич. книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 200–219; *Brunner Th. F.* P. Amst. I 24: A Romanus Melodus Papyrus // ZfPE. 1993. Bd. 96. S. 185–189; *Römer C. E.* Romanus Melodus auf einem Wiener Pergament // Ibid. 1995. Bd. 109. S. 298–300; *Успенский Б. А.* Древнерус. кондакари как фонетический источник // Он же. Избр. тр. М., 1997. Т. 3: Общее и слав. языкознание. С. 209–246; *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Др. Руси. М., 2006; *Floros C.* The Origins of Russian Music: Introd. to the Kontakarian Notation. Fr./M.; Oxf., 2009.

Р. Н. Кривко





Н. П. Кондаков.  
Фотография. 1900 г.

**КОНДАКОВ** Никодим Павлович (1(13).11.1844, слобода Халань Новооскольского у. Курской губ. — 17.02.1925, Прага), российский историк искусства, археолог, музейный деятель, акад. СПбАН (1898). Отец К., бывш. крепостной, главный управляющий имениями кн. Ю. И. Трубецкого, а затем и его детей в Курской губ., стал купцом 3-й гильдии; его пристрастие к лит-ре обусловило желание дать образование 4 сыновьям, «проведя их через гимназию и университет» (Воспоминания и думы. 2002. С. 37). Детство К. прошло в Москве, с 1845 г. семья проживала в квартире нижнего этажа особняка Трубецких (ул. Покровка, 22, т. н. дом-комод). В юные годы К. пел на клиросе ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Барашах. После обучения в церковноприходском уч-ще поступил во 2-ю Московскую гимназию с усиленным преподаванием греческого языка. Ее окончание совпало с началом эпохи «великих реформ»; с 1861 по 1865 г. бесплатно (как малоимущий разночинец) обучался на историко-филологическом фак-те Московского ун-та (однокурсник В. О. Ключевского). К. считал себя учеником акад. Ф. И. Буслаева, посещал проводимые академиком на дому занятия по истории искусства. Под влиянием Буслаева по окончании ун-та стал заниматься восточнохрист. искусством. Благодарную память об учителе К. сохранил до конца дней. Был страстным поклонником Малого театра, основу репертуара к-рого составляли пьесы А. Н. Островского; двоюродная сестра драматурга, В. А. Гилярова († 1913), стала в 1865 г. супругой К.; отец Гиляровой, священник московской ц. равноап. кн. Владимира, был племянником свт. *Филарета (Дроздова)*.

Преподавал русскую словесность во 2-й московской гимназии (1866) и в Александровском военном уч-ще в Москве (1866–1869), рус. историю и археологию в Московской школе живописи, ваяния и зодчества (1866–1869). Был вынужден давать частные уроки, поэтому «для собственных занятий по истории искусства времени не оставалось» (Там же. С. 110). Высокий творческий потенциал и работоспособность, исключительная память в сочетании с блестящей научной интуицией, панорамным историческим мышлением, критическим подходом к анализу источников всех типов, отношение к факту как

к данности («культ фактов») позволили молодому ученому стать истинным эрудитом и великим исследователем-новатором. Первые 3 статьи К. были одобрены Буслаевым и изданы в 1866 г. в СБОДИ. С 1869 г. К. — приват-доцент, с 1874 г. — доцент, с 1877 г. — профессор кафедры теории и истории изящных искусств Императорского Новороссийского ун-та в Одессе. При ун-те им был создан первый в России музей античных слепков, предназначенный для учебных целей. В Одессе К. основал рисовальную школу (директор с 1884 по 1888), немало сделал для ее развития. В 1873 г. защитил магист. дис. «Памятник гарпий из Малой Азии и символика греческого искусства» (Од., 1973); в 1877 г. — докт. дис. «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» (Од., 1876; во время подготовки диссертации совершил длительную поездку по Европе; защита состоялась в Московском ун-те, основным оппонентом был Буслаев). В 1882 г. за отличие по службе произведен в действительные статские советники. С 1888 г. профессор кафедры теории и истории искусств С.-Петербургского ун-та (до 1897) и Высших жен. курсов; старший хранитель отд-ния средних веков и эпохи Возрождения Эрмитажа (до 1893; впервые составил каталог этого фонда). Являлся членом мн. комиссий, обществ и ассоциаций, ряда академий. Участвовал в работе МАО (1867–1889, с 1899), особенно плодотворно — в деятельности РАО (СПб) (с 1886), являлся штатным сотрудником Имп. Археологической комиссии (с 1876), по заданию к-рой руководил раскопками в Сев. Причерноморье, в т. ч. в Херсонесе. Участвовал в организации Русского архео-

логического ин-та в К-поле (1895), особенно деятельно — Комитета попечительства о русской иконописи (1901), а также в трудах Комитета по созданию Музея изящных искусств (ныне ГМИИ, 1900), в создании экспозиции икон в Русском музее (открыта в 1914), в устройстве иконного зала в ГТГ (1905), в работе Музея изящных искусств, в ряде реставрационных работ и охране памятников средневекового искусства (ц. Спаса на Нередице под Новгородом, соборов Московского Кремля и др.). Немало сделал для художественного образования (принимал участие в реформировании АХ и др.) и поддержки иконописных промыслов, в т. ч. занимался созданием специальных школ и изданием иконографических сводов памятников «Иконография Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа» (СПб., 1905; осуществлены не все проекты: напр., не завершён свод по иконографии Богоматери в рус. искусстве). В разные годы консультировал членов имп. фамилии, в т. ч. по вопросам внешнего облика и внутреннего убранства возводимых ими храмов, по собиранию древнерус. икон и др. Научные заслуги К. и его деятельность имели высокое общественное признание, он был избран действительным или почетным членом, а также членом-корреспондентом множества российских и европ. научных учреждений, обществ и проч. объединений (более 70), среди них — ИАХ (1893), КДА (1907), СПбДА (1908), КазДА (1909), ИППО (1908), Чешская (1898), Сербская (1901) и Болгарская (1920) АН, Одесское об-во истории и древностей (1875), Русское географическое об-во (1899), Русское собрание (1901).

Несмотря на слабое здоровье (туберкулез), преодолевая препятствия, связанные в т. ч. с риском для жизни, К. совершил множество научных поездок и экспедиций по Сев. и Центр. России, Сев. Причерноморью, Закавказью, ряду зарубежных стран (Италия, Турция, Египет (в т. ч. Синай), Палестина, Сирия, Греция (в т. ч. Афон), Македония, Испания, Германия, Франция, Великобритания, Швейцария, Австрия, Швеция, Дания, Финляндия, Сербия, Чехия, Венгрия, Польша, Румыния). Объектами изучения К. были памятники на местах, в музеях, б-ках, ризницах, частных коллекциях. Материалы, полученные в ходе

экспедиций, были изданы в специальных монографиях (по Синаю, К-полю, Афону, Сирии и Палестине). Публикации по результатам исследований неизменно обращали внимание научного сообщества и нередко воспринимались на уровне сенсации благодаря новаторским установкам и колоссальному количеству привлеченных памятников и систематизированных фактов. К кон. 80-х гг. XIX в. труды К. приобрели европ. известность, в 90-х гг. XIX в. ученый, уже тесно связанный с АН, стал ведущим специалистом в области восточнохрист. искусства среди российских исследователей, а зап. ученые, занимавшиеся аналогичными темами, были вынуждены изучать рус. язык, чтобы читать его работы. Обилие высококачественных иллюстраций (их изготовление требовало работы с фотографами и художниками во время экспедиций) придавало изданиям особое познавательное значение и отвечало научной методике описания памятников, внедряемой К. В с.-петербургский период жизни в соавторстве с гр. И. И. Толстым ученый работал над созданием первой в России научно-популярной истории искусства от античности до монг. завоевания (Русские древности в памятниках искусства. 1889–1899), переведенной на франц. язык (1891–1893).

С весны 1917 г. жил в Ялте и Одессе, в Новороссийском ун-те читал лекции по древнерус. иконописи, а также проводил домашние занятия по искусству Возрождения (среди слушателей — А. Н. Грабар, Н. Л. Окунев, Е. Н. Яценко и др.). Осенью 1917 г. приезжал в Москву для сбора материалов по рус.кладам и иконописи, завершил работу над кн. «Русская икона». С окт. 1919 по нач. 1920 г. возглавлял вместе с И. А. Бунинным редакцию газ. «Южное слово», созданную командованием Добровольческой армии, вел отдел иностранной политики. Негативно оценив общие установки большевиков, К., в частности, понял, что изучение религ. искусства не будет иметь перспектив и он вряд ли сможет издать готовившиеся много лет труды («Русская икона» и «Иконография Богоматери». Т. 3). В последний момент, когда войска Красной армии входили в Одессу, ученый все же решил покинуть Родину. 8 февр. 1920 г. эмигрировал на пароходе в К-поль, оттуда 25 февр. прибыл поездом в Софию, но был не в силах сразу вы-

браться страну дальнейшего проживания. После колебаний принял предложение стать профессором Софийского ун-та, читал там лекции по средневековому искусству и культуре Вост. Европы; изучал древности Болгарии, продолжал консультировать Грабара. 26 марта 1922 г. по приглашению Карлова ун-та переехал в Прагу, в качестве профессора читал тот же, что и в Софии, курс лекций, а также лекции по истории античного быта и культуры, по проблемам орнамента. Проводил частные занятия с дочерью Президента ЧСР А. Масариковой и др., консультировал кнг. Н. Г. Яшвиль и ее дочь Т. Н. Яшвиль (Родзянко), писавших иконы и вышивавших хоругви для правосл. храмов; участвовал в обсуждении проекта ц. Успения Пресв. Богородицы на Ольшанском кладбище в Праге; внес свою лепту в работу съездов русских академических орг-ций за границей; предпринял поездку для изучения визант. креста на юге страны. Некоторые его лекции посещали представители русской диаспоры, в т. ч. Г. В. Вернадский, Г. В. Флоровский, П. Н. Савицкий. Небольшая квартира К. была местом встреч для русских интеллектуалов и студентов (среди них были Н. М. Беляев, Н. П. Толль, В. Н. Лосский, Ю. Н. Рейтлингер). В апр. 1924 г. К. выступил с докладом на 1-м Конгрессе византинистов в Бухаресте, последние статьи вышли в том же году. Однако научная работа в эмиграции была крайне затруднена из-за утраты архива, а также из-за того обстоятельства, что в б-ках Софии и Праги отсутствовали мн. необходимые книги. Благодаря дневнику исследователя известно, что он, как и прежде, упорно трудился до последнего дня. Служение науке являлось для К. нравственным и патриотическим долгом. Результатом такой позиции была высокая требовательность как к своим трудам, так и к трудам коллег. К. воспринимался многими как глава рус. зарубежной гуманитарной науки. Его научные успехи стали моральной поддержкой не только для мн. эмигрантов, но и для ряда ученых в России.

К. совершил переворот в науке, создав историю визант. искусства как научную дисциплину. Он первым предложил ставшую общепринятой и сохранившую актуальность периодизацию византийского искус-

ства, дал характеристику наиболее важных особенностей каждого из периодов (кроме XIV–XV вв.). Исключительно много К. сделал для выяснения культурных связей внутри Византии (с Востоком и др.) и ее обширного ареала (Закавказье, Балканы, Др. Русь), определив отличительные черты, присущие каждой из культур. Он также развил ранее высказанный тезис о преувеличении значения влияний Византии на древнерус. искусство, доказав, что «русское искусство есть оригинальный художественный тип, крупное историческое явление, сложившееся работой великорусского племени при содействии целого ряда иноплеменных и восточных народностей, вызванных этим племенем к государственной и художественной деятельности» (О научных задачах истории древнерус. искусства. 1899. С. 2). По определению С. А. Жебелева, это был боевой клич рус. археологии (Жебелев С. А. Введение в археологию: История археол. знания. Пг., 1923. Ч. 1. С. 178). К. выявил проблему генетического родства искусства Зап. Европы, Византии и христ. Востока прежде всего применительно к прикладному искусству и архитектурной декорации. Совместно с Н. П. Лихачёвым создал теорию влияния итал. искусства Возрождения на визант. и древнерус. изобразительное искусство (в первую очередь в иконописи).

Большой вклад ученый внес в разработку методико-методологических основ истории средневек. искусства, учитывавших его традиц., канонический характер. Благодаря К. произошло становление научного подхода в изучении памятников искусства, где за основу взято не описание исследуемого объекта, а характеристика его главных черт. Он развил принцип типологической систематизации и анализ данных техники памятников прикладного искусства и археологии. Следуя заветам Буслаева, создал иконографический метод, соответствующий характеру средневек. искусства, включавший и традиционный в кон. XIX — нач. XX в. анализ стиля. К. был выдающимся знатоком визант. источников, свидетельствующих о быте и культуре: ввел в научный оборот огромное количество памятников, благодаря чему многие его труды востребованы исследователями и в XXI в. Первый историограф К. писал, что «при-



ходится лишь поражаться, как одному человеку удалось произвести такую колоссальную работу, охватившую громадный материал» (*Лазарев*. 1971. С. 16). Фундаментальные труды К. стали уникальной историко-культурной и художественной энциклопедией.

К. сформировал научную школу, отличавшуюся широтой, обоснованностью и точностью работ (некоторые из ее представителей получили определение «фактопоклонники»). Его непосредственными учениками были историки искусства Д. В. Айналов, Е. К. Редин и Я. И. Смирнов. Серьезную научную подготовку у К. прошли историки М. И. Ростовцев, Желобев, Б. А. Тураев, историки искусства В. К. Мясоедов, Окунев, Л. А. Мацулевич, Н. П. Сычѳв, Грабар. Учениками К. считали себя такие специалисты, как В. Т. Георгиевский, П. П. Покрышкин, Ф. И. Покровский, Э. Х. Миннз. Большое влияние К. оказал на Лихачѳва, В. К. Мальберг, Г. Ф. Церетели, Б. В. Фармаковского, А. А. Павловского, А. Н. Щукарева, Г. Милле. К. стал «всеобщим учителем», повлиял на специалистов неск. поколений на Родине. Близкие друзья и коллеги (помимо учеников) входили в т. н. Свободную академию, собиравшуюся гл. обр. в с.-петербургской квартире К. или на его даче в Ялте. К. был связан со мн. выдающимися современниками, среди к-рых были В. В. Стасов, И. Е. Репин, А. П. Чехов, В. И. Вернадский.

На склоне лет К. успел воспитать новую плеяду учеников и объединить неск. зрелых исследователей, живших в Праге. В память о К. его ученики и последователи создали в Праге *Seminarium Kondakovianum* (с 1931 Археологический ин-т им. Н. П. Кондакова) — единственное научное учреждение «русского рассеяния», снискавшее международное признание изданием трудов (в т. ч. авторов из СССР, которым трудно было публиковаться на Родине) и внесшее свою лепту в развитие совр. правосл. искусства в Европе. Выражением глубокой признательности К. стал перевод англ. ученым Миннзом (считавшим себя его учеником) и издание в Оксфорде краткого варианта кн. «Русская икона» (*The Russian Icon. Oxf.*, 1927). В нач. 1925 г. рукопись «Иконография Богоматери» (Т. 3; посвящена образу Мадонны в зап. искусстве), была приобретена Ватиканом, пе-

реведена на франц. язык, но вышла в свет лишь в 2011 усилиями И. Фолетти (местонахождение оригинала неизв.). В 1916 г. К. вошел в узкий круг иностранцев, награжденных франц. орденом Почетного легиона за вклад в науку, в 1924 г. к 80-летию ученый был отмечен орденом «Grand officier» итал. короны и болг. орденом «За гражданские заслуги».

Похоронен в крипте ц. Успения Пресв. Богородицы на Ольшанском кладбище в Праге.

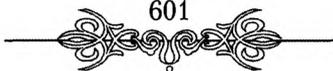
Соч.: История визант. искусства и иконографии по миниатюрам греч. рукописей. Од., 1876. Пловдив, 2012<sup>2</sup> (пер. на франц. яз.: Р.; Л., 1886–1891. 2 vol. in 1); Древняя архитектура Грузии // Древности: Тр. МАО. 1876. Т. 6. Вып. 3. С. 211–268; Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии и быту // Зап.ОИИД. 1879. Т. 11. С. 75–179; Мозаики мечети Кахрие-Джамиси (мечеть в К-поле // ЗИНУ. 1881. Т. 31. С. 293–331 (отд. отт.: Од., 1881); Путешествие на Синай в 1881 г.: Из путевых впечатлений. Древности Синайского мон-ря // Там же. 1882. Т. 33. С. 1–60 (отд. изд.: Од., 1882); Византийские церкви и памятники К-поля // Тр. VI Археол. съезда в Одессе. Од., 1887. Т. 3. С. 1–229 (отд. изд.: Од., 1886. М., 2006<sup>2</sup>); Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1889–1899. 6 т. (совм. с И. И. Толстым) (пер. на франц. яз.: Р., 1891–1892. 2 vol.); Опись памятников древности в нек-рых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890; Имп. Эрмитаж: Указ. отд. Средних веков и эпохи Возрождения. СПб., 1891; История и памятники визант. эмали. СПб., 1892 (пер. на франц. яз.: Fr./M., 1892; нем. яз.: Fr./M., 1892); Русские клады: Исслед. древностей великокняжеского периода. СПб., 1896. Т. 1; О научных задачах истории древнерус. искусства // ПДПИ. 1899. Т. 132. С. 1–47; Совр. положение рус. народной иконописи. СПб., 1901. (ПДПИ; 139); Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004<sup>2</sup>; Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904; Иерусалим христианский: Ист. очерк и памятники // ПБЭ. [1905]. Т. 5. Стб. 483–570; Лицевой иконописный подлинник: Ист. и иконогр. очерк. СПб., 1905. М., 2001<sup>2</sup>. СПб., 2001<sup>3</sup>. Т. 1: Иконография Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа; Македония: Археол. путешествие. СПб., 1909; Иконография Богоматери: Связи греч. и рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения // Иконописный сб. СПб., 1910. Вып. 4; СПб., 1911<sup>2</sup>. М., 1999<sup>3</sup>; Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. М., 1999<sup>4</sup>. К., 2009; СПб., 2013. 2 т.; Древности К-поля // Светильник. М., 1915. № 5/8. С. 1–50; Воспоминания и думы. Прага, 1927. М., 2002 (То же // Мир Кондакова. М., 2004. С. 18–104); Русская икона. Прага, 1928–1933. М., 2004. 4 вып.; Очерки и заметки по истории средневек. искусства и культуры: Сб. ст. Прага, 1929; Чтения по истории античного быта и культуры // SK. 1931. Т. 4. Р. 3–32; Iconographie de la Mère de Dieu / Introd. et éd. I. Foletti, D. Cerutti. R., 2011. Vol. 3. Дневники: 1917–1925, обзор // Кызласова И. Л. История отечественной науки об искусстве Византии и Др. Руси: 1920–1930-е гг. М., 2000. С. 20–78; Дневники (1922–1923): Фрагм. // Воспоминания. Дневники. Беседы: Рус. эмиграция в Чехословакии / Подгот. текс-

та и коммент.: Ю. Янчаркова; сост. и общ. ред.: Л. Белошевская. Прага, 2011. С. 251–316; Письма А. П. Чехова / Публ., коммент.: Н. И. Гитович // Изв.ОЛЯ. 1960. Т. 19. Вып. 1. С. 32–40; Кызласова И. Л. Из переписки А. П. Чехова и Н. П. Кондакова // Чеховские чт. в Ялте: Чехов сегодня: Совр. проблемы чеховедения: Сб. науч. тр. М., 1987. С. 94–106; Письма М. И. и С. М. Ростовцевых Н. П. и С. Н. Кондаковым / Публ.: Г. М. Бонгард-Левин и др. // Скифский роман / Общ. ред.: Г. М. Бонгард-Левин. М., 1997. С. 431–460; Тункина И. В. Акад. Н. П. Кондаков: последние годы жизни: (По мат-лам эпистолярного наследия) // Мир рус. византистики / Ред.: И. П. Медведев. СПб., 2004. С. 641–765; Из дневника акад. Н. П. Кондакова: декабрь 1919 – 10 февр. 1920 г. / Вступ. ст. и коммент.: И. Л. Кызласовой (в печ.);

Лит.: Покровский Ф. И., Глубоковский Н. Н. Акад. Н. П. Кондаков // ПБЭ. 1911. Т. 12. Стб. 743–758; Лазарев В. Н. Н. П. Кондаков. М., 1925; То же // Византийская живопись: Сб. ст. М., 1971. С. 7–19; Успенский Ф. И. Памяти Н. П. Кондакова // ИАН. Сер. 6. 1926. Т. 20. № 9. С. 567–576; Кызласова И. Л. История изучения визант. и древнерус. искусства: (Ф. И. Буслев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). М., 1985; она же. Кондаков Н. П. (1844–1925) // Русское зарубежье: Золотая книга эмиграции: 1-я треть XX в.: Энцикл. слов. М., 1997. С. 303–305; она же. История отечественной науки об искусстве Византии и Др. Руси. 2000. С. 5–290; она же. Н. П. Кондаков и А. С. Уваров // Archaeologia abrahamica. М., 2009. С. 93–114; Вздорнов Г. И. История открытия и изучения рус. средневек. живописи: XIX в. М., 1986; он же. Н. П. Кондаков в зеркале совр. византистики // ГОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 792–797 (То же // Он же. Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изучения древнерус. живописи. М., 2006. С. 291–306); Тункина И. В. Н. П. Кондаков: обзор личного фонда // Архивы рус. византинистов в С.-Петербурге / Ред.: И. П. Медведев. СПб., 1995. С. 93–119; Щенникова Л. А. Н. П. Кондаков и рус. икона // Вопросы искусствознания. М., 1996. № 1(8). С. 538–561; Н. П. Кондаков, 1844–1924: Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рожд. СПб., 2001; Варнеке Б. В. Мат-лы для биографии Н. П. Кондакова / Публ.: И. В. Тункин // Диаспора: Новые мат-лы / Отв. ред.: О. А. Коростылев. П.; СПб., 2002. Вып. 4. С. 72–151; Н. П. Кондаков. 1844–1924: К 80-летию со дня рожд. // Кондаков Н. П. Воспоминания и думы / Сост.: И. Л. Кызласова. М., 2002. С. 199–358; Мир Кондакова: Публикации. Статьи. Кат. выст. / Сост.: И. Л. Кызласова. М., 2004 [наиболее обширная подборка портретов, полн. список тр. и осн. работы о нем]; Foletti I. Da Bisanzio alla santa Russia: Nikodim Kondakov (1844–1925) e la nascita della storia dell'arte in Russia. R., 2011; Khrushkova L. G. N. P. Kondakov // Personenlexikon zur Christlichen Archäologie: Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jh. / Hrsg. St. Heid, M. Dennert. Regensburg, 2012. Bd. 2. Sp. 751–754.

И. Л. Кызласова

**КОНДИНСКИЙ** (Кодинский) **ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МОНАСТЫРЬ**, находился в с. Кода (ныне пос. Октябрьское Ханты-Мансийского АО). Название происходит от места расположения — при впадении р. Кондушки (Коды) в р. Обь.





Устроению К. м. в 1653 г. предшествовало длительное освоение рус. казаками Обского Севера. Еще в 1583 г. казаки Богдана Брязги, посланные Ермаком вниз по Иртышу, вступили в переговоры с кодским кн. Алачем. Князь признал власть русского царя. Кодские князья приняли Православие. На рубеже XVI и XVII вв. представителями кодского княжеского рода Алачевых были построены приходские Свято-Троицкая и Зосимо-Савватиевская цер-



Кондинский  
во имя Св. Троицы мон-рь.  
Фотография. Нач. XX в.

кви. Тем не менее кодские князья наряду с причтом и со священником при себе держали шаманов, т. н. шайтанщиков. В 1643 г. Кодское княжество было упразднено.

К. м. основан грамотой царя *Алексея Михайловича* от 20 окт. 1653 г. по ходатайству Сибирского и Тобольского архиеп. *Симеона* для возрождения и распространения Православия в Кодском городке. Царская грамота была выдана, в частности, в ответ на просьбу остяков 14 волостей бывш. Кодского княжества. Первые постройки К. м. были деревянные. Мон-рю были переданы Свято-Троицкая и Зосимо-Савватиевская церкви, но к нач. 70-х гг. XVII в. они обветшали. В 1668 г. в К. м. была возведена теплая деревянная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с колокольной. В 1731 г. был заложен однокупольный каменный собор во имя Св. Троицы с приделами в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя свт. Николая Чудотворца, с 3-ярусной колокольной, имеющей шатровое завершение. Церковь построена каменщиками из *далматовского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* под рук. Акинфия Денисова Стафеева по типу «восьмерик на четверике». Главный (холодный) храм освящен 22 февр. 1758 г., теплые приделы — в 1765 г.

В переписи 1673 г. перечислены 26 монастырских старцев, но против

11 имен стоит помета «нет» (вероятно, так отмечали монахов, на которых не выдавалась государева руга). В 1683 г. в К. м. проживало 14 чел. В обитель дважды переводили монахов берёзовского в честь Воскресения Христова монастыря в связи с его закрытием (1656, 1723). В 1750 г. игум. Исаакий ходатайствовал перед митр. Сибирским и Тобольским *Сильвестром (Гловацким)* о пополнении братии вдовыми священно- и церковнослужителями. В 1757 г. в К. м. проживало 17 монашествующих (игумен, 6 иеромонахов, иеродиакон, 9 монахов), из них 2 проживали на

Кодской Николаевской (Никольской) заимке, в 1763 г.— 9 монашествующих (6 иеромонахов и 3 монаха), 18 служеб-

бельцов. Церковная реформа 60-х гг. XVII в. была неоднозначно принята братией мон-ря. Видную роль в истории старообрядчества Зауралья в кон. XVII — нач. XVIII в. сыграли строитель К. м. Иоанн (Иванище Кодский) и пострижник этого мон-ря инок *Авраамий (Венгерский)*, некое время проживавшие на заимке К. м. на Исети.

В 50-х гг. XVIII в. братия неоднократно получала порицания от митрополитов Сибирских и Тобольских за ненадлежащее поведение. С 1753 по 1762 г. обязанности игумена выполнял эконо́м Тобольского архиерейского дома архимандрит Междугорского Иоанновского мон-ря Иакинф, поэтому из иеромонахов назначался наместник.

С основания К. м. старцам и церковному причту была установлена денежная, хлебная и соляная руга. До 1764 г. мон-рь содержал их только за счет собственного хозяйства. В 1662 г. К. м. были отведены земли на р. Исети, где была организована монастырская заимка, ставшая основной житницей К. м. (Кодская Николаевская заимка, Троицкая Кодская пуст., ныне с. Кодское Шатровского р-на Курганской обл.). В нач. 80-х гг. XVII в. там была построена ц. Преображения Господня с приделом свт. Николая Чудотворца. Очевидно, вместо нее был возведен деревянный Троицкий храм с приделами

во имя свт. Николая Чудотворца, св. блаженных Прокония и Иоанна Устюжских. Ок. 1690 г. появилась деревянная Никольская ц. В нач. 60-х гг. XVIII в. возведена каменная Троицкая ц. с Богоявленским и Николаевским приделами. Заимкой управлял строитель. В 1683 г. в ней было 47 крестьянских дворов, 350 дес. земли, покосов на 12 тыс. копен. В 1744 г. в исетских владениях мон-ря было село и 3 деревни, в которых проживало 678 чел. В 1679 г. К. м. получил близлежащие земли в радиусе 3 верст от него. При этом монастырские старцы (выходцы преимущественно из Поморья) также сами приобретали у местного населения сенокосные и рыболовные земли. Развивалось земледелие, скотоводство, работали кузнечная и мельничная мастерские, а также существовал слюдяной промысел. С 1678 г. К. м. имел подворье в Тобольске. С XVII в. монастырь использовался как место ссылки преступников и исправления провинившихся лиц духовного звания. Так, в 1765 г. в К. м. были помещены остяки Матфей, Александр и Дмитрий Алачевы из Низямских юрт. До 1770 г. в обители содержался монах-расстрига Федор Мелес, отличавшийся буйным поведением, грозивший сжечь мон-рь. В 1776 г. с роспуском Запорожской Сечи в К. м. был послан последний войсковой писарь из казачества — И. Глоба. Пребыванием в К. м. ему заменили смертную казнь.

В 1747 г., во время перевозки арестантской команды на судах в низовье Оби капитаном П. Кружковым и поручиком П. Беляниным, ок. 50 заключенных подняли мятеж. Освободившись, они начали грабить близлежащие поселения. Мятежники напали на К. м. Разграбив монастырь, они взяли в плен зырянина Михаила, которого собирались заставить провести их на территорию Европейской России. Пленник завел злоумышленников в непроходимые места, где погибли и разбойники, и их проводник.

В 1764 г. стал третьюклассным со штатом 12 чел., утратил все владения и лишился крестьян. С 1766 г. до нач. XIX в. мон-рь вернул незначительную часть своих прежних владений, к-рые насельники сдавали в аренду за неимением рабочих рук. В 1765 г. при К. м. было открыто духовное правление с переподчинени-





ему ряда приходов, приписанных ранее к Самаровскому заказу. В нач. 80-х гг. XVIII в. К. м. подчинялись 6 приходов, в основном состоявших из новокрещенов. Из-за нехватки



*Монахини Кондинского  
во имя Св. Троицы мон-ря  
и их ученицы.  
Фотография. Нач. XX в.*

подготовленных кадров долгое время не удавалось включить К. м. в миссионерскую деятельность на северо-западе Сибири. В 1836 г. при мон-ре была учреждена церковная миссия для проповеди христианства среди «инородцев» Берёзовского края. Начальником миссии и настоятелем К. м. был определен насельник воронежского Митрофанова мон-ря иером. Арсений (по приезде возведен в сан игумена, в 1857 — в сан архимандрита; † 1864; похоронен в К. м.). Его помощниками и учителями в созданной при монастыре школе стали иеромонахи Аверкий (переведен из воронежского Митрофанова монастыря) и Мелетий (переведен из Дыменского монастыря Тамбовской епархии). С 1844 по 1885 г. в монастырской школе ежегодно обучалось от 1 до 24 русских и от 5 до 14 инородцев. Гос. содержание было установлено для 10 учеников. Также архим. Арсением были открыты 3 школы при приходских храмах в остояцких селениях. По его ходатайству для миссии был устроен походный храм во имя свт. Митрофана Воронежского для крещения аборигенов. Ежегодно удавалось обратить в христианство не более 10 чел. С 60-х гг. XIX в. обсуждался вопрос о целесообразности сохранения Кондинской миссии, т. к. в районе ее действия все население было крещено. Но, по заключению епархиальной инспекции 1882 г., качество обучения в школе было признано низким, а сам К. м. — находящимся в упадке.

Численность братии составляла: в 1867 г. — 4 чел., в 1869 г. — 9, в 1872 г. — 3, в 1874 г. — 6, в 1878–1883 гг. — 3, в 1884 г. — 2 чел. С 1884 г. консистория начала ходатайствовать о за-

крытии К. м. Постановлением Синода от 18 мая 1891 г. К. м. был обращен в жен. общину с подчинением Иоанно-Введенскому женскому монастырю. Первоначально община была сформирована из сестер Иоанновского монастыря: 5 монахинь, 5 рясофорных послуш-

ниц, 9 белиц. Первая наместница — мон. Анна (Дружинина; с 1909 игуменья). Община приняла

К. м. в весьма плачевном состоянии. 16 окт. 1909 г. обитель получила статус третьеклассного жен. общежительного мон-ря, в 1915 г. в нем проживало 14 монахинь и 5 послушниц. Насельницы продолжали миссионерскую деятельность обители, обучали в школе местных детей, в т. ч. девочек, оказывали врачебную и продовольственную помощь населению. В 1893 г. открыли в Низямах передвижной пункт для обучения хантыйских детей рус. языку. Благодаря пособиям от Синода и пожертвованиям частных лиц была восстановлена монастырская Троицкая ц.

В разные годы К. м. посещали Тобольские архиереи, генерал-губернаторы (в т. ч. М. М. Сперанский), губернаторы, ученые (среди них — Г. Ф. Миллер). В К. м. хранились вклады царских особ: напр., образ «Страшный Суд» на полотне с надписью: «Великий государь царь и великий князь Феодор Алексеевич... пожаловал по своей государевой ко Господу Богу вере, дал сей святой образ... в Сибирь, на великую р. Обь, в обитель Пресвятыя и Живоначальныя Троицы, иже нарицается Кодская, на украшение и покаяние в вере Христовой живущим, на просвещение и спасение людей неверных тамо пребывающих. Лета от создания мира 7179 г. месяца ианнуария». Со схожей надписью от царя Феодора Алексеевича был пожалован колокол в 15 пудов, 3 колокольчика зазвонных, книги «Обед душевный» и «Вечеря душевная». Вместе со своим братом Иоанном и с сестрой Софией царь Феодор Алексеевич пожаловал К. м. серебряный с позолотой крест напрес-

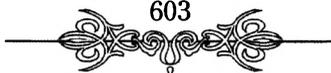
тольный и кадило серебряное. Патриархом Московским и всея Руси *Адрианом* в мон-рь были пожалованы 2 книги Апостол, книги Пролог и Триодь Постная, а также 2 серебряных с позолотой напрестольных креста.

В июне 1918 г. монастырские владения были национализированы, в 1924 г. К. м. закрыли решением Сургутского райисполкома. Последнюю настоятельницу — мон. Серафиму и служившего при церкви свящ. *Иакова* увезли под конвоем в Тобольск. Небольшая монашеская община действовала при Троицкой ц. до ее закрытия в 1930 г. К дек. 2014 г. сохранилась лишь часть Троицкой ц., к-рая имеет статус объекта культурного наследия регионального значения. С сент. 2010 г. в ней проводятся ремонтно-реставрационные работы. Арх.: РГАДА. Ф. 214. Стб. 134. Л. 20.

Лит.: *Абрамов Н. А.* Описание Берёзовского края // Зап. РГО. СПб., 1857. Кн. 12. С. 392–395; *К. В. Г.* Епитимшички и колодники Кондинского мон-ря прошлого и начала нынешнего столетия // Календарь Тобольской губ. на 1890 г. Тобольск, 1889. С. 261–268; *Головин П. Д.* Кондинский Троицкий мон-рь // Тобольские Ев. Ч. неофиц. 1892. № 1/2. С. 9–26; № 3/4. С. 68–81; № 5/6. С. 93–100; *Мищенко Н. А.* Сев.-Зап. Сибирь в XVIII — 1-й пол. XIX в.: Ист.-этногр. очерк. Новосибир., 1975. С. 82; *Шорохов Л. П.* Корпоративно-вотчинное землевладение и монастырские крестьяне в Сибири в XVII–XVIII вв. Красноярск, 1983. С. 25, 38, 49, 69–70; *Морозов В. М., Пархимович С. Г., Шашков А. Т.* Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995. С. 117–175; *Маавлютова Г. Ш.* Миссионерская деятельность РПЦ в Сев.-Зап. Сибири: (XIX — нач. XX в.). Тюмень, 2001. С. 51–58; Мат-лы к истории Кондинского Троицкого мон-ря, XVII в. / Вступ. ст., публ., коммент.: М. О. Акишин // Российское гос-во в XIV–XVII вв. СПб., 2002. С. 509–532; Кондинский (Кондинский) Свято-Троицкий мон-рь в 1-й пол. XVIII в.: Люди и стены сибирской обители накануне секуляризации: Сб. док-тов / Сост.: С. В. Туров. Тюмень, 2003.

*И. Л. Манькова*

**КОНДОГЛУ** [греч. Κόντογλου] Фотис (между 1892 и 1897, Айвалык, Турция — 13.07.1965, Афины), художник, с творчеством к-рого связывают возрождение визант. стиля живописи в Греции; писатель. В источниках указываются разные даты рождения К., наиболее вероятным можно считать 1895 или 1896 г. Его отец, Николаос Апостолелис, был моряком и умер, когда К. исполнилось 2 года, поэтому художник взял фамилию матери — Деспины Кондоглу. Воспитать мальчика помог брат матери Стефан (Кондоглу), игумен монастыря св. Параскевы. Он отправил племянника по окончании





айвалыкской гимназии в Афины, в Школу изящных искусств при Политехнионе, т. к. у того с детства проявился талант к рисованию. Когда началась первая мировая война, К. уехал ненадолго в Мадрид, а затем в Париж и прожил там ок. 6 лет, зарабатывая на пропитание иллюстрированием книг и журналов. Он общался со скульптором О. Роденом и с писателем М. Метерлинком. Познакомившись с совр. течениями в изобразительном искусстве, К. не примкнул ни к одному из них, следуя реалистическим принципам живописи. Лишь в посл. в некоторых его работах заметно опосредованное влияние экспрессионизма. В 1918 г. К. написал 1-е лит. произведение — историю португ. пирата «Педро Казас». Ок. 1919 г. художник вернулся в Айвалык, преподавал франц. язык, искусство и рукоделие в жен. гимназии, а затем его призвали в греч. армию. Он был вынужден покинуть Родину во время переселения малоазийских греков из Турции в Грецию и обосновался в Афинах, где занялся написанием статей для энциклопедического словаря К. Элевтерудакиса и его иллюстрированием. Это событие было не случайным: К. отличался широким кругозором (одним из его лит. псевдонимов был Книгоед). В последние годы жизни К. участвовал в издании Религиозной и нравственной энциклопедии — 1-й правосл. энциклопедии на греческом языке.

До 25 лет К. не использовал красок: все сохранившиеся произведения выполнены карандашом, чернилами, сепией, восковой пастелью



Старец Апостолос с сетями.  
Рисунок. 1923 г.  
(коллекция О. Иоанну)

путешествие на Афон и соприкосновение с визант. искусством оказало огромное влияние на его творчество. С этого времени началось увлечение К. Византией, в т. ч. в области истории, агиографии, святоотеческого наследия.

Итогом поездки стали книги «Искусство Афона: Копии и реконструкции Фотиса Кондоглу» с копиями визант. и поствизант. икон и фресок и «Васанта» с текстами и иллюстрациями К., а также выставки в Митилини и Афинах рисунков монастырей, афонских пейзажей и портретов насельников. Оригинальные произведения, как и копии, были выполнены в черном белом цвете (большинство копий сделаны кит. тушью). В 1923 г. К. создал первую большую композицию на религ. тему — «Крещение», в которой прослеживается влияние византийской живописи, в т. ч. и в технике (воскомастичная живопись). Иконо-

Автопортрет Ф. Кондоглу  
в кн.: Астролябия.  
Керкира, 1935

графия «Крещения» восходит к визант. образцам, но цветовое решение нетрадиционно: преобладает охра и жженая сiena. В 1924 г. К. снова от-

правился на Афон, где занимался копированием и созданием собственных произведений. Он периодически возвращается к монохромному рисунку в книжной графике

(напр., иллюстрации к соч. П. Дельты «Жизнь Христа»: «Ап. Нафанаил молится под инжирным деревом» и «Христос, рисующий на песке»), в портретах и жанровых сценах из жизни квартала Неа-Иония в Афинах, где жили беженцы из М. Азии. В 1924 г. К. сделал 2 рисунка, в к-рых прослеживается влияние Эль Греко («Иоанн Предтеча» и «Христос с учениками»), в 1925 г. — пейзажи акварелью и темперой и копии мозаик ц. Успения Пресв. Богородицы в Дафни (ок. 1100) в технике фрески. С 1925 г. художник принимал участие в издании посвященного искусству ж. «Дружеское общество».

С 1926 г. исследователи отмечают серьезные изменения в творчестве К. — он написал картину «Участник борьбы за Македонию» (масло) и портрет прозаика Н. Велмоса (темпера), в которых впервые использовал приемы визант. живописи для изображений светской тематики. В том же году им был сделан ряд акварельных пейзажей, а также иллюстрации к книге Н. Мелас «Павлос Мелас». В 1927 г. К. написал первые иконы в византийском стиле для митрополичьего собора о-ва Кимолос. Во 2-й пол. 20-х гг. К. сотрудничал как автор и художник в ж. «Греческая литература» и иллюстрировал кн. «Сказки: Сборник Г. Мегаца». В 1928 г. вышла в свет его книга «Путешествия», в к-рой лит. описания Греции сопровождаются рисунками. Целью иллюстрирования К. собственных произведений было не украшение, а смысловое дополнение текстов.

Стилю К. под влиянием визант. живописи, произведений критской школы, а также «народного» искусства поствизант. периода были присущи схематичность, плоскостность, линейность. Цветовая гамма его произведений отличается приглушенными, «блеклыми» оттенками, к-рые он считал характерными для фресок визант. периода. Лишь в нек-рых поздних храмовых росписях, выполненных вместе с учениками, заметен более яркий колорит (церкви вмч. Георгия Победоносца в Кипсели и свт. Николая Чудотворца в Като-Патисии). Притом что К. хорошо знал (учитывая ранний период копирования) и любил визант. искусство, творчество мастера нельзя назвать подражательным: он переосмыслил и перерабатывал визант. наследие.

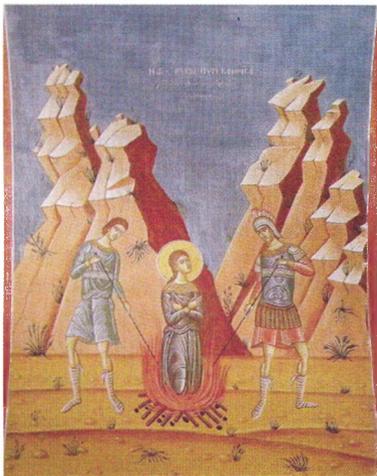


или углем. В 1923–1924 гг. К. создал первые работы в цвете (портреты С. Дукаса в технике фрески, М. Филинтаса и Н. Хрисохоса — маслом). Предпринятое К. в 1923 г.

правился на Афон, где занимался копированием и созданием собственных произведений. Он периодически возвращается к монохромному рисунку в книжной графике



Чуть раньше К. в визант. стиле начали работать Д. Пелекасис, К. Карагидис, А. Виагинис, но, по словам худож. Н. Энгонопулоса, они стремились к воспроизведению визант. образцов, что придавало их произведениям вид музейных экспонатов, а К. возродил визант. искусство, сделав его живым и современным (Μνημη Κόντογλου. 1975. Σ. 36). Интерес к Византии начал пробуждаться у предшественников греч. интеллигенции, с к-рыми К. поддерживал дружеские отношения, среди них — за-



*Мученичество св. Луки.  
Роспись домово́й церкви  
семьи Заимисов в Рио близ Патр.  
1935 г.*

нимающиеся возрождением визант. архитектуры А. Орландос и А. Захос, исследователь визант. музыки С. Каррас, археолог и искусствовед-византинист А. Ксингопулос. Духовным отцом К. был известный старец архим. Филофей (Зервакос).

Изучение древней техники живописи позволило К. стать востребованным реставратором. В 1930 г. он был приглашен на должность реставратора в Византийский музей в Афинах. В 1931 г. К. участвовал в раскопках в Спарте, расчистил, отреставрировал и выполнил копии росписи рим. гробницы. В 1932 г. он расчищал фрески собора мон-ря Кесариани, а в 1933 г. работал по приглашению егип. властей в Коптском музее в Каире. Впечатление, произведенное на К. фаяюмскими портретами, отразилось на его творчестве. К. успел поработать и в жанре миниатюры, по сути возродив визант. искусство украшения рукописей миниатюрами: в 1934 г. написал книгу «Астролябия» и создал иллюстрации к ней (издана в 1935 на Керкире; часть



*Вмч. Екатерина.  
Икона. 1935 г.  
(ц. вмч. Екатерины при больнице  
«Красный Крест» в Афинах)*

изображений выполнил Я. Царухис). В 1934–1935 гг. художник был приглашен для реставрации икон в музей Керкиры.

Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. начался этап освоения К. монументальной живописи: он расписал домовые церкви семьи Заимисов в Рио близ Патр (1935) и семьи Песмазоглу в афинском районе Кифисья (1939), начал росписи приходского храма в честь иконы Божией Матери «Животный Источник» в Пеании (Лиопеси) в Аттике (1939–1940; прерваны из-за войны, возобновлены в 1946, завершены в 1951). Число икон, созданных в этот период, невелико; наиболее интересны 22 иконы иконостаса ц. Успения Пресв. Богородицы (или Пантанассы) в афинском квартале Монастираки (1932), образы «Вмч. Георгий» (1933, коллекция А. Кодзабасиса), «Три святителя» (1934, ц. Капникарея), иконы ц. вмч. Екатерины при больнице «Красный Крест» (1935–1937). В византийском стиле К. выполнил картины, посвященные античной и совр. тематике (напр., «Долина плача», 1930; «Аякс и Одиссей», 1935); 2 ансамбля светской живописи — в своем доме (1932, фреска) и сцены из истории греческого народа от мифологического периода до 1821 г. в здании Афинской мэрии (1937–1939, фреска и вмонтированные в стены картины).

В кон. 30-х гг. XX в. (до 1940) К. работал в Мистре над расчисткой фре-

сок ц. Пресв. Богородицы Перивлепты. В 1940 г. он написал кн. «Древние люди Востока» и сделал к ней 11 иллюстраций (изд. в 1945). Во время второй мировой войны К. не имел нормальных условий для работы, испытывал значительные материальные трудности, даже был вынужден продать свой дом. В 1942 г. он начал расписывать вост. часть ц. Капникарея, стремясь к тому, чтобы роспись по духу соответствовала архитектуре визант. храма. Впосл. наблюдается переход мастера от техники альфреско к клеевой живописи. Лит. сочинения, созданные в 40-х гг., посвящены героическим личностям прошлого («Мужья прославленные и забытые», 1942) или ужасам войны, которые он описывает символически, с помощью мифо-



*Мч. Христофор.  
Роспись ц. в честь иконы  
Божией Матери  
«Животный Источник»  
в Лиопеси. 1946 г.*

логических образов («Бог Конанос и его монастырь, называемый Потопление», 1943). Другая книга — «Таинственный сад» (1944) раскрывает духовное богатство Православия и содержит гл. обр. изображения святых.

В первые послевоенные годы им создано много икон, в т. ч. для иконостасов церковей свт. Николая Чудотворца (1947–1949) и ап. Андрея



Первозванного (1948), расположенных в афинском районе Като-Патисия. Одновременно с церковной живописью в визант. стиле К. продолжал создавать реалистические портреты (напр., архиеп. Афинского Дамаскина, 1949). В 1947 г. он написал «Житие и подвижничество преподобного отца нашего Марка Отшельника из Афин» (с 12 миниатюрами) и «Жизнь и житие Блеза Паскаля, Христа ради юродивого».

Наиболее активный творческий период К. — 50-е гг. XX в.: он создал много икон (напр., в 1955 — более 70), расписывал храмы: в 1948 г. — в мц. Екатерины при больнице «Красный Крест» (вост. стена над апсидой), в 1950 г. — ап. Андрея Первозванно-



Христос Пантократор.

Икона. 1948 г.

(коллекция А. Пападимитриу)

го в Като-Патисии и в мц. Варвары в Эгалео (сев. и зап. стены), в 1953–1954 гг. продолжил росписи Капникарей.

К. известен как публицист и популяризатор византийского наследия. С 1950 г. он сотрудничал в газ. «Элефтерия», в разд. «Воскресные темы» помещал свои рассказы о морских и других приключениях, о православных традициях, праздниках, писал на патриотические темы. Кроме того, в 1952–1954 гг. вместе с богословом Василисом Мустакисом выпускал ежемесячную брошюру «Кивот», призывающую к борьбе за православные ценности. В 1952 г. К. перевел на греческий язык сочинение Л. А. Успенского «Икона: Несколько слов о ее догматическом значении» (*Ouspensky L. L'icône: quelques mots sur son sens dogmatique. P., 1948*).



Вмч. Феодор Стратилат.

Рисунок. 1947 или 1948 г.

(коллекция К. Диамандуру)

В круг соратников и учеников К. входили Г. Глиатас, Н. Энгонопулос, Царухис, Я. Терзис, П. Вабулис, Р. Копсидис, К. Георгакопулос, С. Папаниколау, П. Одабасис, Д. Сендукас (или Дукас), К. Ксинопулос, Й. Хохлидакис, Н. Иоанну и др. Вместе с помощниками он расписывал стличные церкви: парекклисион в мч. Георгия Победоносца под ц. равноап. Константина близ пл. Омония (1952), сщмч. Харалампия близ Педион-Ареоса (1954–1958), в мч. Георгия Победоносца в Кипсели (1954–1961, впервые использовал золотой фон), свт. Николая Чудотворца в Като-Патисии (1957–1962), домовые церкви семей Патерасов в Психико (1958–1959), Камбанисов в Пикерми (1960) и Гуландрисов в Экали (1961), парекклисион св. Герасима в Афинской поликлинике (1965), а также некоторые провинциальные храмы: напр., Благовещения Пресв. Богородицы в Родосе на одноименном острове (1952) и в мч. Георгия Победоносца в Стемнице (1953). Кроме того, К. выполнил отдельные композиции в ц. в мч. Артемия в Гуве (1951) и кафоликоне монастыря Пендели (1955). По его эскизам были расписаны некоторые храмы не только в Греции, но и за рубе-

жом (напр., ц. Св. Троицы в Чарлстоне, США).

Свой опыт иконописца К. обобщил в 2-томной книге «Изложение православной иконописи» (1960), к-рая до наст. времени используется иконописцами в качестве руководства. Для К. характерно особое внимание к иконографии и к житиям святых. Многие жития пересказаны им трогательно и назидательно (книги «Незыблемая основа», «Смирненные гиганты» и др.), к другим он написал предисловия (Житие прав. Николая Планаса) или раздел о чудесах (Житие прав. Иоанна Русского). В 1962 г. изд-во «Астир» начало публиковать 10-томное собрание сочинений К. В его лит. творчестве на протяжении мн. лет основными оставались 2 темы — Византия и морские приключения. Просветительская деятельность К. была нацелена на освоение визант. наследия и ознакомление с ним греч. аудитории, подбор сведений и способ их изложения имели задачи приобретения правосл. читателем не только знаний, но и душевной пользы.

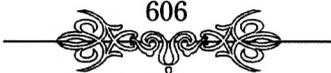
В последние годы жизни К. продолжал публицистическую деятельность, в т. ч. печатал статьи в газ. «Орфодоксос Типос», издавал брошюры против экуменизма и церковного модернизма; в дек. 1963 г. и апр. 1965 г. он опубликовал 2 открытых письма К-польскому патриарху Афинагору.

В 60-х гг. XX в. К. был удостоен премии писателей и художников Афинской АН и ордена Феникса. После травм, полученных в автомобильной аварии в 1963 г., для К. начался период болезней. Он похоронен на 1-м кладбище Афин, в посл. останки были перенесены в мон-рь св. Параскевы в Неа-Макри.

Соч.: *Ἐκφρασις τῆς Ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας*. Ἀθήνα, 1960, 2000<sup>4</sup>. 2 τ.; *Ἔργα*. Ἀθήνα, 1962–1986. Т. 1–11.

Лит.: *Θεοδωρακόπουλος Ι. Μνήμη Κόντογλου*. Ἀθήνα, 1975; *Χατζηφώτης Ι. Μ. Φ. Κόντογλου (1895–1965): Πέντε μελετήματα για τον λογοτέχνη, τον καλλιτέχνη, τον άνθρωπο*. Ἀθήνα, 1975; *idem. Κόντογλου, ο μεταβυζαντινός: Δοκίμιο*. Ἀθήνα, 1978; *idem. Φώτιος Κόντογλου*. Ἀθήνα, 1978; *Βρεττάκος Ν. Μνημονάριον του Φώτη Κόντογλου*. Ἀθήνα, 1985; *Ζίας Ν. Φώτης Κόντογλου ζωγράφος*. Ἀθήνα, 1991; *Φώτης Κόντογλου, εν εικόνι διαπορευόμενος*. Ἀθήνα, 1995; *Αθανασόπουλος Β. Φώτης Κόντογλου: Σημείον αντιλεγόμενον*. Ἀθήνα, 1998; *Κόρδης Γ. Δ. Παράδοση και δημιουργία στο εικαστικό έργο του Φώτη Κόντογλου*. Ἀθήνα, 2006; *Σκοτεινιώτη Ε. Φώτης Κόντογλου: Η γραφή του ως διακείμενο*. Ἀθήνα, 2009.

О. В. Л.





**КОНДОПЕТРИС** – см. *Георгий Контопетрис*.

**КОНДРАТ МЕСУКЕВИЙСКИЙ**, мч. – см. в ст. *Сухий*, мч., и 16 воинов с ним.

**КОНДРАТЬЕВЫ**, фамилия неск. иконописцев 2-й пол. XVII в.; в основном сведения сохранились о 2 из них. В документах 1654–1679 гг. упоминается кормовой и патриарший иконописец Гавриил Афанасьев К., выполнявший гл. обр. царские заказы для храмов Московского Кремля. В Успенском соборе он писал «на новых резных царских дверях» (осень 1654; РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 38. Л. 401–401 об.), создал растительный орнамент («по золоту травы») на патриаршем месте (окт. 1654; Там же. Л. 406), написал икону Божией Матери и образ свт. митр. Филиппа (дек. 1554 – янв. 1655; Там же. Л. 410–410 об., 413, 414), обе – к раке святителя; чинил иконы из иконостаса (июль 1675; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 11а. Т. 2. № 15569). Вместе с братом Кузьмой К. участвовал в стенописи Архангельского собора (1660) и дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя (1666). Для Трехсвятительской ц. написал местную икону Божией Матери «Одигитрия» (нояб. 1654; РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 38. Л. 407 об.); сохранились также сведения о покупке материалов для письма 2 других местных икон – Божией Матери и Трех святителей (13 нояб. 1655). Для дворцовой ц. прмц. Евдокии Гавриил писал царские двери (1659; РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 6. № 6923) и иконы для иконостаса (1664; Там же. Ч. 33. № 9071). Вместе с другими иконописцами выполнил образ Спасителя, чинил местные иконы и царские двери собора Покрова Богородицы на Рву (сент. 1660; Там же. Ч. 33. № 51209). В июле 1655 г. участвовал в создании миниатюр для лицевой Библии (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Кн. 38. Л. 419 об.– 420). Документ от февр. 1677 г. называет его «патриаршим домовым иконописцем» (Там же. Кн. 92. Л. 216 об.).

В ц. Св. Троицы в Никитниках (ГИМ) сохранилась икона «Благовещение, с 12 клеймами Акафиста» (1659), доличное письмо к-рой выполнили Гавриил К. и Яков Тихонов Рудаков (Казанец), личное – Симон Ушаков. Е. С. Овчинникова

атрибутирует иконописцам Якову Казанцу и Гавриилу К. др. икону из той же церкви – «Троица Ветхозаветная» (ок. 1659, ГИМ; *Овчинникова*. 1970. С. 136. Ил. 160–162). В свою очередь на основе сходства с этой иконой Н. И. Комашко атрибутирует тем же мастерам образ «Троица Ветхозаветная» (ок. 1659, ВУИАХМЗ) из Троицкого собора Гledenского мон-ря в Вел. Устюге.

Неск. раз Гавриил К. работал совместно с иконописцем Федором Елизарьевым. Вероятно, первая их совместная работа – Тихвинская икона Божией Матери со 103 клеймами Жития и деяний, написанная для Успенского собора и установленная «у левого столпа, позади царщина места» (1668, ГММК). Эта икона – одна из самых сложных рус. икон по количеству и составу клейм. Возможно, ее писали по заказу к заключению Андрусовского перемирия и 50-летию Столбовского мира (*Бандиленко*. 1991. С. 93). Также вместе с Елизарьевым Гавриил К. создал Деисус для ц. ап. Филиппа в Кремле (1661) и выполнил 60 Владимирских икон Божией Матери по заказу патриарха (нояб. 1679; Там же. Кн. 99. Л. 189 об.– 190).

В 1679 г. кормовой иконописец Матвей К. расписывал стены в дворцовой ц. Нерукотворного образа Спасителя (РГАДА. Ф. 396. Оп. 1. Ч. 33. № 51747). Вместе с др. иконописцами писал по полотну херувимов в ц. Иоанна Белогородского (Там же. Ч. 33. № 962). В авг. 1679 г. неск. московских кормовых иконописцев 2-й статьи, включая Матвея К., выполнили иконы для праотеческого ряда иконостаса Покровского собора в Измайлове, из к-рых сохранились икона «Господь Саваоф (Отечество)», а также образы праотцев Авеля, Иакова, Рувима, Евы, Авраама и Исаака.

Лит.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописи // *ВОИДР*. 1850. Кн. 7. С. 39, 53, 55, 71, 75; *он же.* Перечень иконописных и живописных работ моск. дворцовых и городских мастеров XVII ст. // *Рус. худож. архив*. СПб., 1894. Вып. 2. С. 110; Вып. 3. С. 75; *Успенский А. И.* Царские иконописцы. 1910. С. 149–150, 224; *он же.* Словарь патриарших иконописцев. М., 1917. С. 45–46; *Овчинникова Е. С.* Церковь Троицы в Никитниках: Памятник живописи и зодчества XVII в. М., 1970; *Бандиленко Е. А.* Икона «Богоматерь Тихвинская, с житием и деяниями» (к вопросу о составе клейм) // ГММК: Мат-лы и иссл. М., 1991. Вып. 8: Рус. худож. культура XVII в. С. 83–96; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 351–354.

А. А. К.

## КОНДРИЦКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Кишинёвской епархии Молдавской митрополии), расположен близ с. Кондрица (сектор Букань г. Кишинёва, Республика Молдова). Первоначально скит. 7 окт. 1517 г. правитель Молдавского княжества Штефан IV (1517–1527) господарской грамотой передал Романской епископии и еп. Макарию с. Азэпены с земельными угодьями на берегу ручья Катарга. Из этого документа следует, что угодья располагались там, где впосл. появилось с. Кондрица. В 30-х гг. XX в. свещ. Димитрий Микшунеску, посетив К. м., записал со слов архим. Феофана (Брагиша) легенду об основании обители: «Недалеко от монастыря в древности скрывался известный гайдук Кондра, который, вследствие совершенных преступлений, уединился в ближайшей пещере и от которого и взял монастырь имя Кондрица». Испрашивая в молитве прощения, Кондра получил ответ: нужно ежедневно поливать сухой пенёк водой, принесенной во рту. Через 3 года пенёк «ожил». Один из вариантов этой легенды зафиксировал и бессарабский фольклорист Г. В. Мадан.

В грамоте господара Молдовы Александру Лэпушняну (1552–1561, 1564–1568) от 11 апр. 1560 г. с Азэпены (под названием Зэпены) было подарено мон-рю *Кэприана*. Это способствовало возникновению на берегах Катарги новой монашеской общины – скита, позднее названного Кондрица. В документе от 16 сент. 1616 г. упоминается о Мефодии Возияну из скита Кэприанского мон-ря, к-рый проводил межевание у с. Чучулены, располагающегося в том же районе, что и с. Кондрица.

В 1743 г. в скиту останавливался на несколько дней прп. *Паусий (Величковский)*, направлявшийся в монастырь Пояна-Мэрулуй (совр. жудец Бузэу, Румыния). Впоследствии он вспоминал: «Я достиг одного скита Св. Киприанского монастыря, именуемого Кондрицким, где был предстоятелем отец иеромонах Николай, который меня принял с радостью, и я отдохнул с удовольствием». В 1745 г. иером. Николай подарил обители книгу «Апостол», напечатанную Иваном *Федоровым* в 1574 г. во Львове. По данным ревизии 1772–1773 гг., в скиту проживали





духовник и 4 послушника. Во время русско-тур. войны 1768–1774 гг. обитель пришла в упадок и была полностью разрушена, монахи переселились, вероятно в Кэприанский монастырь.

В 1783 г. скит был восстановлен неск. кэприанскими монахами во главе с иером. Иосифом и находился в подчинении этой обители. Вместе с Кэприанским мон-рем скит являлся приписным к мон-рю *Зограф* на Афоне. В 1783 г. в обители были возведены деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца и неск. келий, в 1815 г. восстановлена деревянная ограда, построены массивные дубовые ворота, украшенные вырезанными из дерева драконами. Ограда просуществовала до кон. XIX в., когда была реконструирована иером. Феофаном (Урсу).

В 1786 г. начальником скита являлся иером. Серафим, при к-ром в обитель поступил иером. Фаддей (ранее послушник *Таборского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*), с 1813 г. возглавивший К. м.

В 1813 г., после присоединения Бессарабии к России (1812), скит вместе с Кэприанским мон-рем перешел из подчинения афонского Зографского мон-ря в подчинение



*Церковь свт. Николая Чудотворца.  
1890–1891 гг.*

*Фотография. 10-е гг. XXI в.*

коляна на столбах с 5 колоколами, келья для скитоначальника, 8 монашеских келий, покрытых камышом, старая деревянная трапезная с кухней, амбар, 2 каменных погребца, 4 кельи, расположенные за двором скита, водяная каменная мельница. С одной стороны скит был огорожен деревянным забором, с другой — окружен садами, огородами и виноградником. В письме от 21 сент. 1817 г. настоятель Кэприанского монастыря архим. Гавриил просил митр. Кишинёвского Гавриила разрешить построить в обители новый деревянный храм, т. к. старая церковь не вмещала

*Кондрицкий во имя  
свт. Николая Чудотворца  
мон-рь. Фотография.  
Нач. XXI в.*

многочисленных паломников, приходивших в скит на праздники. 5 окт. 1817 г. благословение было получено. В 1820 г. была

построена каменная ц. свт. Николая Чудотворца, «крепкая, холодная, с деревянною на двух столбах колокольнею».

К 1816 г. в скиту проживали 23 насельника (13 монахов, 5 послушников и 5 рабочих), к 1819 г. — 5 иеромонахов, иеродиакон, 7 монахов, в 1835 г. — 6 насельников (3 иеромонаха, 2 монаха, послушник). Впосл. мон-рь возглавляли иеромонахи: в 1828–1829 гг. Феофилакт († дек. 1829), в 1828–1833 гг. Иаков, в 1833–1836 гг. Виталий, в окт. — дек. 1836 г. Феодосий (Перетяткевич; † 12 дек.

1836), в 1836–1837 гг. и 1846–1850 гг. Сильвестр (Данилов).

В окт. 1837 г. на основании Высочайшего указа, данного Синоду 6 марта 1837 г., скит вместе с именем был приписан к мон-рю Зограф. В 1837(1838?)–1839 гг. скитоначальником был иером. Димитрий, в 1850–1867 гг. — иером. Варсонофий (Фуртуна), в 1867–1870 гг. — иером. Никодим (Хайту), в 1870–1878 гг. — Паисий (Василицэ). В 1851 г. в скиту проживали 2 иеромонаха и послушник, к нач. 60-х гг. XIX в. — 8 насельников. В кон. 1900 г. по началом иером. Самуила (Дамианова) братия скита состояла из 2 иеромонахов, 2 иеродиаконов, 3 монахов, схимонаха и 8 послушников.

В 1873 г. была осуществлена инвентаризация имущества и доходов Кэприанского мон-ря и скита, приписанных к Зографскому мон-рю. Согласно документу от 17 июня 1873 г., скит управлял владениями сёл Кондрица и Скорены Кишинёвского у., общей площадью 3828 дес. и 495 саж. (пахотной и сенокосной земли — 236 дес. 1660 саж., крестьянских наделов — 1386 дес. 1302 саж., лесов — 2118 дес., садов — 32 дес., церковной земли — 33 дес.; «чересполосицы» — 18 дес. 2333 саж.). Кроме того, имение включало дом с подсобными помещениями, 2 др. дома, корчму, хутор Гура-Маловатей.

В 1874 г. в скиту проживали 6 иеромонахов, иеродиакон, монах и 3 послушника. В том же году в обитель перешли 19 монахов (молдаванин, серб, поляки). Языком общения в скиту был молдавский, и богослужения совершали также на молдав. языке. Насельники занимались земледелием, садоводством, выращивали виноград, а также производством вина. Виноградник занимал площадь 2,5 га и состоял из 2 тыс. кустов. Земельные угодья были переданы К. м. из владений Кэприанского мон-ря. Из лесов той же обители скит получал дрова для отопления. Питьевую воду брали из ручья Катарга, на к-ром иноки устроили 2 пруда и мельницу.

При скитоначальнике (1878–1901) иером. Феофане (Урсу) рядом с Никольской ц. была построена высокая колокольня (1885). В 1890–1891 гг. вместо старого храма, находившегося в аварийном состоянии, была выстроена более просторная новая Никольская ц., объединенная с колокольней. В 1894–1897 гг. из фон-



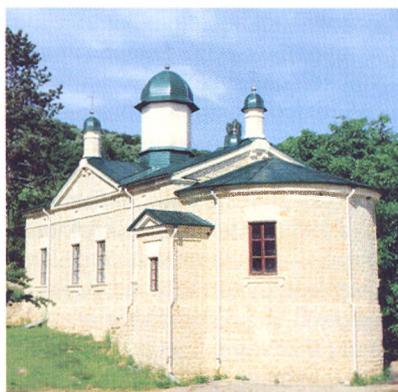
Кишинёвского архиерейского дома. 2 марта 1816 г. по просьбе советника Матвея Доница и по распоряжению митр. Кишинёвского и Хотинского *Гавриила (Банулеску-Бодони)* был закрыт Пештерский скит близ с. Бутучены Оргеевского у., 4 монаха и 3 послушника во главе с иером. Рафаилом (Мокрицким; † 8 марта 1845) были переведены в скит, вскоре иером. Рафаил стал начальником скита. Согласно его сообщению от 4 мая 1816 г., в К. м. находились небольшая деревянная Никольская ц., покрытая дранкой, рядом — коло-



дов и доходов Кэприанского монастыря при поддержке его настоятеля иером. Григория было выделено 13 тыс. р. на возведение 2-й церкви — в честь Успения Пресв. Богородицы. Одновременно скит вместе с Кэприанским мон-рем стал членом Православного миссионерского об-ва и Училищного совета Кишинёвской епархии. Для содержания церковноприходских школ в селах, в которых находились имения мон-ря и скита, в 1893–1894 г. было потрачено 11 888,4 р. К кон. 1900 г. скит владел 60 дес. земельных угодий, включая пашни, сенокосы, виноградники, к 1919 г. — 61 дес. земли.

В 1907 г. экономом был назначен болгарин мон. Владимир (Бочкарёв), пришедший в Бессарабию из Зографского мон-ря. В 1916 г., во время первой мировой войны, после открытия Румынского фронта, монахов болг. национальности из скита перевели в Рязанскую епархию. 1 сент. 1918 г., после аннексии Бессарабии Румынией (27 марта 1918), благочинный бессарабских мон-рей архим. Виссарион (Пулю) объявил об отделении скита от Кэприанского мон-ря. 11 янв. 1919 г. по благословению *Никодима (Мунтяну)*, временно исполнявшего обязанности архиепископа Кишинёвского, произошло их офиц. разделение. В результате скит получил статус монастыря, настоятелем (март 1918 — июль 1924) стал иером. Даниил (Грозаву). К 1919 г. в К. м. проживали 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 12 монахов и 16 послушников, в 1921 г. — 49 насельников, в т. ч. архимандрит, 6 иеромонахов, 3 иеродиакона, 20 монахов, 5 иноков. Имение монастыря включало 6 га виноградников, 16 га садов, 3 га огородов, 4 га неудобной земли, 6 одноэтажных зданий, пруд и мельницу.

В 1924–1930 гг. настоятелем К. м. был архим. Паисий, в 1930–1933 гг. — иером. Феодосий († апр. 1933), в 1933–1936 гг. — архим. Феофан (Брагиш). В 1936–1940 гг., когда К. м. возглавлял протосинкелл Хрисанф (Николау), братия состояла из 30 чел. В кон. апр. 1944 г. в К. м. скрывалась группа советских разведчиков под рук. офицера Бориса Коляденко. 27 апр. в Кондрицу прибыли 3 нем. отряда, разграбившие продовольственные запасы обители. Офицер и 10 нем. солдат были убиты партизанами. 29 апр. с. Кондрица было окружено отрядом нем. карателей.



Церковь  
в честь Успения Пресв. Богородицы.  
1894–1897 гг.  
Фотография. 10-е гг. XXI в.

Мужчины были согнаны в монастырскую трапезную и подвергнуты жестоким издевательствам.

Новый настоятель (апр.—авг. 1944) иером. Августин (Орбу) после освобождения Молдавии от фашистов ушел в Румынию. Насельники, уплатив 14 тыс. р. военного сбора, остались в мон-ре. При настоятеле иером. Севастьяне (Бошкэняну) (1944–1947) в обители проживали 21 монах и 4 послушника, 9 чел. были нетрудоспособными.

В 1944 г., после возвращения советской администрации, финансовые органы попытались изъять у К. м. инвентарь для изготовления вина — дробилки, пресс, а также 50% вина, однако по распоряжению уполномоченного Совета по делам РПЦ все имущество было немедленно возвращено насельникам. Спустя год также безуспешно наркомат просве-



Роспись купола  
ц. свт. Николая Чудотворца.  
90-е гг. XIX в.  
Фотография. 10-е гг. XXI в.

щения Молдавской ССР пытался добиться выделения части помещений К. м. для открытия детдома на 100 чел. В это время в пользовании братии находилось 55 га земли, в т. ч. 20 га пашни, 22 га под садом, 10 га виноградников и 3 га огорода. Их обработка приносила братии доход в размере 40 тыс. р. В 1945 г. земель-

ные угодья обители сократились до 36,12 га. Однако мон-рь приобрел лошадь, свинью, 10 кур; в хозяйстве появились повозка, 2 плуга, 2 боронны и проч. инвентарь. Из-за неблагоприятных погодных условий продуктивность хозяйства упала, и К. м. смог сдать гос-ву лишь 1315 кг зерна вместо 7650 запланированных. 7 иеромонахов перешли в др. приходы епархии.

В 1946 г. часть монастырских построек была передана лесоводческой школе. Вскоре на основании решения Совета министров МССР от 18 янв. 1947 г. К. м. был закрыт под предлогом того, что насельники во время не платят налоги. Настоятель и ок. 60 насельников были переведены в *Хынковский во имя вмч. Параскевы Пятницы мон-рь* (по др. данным — в мон-ри Кэприанский и *Георгия Победоносца вмч. женский* в с. Сурученны), немощных монахов отправили в дома престарелых, а некоторых молодых иноков определили на работу в колхозы. Никольская ц. была переоборудована под клуб, Успенская ц. — под склад ядохимикатов. В 1947 г. по просьбе еп. Кишинёвского и Молдавского Венедикта (Полякова) иконостас Никольского храма был передан в ц. арх. Михаила с. Ст. Дубоссары. В 1960 г. в монастырском комплексе был устроен детский лагерь отдыха им. Зои Космодемьянской.

В 1993 г. по распоряжению главы Бессарабской митрополии Румынской Православной Церкви Петра (Пэдурару) К. м. был возобновлен, настоятелем являлся архим. Филарет (Панку; 1993–2005). В нач. марта 1995 г. иером. Филарет с братией обратились к митр. Кишинёв-

скому и всея Молдовы Владимиру (Кантаряну) с просьбой принять их под омофор РПЦ. Решением Свящ. Синода РПЦ от 5 мая 1995 г. К. м. перешел в юрисдикцию РПЦ. В 1995 г. в К. м. проживали настоятель, 3 иеромонаха, 2 иеродиакона, монах и 6 послушников, в 1998 г. — 4 иеромонаха, иеродиакон и 6 послушников. С 2005 г. администратором К. м. является прот. Вячеслав Шпак, духовником —

игум. Владимир. Средства на содержание братии дают доходы от фермы и пожертвования прихожан.

В 1996 г. были восстановлены и освящены Успенская и зимняя Никольская церкви, в которых совершаются богослужения на молдав. языке. Средства на ремонт Успенской ц. внес посол Франции в Республике Молдове, посетивший обитель в 1997 г. Построены 2 одноэтажных корпуса — келейный и дом настоятеля. 21 нояб. 1996 г. дом настоятеля сгорел до фундамента. Пожар уничтожил старые книги и иконы, архив монашества, церковную утварь. Среди реликвий К. м. — древний камень с высеченным на нем крестом, стоящий во дворе обители, предположительно на месте деревянного храма XVIII в.

Арх.: ГАРФ. Д. 6991. Оп. 2. Д. 689. Л. 1, 3; НАРМ. Ф. 205. Оп. 1. Д. 2865. Л. 20 об. — 21; Ф. 208. Оп. 2. Д. 1207. Л. 21 об. — 22; Д. 3284. Л. 180—180а об., 181а об.; Д. 3311. Л. 15—15 об.; Д. 3315 (1). Л. 172—172 об.; Ф. 3046. Оп. 1. Д. 2. Л. 2; Д. 6. Л. 20. Д. 13. Л. 86; Оп. 2. Д. 352. Л. 1, 4, 4 об., 25 об.

Лит.: Крушев П., ред. Бессарабия: Геогр., ист. и справ. сб. М., 1903. С. 147—148; Anuarul Episcopiei Chişinăului şi Hotinului (Basarabia). Chişinău, 1922. P. 3; Locasuri sfinte din Basarabia. Chişinău, 2001. P. 28, 29; Mănăstiri basarabene: Culegere. Chişinău, 1995. P. 42, 47; Иосиф (Павлинчук), иером. Кишинёвско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 г. Ново-Нямецкий мон-рь, 2004. С. 227; Православие в Молдавии: Власть, Церковь, верующие. 1940—1991: Собр. док-тов в 4 т. / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. М., 2009. Т. 1. С. 302, 310; Ciorbă V. Biserica ortodoxă din Basarabia şi Transnistria (1940—2010). Chişinău, 2011. P. 219, 433; Mănăstiri si Schituri din Republica Moldova: studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 227—244; Şornicov P. Moldova în anii celui de-al doilea război mondial. Chişinău, 2013. P. 321.

Л. П. Алферьева, В. А. Содоль

**КОНДРУСЭВИЧ** Тадеуш (Фаддей) (3.01.1946, дер. Одельск Гродненского р-на, Белорусская ССР), католич. архиеп.-митр. Минско-Могилёвский. В 1962 г., по окончании средней школы, поступил на физико-математический фак-т Гродненского педагогического ин-та, однако в 1963 г. был отчислен из-за обвинений в регулярном посещении католич. храма и участия в богослужениях. До 1964 г. работал в проектно-строительной орг-ции в Гродно, поступил на энергомашиностроительный фак-т Ленинградского политехнического ин-та, к-рый с отличием окончил в 1970 г. по специальности «инженер-механик гидравлических машин и средств автоматизации». До 1976 г. работал на Вильнюсском

заводе шлифовальных станков, где в составе группы инженеров получил авторское свидетельство на изобретение высокоскоростного шлифовального станка.

В 1976 г. поступил в католич. Каунасскую ДС, по окончании к-рой 31 мая 1981 г. апостольский администратор Вилкавишкис еп. Людас Павлионис рукоположил К. во пресвитера. В 1981—1986 гг. служил викарием в католич. ц. св. Терезы при Острой броне в Вильнюсе. В 1985 г. на теологическом фак-те Каунасской ДС получил степень лиценциата теологии за работу «Учение догматической конституции II Ватиканского Собора «Lumen Gentium» о Церкви». В 1986—1987 гг. служил викарием в католич. ц. Пресв. Девы Марии горы Кармель в Друскининкае (Литовская ССР). В 1987—1988 гг. — викарий в католич. ц. Св. Духа в Вильнюсе. 13 февр. 1988 г. назначен настоятелем гродненских католических приходов Пресв. Девы Марии Ангельской (бывш. церковь францисканцев) и кафедрального собора св. Франциска Ксаверия. В 1988 г. на теологическом фак-те Каунасской ДС защитил дис. «Углубление учения о Церкви в работах II Ватиканского Собора и в его документах», за к-рую получил степень д-ра теологии.

10 мая 1989 г. папа Римский Иоанн Павел II назначил К. апостольским администратором Минской епархии для католиков Белоруссии и титулярным епископом Ипшоно-Заритским. Епископское рукоположение, состоявшееся 20 окт. того же года в рим. базилике св. Петра, возглавил папа Иоанн Павел II. Стараниями К. была создана Гродненская высшая ДС, открыто ок. 100 церквей на территории Белорусской ССР, подготовлены и изданы свыше 100 тыс. экз. чина католич. мессы и катехизиса на белорус. языке.

13 апр. 1991 г. папа Иоанн Павел II образовал в СССР неск. самостоятельных структур Римско-католической Церкви, в т. ч. апостольскую администратуру для католиков лат. обряда европ. части России с центром в Москве, на к-рую назначил К. с возведением в сан архиепископа. 28 мая того же года в католич. храме св. Людовика в Москве состоялось торжественное вступление К. в должность. Одним из первых дел К. на новой должности стала гос. регистрация апостольской админи-

стратуры для католиков лат. обряда, получившей статус юридического лица. При К. было открыто и восстановлено более 100 католич. приходов и храмов в России. В 1991 г. в Москве был основан колледж католич. теологии им. св. Фомы Аквинского, открыто рус. отд-ние международной католич. благотворительной орг-ции «Caritas Internationalis». В 1993 г. в Москве была создана Высшая ДС «Мария Царица Апостолов» (в 1995 переведена в С.-Петербург), начали работу различные издательские и просветительские центры. В 1994 г. было налажено издание еженедельной католич. газ. «Свет Евангелия», публиковались переводы на рус. язык чина мессы, «Катехизиса католической Церкви», др. богослужебной, богословской, просветительской лит-ры. В 1996 г. создан редакционно-издательский совет Католической энциклопедии, 1-й том к-рой вышел в 2002 г. В связи с ростом числа католич. приходов в России папа Римский Иоанн Павел II в 1998 г. увеличил число католич. епископов, что позволило 2 марта 1999 г. учредить Конференцию католич. епископов России, 1-м председателем к-рой стал К. 23 нояб. того же года в связи с разделением территории апостольской администратуры для католиков европ. части России на 2 структуры К. был назначен апостольским администратором для католиков лат. обряда севера европ. части России.

11 февр. 2002 г. папа Иоанн Павел II преобразовал имевшиеся в России апостольские администратуры для католиков лат. обряда в епархии, объединив их в церковную провинцию (митрополию). Митрополитом российской церковной провинции был назначен К., архиепископ архиепархии Божией Матери в Москве. 29 июня того же года, во время мессы в рим. базилике св. Петра, папа Иоанн Павел II даровал К. архиепископский палий. Учреждение в России католич. церковной провинции и преобразование апостольских администратур в католич. епархии были негативно оценены РПЦ, а деятельность К. по возрождению католичества в России неоднократно служила поводом к обвинению католич. Церкви в прозелитизме среди правосл. населения. 21 сент. 2007 г. папа Римский Бенедикт XVI назначил К. архиепископом-митрополитом Минско-Могилёвского



лёвским. Вступление К. на новую кафедру состоялось 10 нояб. того же года в кафедральном католич. соборе Пресв. Девы Марии в Минске.

К. — член специального совета по Европе при генеральном секретариате Всемирного синода епископов католич. Церкви, он входит в состав неск. конгрегаций и советов Римской курии, а также является вице-президентом Евразийского отделения Международной ассоциации религиозной свободы. Владеет белорус., рус., польск., литов., англ. и итал. языками.

Соч.: *Wyć otwartymi wobec braci w wierze* // *Znak*. 1993. N 2(453). S. 63–71; *The Catholic Church in Russia // Ecumenical Trends / Graymoor Ecumenical Interreligious Institute*. [Garrison], 1993. Vol. 22. N 9. P. 13–15; *The Blessed Mother's Fatima Message for Russia: From Crucifixion to Resurrection // Fatima Family Messenger*. New Hope, 1993. Oct.–Dec. P. 24–26; *Вопросы экологии в учении католич. Церкви // Экология и религия*. М., 1994. Ч. 1. С. 57–75; *Семья крепка Богом: Во имя сохранения жизни: Учение Церкви об «Ответственном родителстве»* // *Theologia*. М., 1994. № 2. С. 44–91; *В поиске единства Народа Божьего (экуменизм на II Ватиканском Соборе): О междунар. межконфессиональной конф. «Христ. вера и человеческая вражда»* // Там же. 1994. № 3. С. 27–43; *Il cristiano e la politica* // *La Nuova Europa*. М., 1994. N 6. P. 81–91; *Соборный взгляд на взаимоотношения между Церковью и окружающим миром (диалог): Соборное видение Церкви: Докл. на конф., посвящ. 30-летию окончания II Ватиканского Собора (Колледж католич. теологии им. св. Фомы Аквинского, 6–8 дек. 1995)* // *Theologia*. 1995. № 5. С. 11–25; *Католичество в России: История и современность: на примере европ. части России*. М., 1996; *Св. Адальберт — апостол евангелизации; Св. Адальберт на духовных и исторических путях Европы; К единству и согласию в духе св. Адальберта* // *Theologia*. 1997. N 8. С. 23–52; *Papieska wizja jedności a mentalność postkomunistyczna // Sacrum i kultura: Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Lublin, 15–17 wrzesnia 2000. Lublin, 2000. S. 73–92; *Весна Возрождения*. М., 2001.

В. В. Т.

**КОНДУ́КТ** [лат. *conductus* от *conducere* — «вести, собирать, стягивать»], вокальный жанр периода *Ars antiqua* на лат. рифмованный стих, чаще всего духовного содержания, как правило, в строфической форме. К. мог быть одногласным или многогласным (во 2-м

случае — чаще всего с сочиненным заново *тенором*). Расцвет жанра приходится на 2-ю пол. XII — 1-ю пол. XIII в. Возник на юге Франции (ок. 100 сохранившихся композиций происходит из Аквитании), получил развитие в школе *Нотр-Дам*, к кон. XIII в. был вытеснен *мотетом*; в др. странах, в частности в Германии, бытовал и в XIV в., однако новых К. в этот период создавалось мало.

Первоначально этим термином могли обозначать вступительные песнопения перед литургическими чтениями (напр., в ркп. *Matrit.* 289, ок. 1140 г.). Так, К. «*Resonet, intonet*» (Да откликнется, да отзовется), вероятно, исполнялся во время перенесения Лекционария к месту, предназначенному для чтений (см. пример 1).

Одна из версий происхождения термина связана с тем, что К. могли исполнять во время церковных и светских шествий (в частности, в составе *литургических драм*). Так, в «*Действе об антихристе*» (ок. 1160) упоминается К. «*Alto consilio*», который исполнялся, когда персонаж, олицетворявший Церковь, шел к трону. В «*Действе о Данииле*», записанном студентами ун-та Бове, К. сопровождает появление на сцене действующих лиц и их уход за кулисы. Другая версия (см.: *Gillingham*. 1991) основана на том, что поэтическая форма К. — более краткая в отличие от близких по форме *гимна* и *секвенции*, получивших развитие в более ранний период. В то же время считается, что К. 1-й пол. XII в. представляют собой 2-голосные обработки гимнов и секвенций (см.: *Евдокимова*. 1983. С. 45, прил. 4, 5, 5а).

Этот термин, в посл. появившийся в нотных рукописях (в качестве *рубрики*), стал использоваться в музыкально-теоретических трактатах периода *Ars antiqua*, впервые — в кратком *анониме* «*Discantus positio vulgaris*» (ок. 1240), где К. определен как сочинение на стихотворный текст (*Coussemaker C. E. H., de. Scriptorum de musica medii aevi*: N. S. P., 1864. Mil., 1931<sup>r</sup>. Vol. 1. P. 96). Позже муз. теоретики называют важнейшим признаком жанра свободно сочиненный (т. е. независимый от литургического или народно-песенного репертуара) тенор: «Тот, кто хочет сочинять кондукт, сначала придумывает такую прекрасную мелодию, какая

только возможна, а потом, используя ее как тенор, добавляет дискант» («*Искусство мензурального пения*» *Франко Кёльнского* (2-я пол. XIII в.); цит. по изд.: *Евдокимова* 1983. С. 59). В отличие от мотета, в котором возможна политекстовость, для К. характерно использование одного текста (латинского) во всех голосах.

Несмотря на то что К. — это свободная композиция, а не хоральная обработка, ее тенор могли сочинять в центонной технике (из отрывков григорианских и светских мелодий). Встречаются и светские мелодии с лат. подтекстовкой, что объясняет присутствие песенных структур в теноре К. (симметричное строение часто равновеликих строк с четкими клаузулами; см. пример 2).

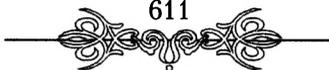
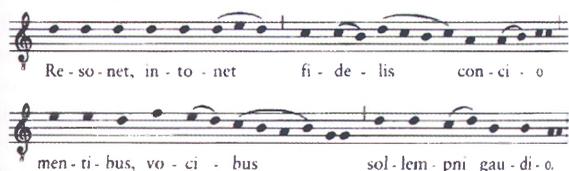
**Тематика текстов**, преимущественно духовная, связана с различными церковными праздниками, чаще всего с Рождеством Христовым, а также с почитанием Девы Марии. Напр., известен К. Перотина «*Beata viscera Marie virginis*» (Святое Лоно Девы Марии; ок. 1220), многострофный текст которого написан Филиппом Канцлером, главой кафедральной школы собора Нотр-Дам.

Светские К. писали на важные политические события (коронация монарха, военные победы), в виде сатирических памфлетов (как и нек-рые мотеты); К. могли быть морализаторскими, погребальными (даже в XX в. 1-я часть Пятой симфонии Г. Малера, написанная в стилистике траурного марша, имеет подзаголовок «*Wie ein Kondukt*» (нем. — как кондукт)).

В качестве процессиональных использовались, вероятно, несложные для исполнения К., прежде всего одноголосные; для исполнения многоголосных К., очевидно, требовались ансамбли искусных певцов-солистов. Возможно, что от процессиональной функции жанра происходит маршеобразный характер его музыки, иногда с оттенком танцевальности.

**Разновидности, музыкальная форма и стилистика**. К. делятся на простые (силлабические) и сложные (мелизматические), с чередованием силлабических и мелизматических разделов. Различие К. «с хвостами» («*cum caudis*»; имеются в виду заключительные мелизмы в конце строк /строф) и без» описано в музыкально-теоретическом трактате, известном как «*Аноним IV Кусмакера*» (изд.: *Reckow*. 1967. S. 82),

Пример 1  
Кондукт «*Resonet, intonet*» (*Matrit.* 289, ок. 1140)





где автор отдает предпочтение мелизматическим К. и указывает их образцы, напр. 3-голосный «Relegentur ab aëa» (см.: *Евдокимова*. 1983. С. 299–303).

Простые К. — моноритмические по складу («нота против ноты»). Пример 3-голосного простого К. — «Quid tu vides, Jeremia?» (Что ты видишь, Иеремия?) (см.: *Евдокимова*. 1983. С. 297. Прил. 10 (анализ на с. 61)). Теноровая мелодия 1-й строфы этого К. похожа на период повторного строения. Хотя этот склад письма напоминает хорально-аккордовую фактуру, из-за перекрещивания голосов в узкой тесситуре вертикаль прослушивается слабо, преобладает линейный эффект, на слух воспри-

имическая интерпретация нотации К. (как одногласных, так и многогласных) является предметом споров среди исследователей. В совр. транскрипциях преобладает модальная (ритмизованная) трактовка, однако встречается и ритмически индифферентная нотация (черными нотами без штилей, как это принято в транскрипциях григорианского пения; см. пример 1).

Форма К. в целом определяется строением тенора. Обычно она строфическая, по типу секвенций или гимнов (см. форму типа aa<sup>1</sup>, bb<sup>1</sup>, cc<sup>1</sup> в К. «Quid tu vides...»).

В мелизматических К., особенно принадлежащих Перотину и его окружению (см. анализ 2-голосного К. «Pater noster commiserans» (Отец наш, страдающий): *Евдокимова*. 1983. С. 72), широко используются полифонические приемы развития (имитации, канонические секвенции, техника «обмена голосов» — Stimmtausch). Образец 2-голосного мелизма с за-

тейливой полифонией см. в К. «Rex eterne glorie» (Царь вечной славы). В рефренном К. (К.-ронделе, напр.: «Luto carens et latere» (Отринув грязь пленения) Филиппа Канцлера) повторяются рефренные строки (строка) в конце каждой строфы.

Совр. исполнительские версии (реконструкции) известных К. (гл. обр. французских) весьма разнообразны: преобладают вокальные, вокально-инструментальные, но встречаются и чисто инструментальные аранжировки (напр., для портативного органа). Кроме того, в К. нередки инструментальные каденции (вступительные и связующие между строфами). Как и прочие нелитургические вокальные жанры средневековья, К. предназначен для ансамбля солистов с поддержкой инструментов ad libitum (по желанию). В наст. время исполнители в основном придерживаются модально-мензуральной интерпретации, что представляется обоснованным с исторической т. зр.; на совр. слушателя ритмически ровное исполнение производит впечатление монотонности и плохо согласуется с прикладной функцией К., сопровождавших шествия. Некоторые К. в совр. расшифровке имеют явно выраженную модальную ритмику (распространен 1-й модус), напр.

«Verbum Patris humanatur» (Слово Отчее вочеловечилось). По муз. стилю К. часто похожи на светские многоголосные формы того же периода (рондо, виреле и др.).

Изд. и ист.: *Chevalier U., ed.* Prosolarium ecclesiae aniciensis. P., 1894. (Bibliothèque liturgique; 5); *Genrich F.* Lateinische Liedkontrafaktur: Eine Auswahl lateinischer Conductus mit ihren volkssprachigen Vorbildern. Darmstadt, 1956; *The Play of Daniel: A 13<sup>th</sup>-Cent. Musical Drama / Ed. N. Greenberg.* N. Y., 1959; *Thirty-Five Conductus for Two and Three Voices / Ed. J. Knapp.* New Haven (Conn.), 1965. (Collegium Musicum; 6); *Reckow F., ed.* Der Musiktraktat des Anonymus 4. Wiesbaden, 1967. Bd. 1; *Arlt W.* Ein Festoffizium des Mittelalters aus Beauvais in seiner liturgischen und musikalischen Bedeutung. Köln, 1970. 2 Tl.; *Notre-Dame and Related Conductus: Opera omnia / Ed. by G. Anderson.* Henryville; Ottawa, 1979–1988. 10 vol.

Лит.: *Gröninger E.* Repertoire-Untersuchungen zum mehrstimmigen Notre Dame-Conductus. Regensburg, 1939, 1975; *Anderson G. A.* Thirteenth-Century Conductus: «Obiter Dicta» // MQ. 1972. Vol. 58. P. 349–364; *Knapp J.* Musical Declamation and Poetic Rhythm in an Early Layer of Notre Dame Conductus // JAMS. 1979. Vol. 32. N 3. P. 383–407; *Falck R.* The Notre Dame Conductus: A Study of the Repertory. Henryville (Penns.), 1981; *Евдокимова Ю. К.* История полифонии. М., 1983. Вып. 1: Многоголосие средневековья: X–XIV вв. С. 43–45, 59–63, 72; *Flandell E. F.* Conductus in the Later Ars Antiqua // Gordon Athol Anderson (1929–1981) in memoriam / Ed. L. A. Dittmer. Henryville (Penns.), 1984. P. 131–204; *Sanders E. H.* Conductus and Modal Rhythm // JAMS. 1985. Vol. 38. N 3. P. 439–469; *Stelzle R.* Der musikalische Satz der Notre Dame Conductus. Tutzing, 1988; *Gillingham B.* A New Etiology and Etymology for the Conductus // MQ. 1991. Vol. 75. N 1. P. 59–73; *Page C.* Latin Poetry and Conductus Rhythm in Medieval France. L., 1997; *Ars antiqua: Organum, Conductus, Motet / Ed. E. Roesner.* Farnham, 2009; *Лебедев С. Н.* Кондукт // БРЭ. 2010. Т. 15. С. 35.

Р. Л. Поспелова

**КОНЕВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 10 июля, 3 сент.), чудотворный образ, появление которого на Руси предание связывает с именем прп. *Арсения Коневского* (посл. четв. XIV в. — 1447), основателя *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря* на Ладожском оз. Первые сведения об иконе встречаются в Житии прп. *Арсения*. Совр. исследования Жития (Житие. 2005. С. 773–775) позволяют относить его появление ко 2-й пол. XV в. и связывать его создание с игуменом обители «мужем честным Варламом Коневским» (упом. под 1458, см.: ПСРЛ. Т. 16. Стб. 197; традиционно автором Жития считался прп. Варлаам, игум. *Коневского монастыря* во 2-й пол. XVI в.). Т. о., автор Жития был одним из первых насельников *Коневского монастыря*

Пример 2  
Кондукт «Quid tu vides, Jeremia?» XIII в. Фрагмент  
(по изд.: *Евдокимова*. 1983. С. 297)

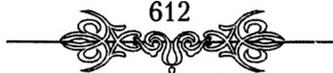


нимается суммарная мелодия, «выплывающая» из разных голосов.

Образец 3-голосного мелизматического К. — «Ave maris stella» (Радуйся, звезда морей) (см.: *Евдокимова*. 1983. С. 291–296. Прил. 9 (ноты), анализ на с. 62). Такой тип К. содержит протяженные распевы одного слога во всех голосах (от 5 до 50 тактов в совр. записи), к-рые чередуются с силлабическими участками. Обычно распеваются 1-й и предпоследний (иногда также последний) слоги строфы (строки).

Большинство К. входят в т. н. *Mag-nus liber organi* (Большая книга органума) — репертуар школы Нотр-Дам, сохранившийся, в частности, в сборнике сер. XIII в. *Laurent. Plut.* 29. 1 (80 — одногласных, 129 — 2-голосных, 55 — 3-голосных, 3 — 4-голосных).

Многоголосные, особенно поздние, К. сочинялись в технике *дисканта*, т. е. в модально-мензуральном ритме (подобно *клаузуле* и мотету, а также *дискантовым* разделам *органума*). Однако, если *клаузула* и мотет производны от органума, К. независим от него, хотя в технике письма имеет много общего с *дискантовыми* частями органумов (остинатно-вариационное развитие с опорой на модальную ритмику).





Конеvская икона Божией Матери. Лицевая сторона 2-сторонней иконы. Кон. XIV в., кон. XV — сер. XVI в. (?), записи XIX в. (Спасо-Преображенский собор Ново-Валаамского мон-ря, Финляндия)

и, видимо, вторым после прп. Арсения игуменом, к-рый хорошо знал преподобного и видел его моленную икону Пресв. Богородицы.

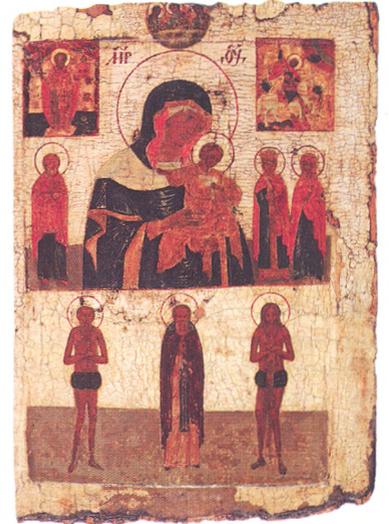
Согласно тексту Жития, Арсений, инок новгородского Лисицкого (Лисичьего) в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, совершил паломничество на Афон, где провел 3 года. Когда он пожелал вернуться домой и основать на сев. землях обитель во имя Пресв. Богородицы, игум. Иоанн вручил Арсению «Устав Святой горы» и по древней афонской традиции благословил иконой Божией Матери, «которую и доньше в обители блаженного все видят, называемую Святогорская» (Житие. 2005. С. 162–163). В 1393/94 г. Арсений возвратился с иконой в Новгород и основал мон-рь на о-ве Коневец на оз. Нево (Ладожское). Память о Лисицком мон-ре сохранилась в посвящении возведенной в 1398 г. ц. Рождества Пресв. Богородицы (Новгор.Лет. С. 233), а поставленная в ней афонская икона Божией Матери служила залогом процветания обители. Автор Жития не описывает ее вид и извод, но называет икону по месту происхождения «Святогорская»; он также не говорит о ней как о чудотворной. Прп. Варлаам в Житии подчеркивает, что именно эта икона находилась на Коневце в годы его игуменства (в сер. XV в.): «...доньше в своей обители сохранили Божией благодатью целой и невредимой» (Житие. 2005.

С. 154–155). Автор неоднократно упоминает древний образ Богоматери и всякий раз отмечает его происхождение со Св. Горы: видимо, в мон-ре были и др. Богородичные иконы. Однако именно К. и. участвует в молебнах вне храма, что подтверждает первоначальную функцию образа как иконы «личного моления» (а возможно, и ее процессионное назначение): «...взяв икону Пречистой Богородицы, принесенную от Святой горы, которой благословил его святогорский игумен Иоанн... и пошли они к камню, и пели молебен Пресвятой Богородице» (Там же. С. 166–167); «...блаженный Арсений повелел облачить его в священническую одежду, и взял икону Пресвятой Богородицы, которую принес со Святой горы, и пошли на то место, и обошли его, начертав монастырь, как было ему явлено» (Там же. С. 174–175). Традиция именованная иконы «Святогорская» сохранялась и впосл., о чем свидетельствует надпись на дощечке, к-рая была прикреплена сначала к чудотворной К. и., находившейся в XVII–XVIII вв. в иконостасе ц. в честь Воскресения Господня в Деревяницком в честь Воскресения Христова мон-ре близ Новгорода (освящена в 1699/1700), а после возвращения ее на Коневец в 1799 г. — на сделанном тогда же и оставленном здесь списке: «...в нем же и образ сей пресвятой Богородицы Святогорския и около ея кондаки и икосы» — указанный извод был характерен для афонских икон Богоматери Акафистной, напр. для чудотворного образа мон-ря Хиландар (Акафистная Хиландарская икона Божией Матери).

Неизвестно, насколько иконография чудотворного образа, получившего распространение в эпоху позднего средневековья с названием «Богоматерь Конеvская», соотносится с иконографией принесенной прп. Арсением древней иконы (возможно, не сохр.). Ее повторения XVI в., происходящие с разных земель, позволяют говорить о существовании устойчивого извода образа, почитаемого на Коневце.

Самым ранним списком К. и. является чтимая монастырская святыня — икона с изображением на лицевой стороне Божией Матери с Младенцем, держащим на привязи птичку, на оборотной — Спаса Нерукотворного (ныне в Преображенском соборе Нововалаамского

монастыря в Финляндии). Во время технико-технологических исследований (Хельсинки, Музей Ате-неум) и реставрации (1969–1970, Москва, ВЦНИЛКР, ныне ВНИИР) иконы было сделано заключение, что она изначально задумывалась как двусторонняя; единое мнение о дате создания не достигнуто — живопись датировали от кон. XV до сер.



Конеvская икона Божией Матери, с избранными святыми. Кон. XV — 1-я треть XVI в. (Музей русской иконы, Москва)

XVI в. (результаты исследований, кроме частичного пересказа в работе А. Яскинен, не опублик.). Однако данные выводы не соответствуют снимкам иконы в инфракрасных и рентгеновских лучах: небольшой размер иконы (43,5×32,5 см) и наличие широких шпонок на оборотной стороне не характерны для 2-сторонних выносных икон. Кроме того, автоторская живопись на лицевой стороне (с многочисленными повреждениями и поновлениями) может относиться к кон. XIV в.; на это указывает ряд особенностей изготовления доски и левкаса, характер орнаментированной паволоки, видимой на рентгенограмме, наличие синего ультрамарина на фрагментах древнего мафория Пресв. Богородицы, типичного для визант. живописи позднего палеологовского времени. Тогда как изображение Спаса Нерукотворного на обороте несомненно является рус. работой нач. — 1-й четв. XVI в.; иконографические и художественные особенности изображения позволяют рассматривать его как произведение круга московского искусства эпохи вел. кн. Василия III





(ср., напр., Владимирскую икону Божией Матери, с евангельскими сценами и со святителями на полях, 1515–1519, ГММК, Успенский собор Московского Кремля). Очевидно, что список К. и. с изображением Спаса Нерукотворного на обороте с нач. XVI в. и в 1-й четв. XVI в. находился не в иконостасе, а в киоте на солее ц. Рождества Пресв. Богородицы.

В кон. XV — 1-й трети XVI в. почитание К. и. в мон-ре возросло. О начале распространения ее списков на корельских землях может свидетельствовать текст жалованной грамоты 1499 г., в которой упоминается о раздаче во время следования «лодья с монастырским запасом... образов Пречистые» (Мат-лы по истории Карелии. 1941. С. 170–171), в соответствии с монастырской традицией это могли быть уменьшенные списки К. и. К этому времени относится первое известное повторение К. и. — «Конеvская икона Божией Матери, с избранными святыми» (Музей русской иконы, Москва), сохраняющая в авторском слое живописи редкую особенность древнейшего памятника — сине-зеленый цвет мафория Богородицы.

С деятельностью мастеров Новгородского архиеп. Макария (1526–1542) связано появление в монастыре шитой пелены с изображением К. и. (Музей Православной Церкви



Конеvская икона Божией Матери.  
Шитая пелена.  
90-е гг. XVI в. (СПГИАХМЗ)

гласа: «К Богородици... притецемъ грешни...» Исторических сведений о вкладе пелены в мон-рь не сохранилось, но сложная композиция и особенности шитья говорят о том, что она задумывалась как вкладное произведение, предназначенное для Конеvской обители.

Активному почитанию К. и. в сер. XVI в. способствовал процесс подготовки к официальному прославлению прп. Арсения. Местное почитание К. и. установилось во время Ливонской войны, между 1573 г. (неудачная попытка шведов занять остров) и 1577 г. (вторичная швед. экспансия, закончившаяся изгнанием монахов и переселением братии в Деревяницкий Воскресенский



Конеvская икона Божией Матери со сценами «Благовещение», «Распятие», с апостолами Петром и Павлом.  
Шитая пелена.  
2-я четв. XVI в.  
(Музей Православной Церкви в г. Куопио, Финляндия)

в г. Куопио, Финляндия). Сложная композиция, дополненная сценами «Благовещение» и «Распятие», а также крупными полуфигурами апостолов Петра и Павла по замыслу близка к изображению на иконе из Музея русской иконы в Москве. Шитую пелену окаймляет текст покаянного Богородичного тропаря 4-го

печатлено в надписи на ризе старинной иконы Спаса Нерукотворного (или оплечного?), к-рую принес в мон-рь чудесно спасшийся из швед. плена житель Корельской земли Афанасий Беляй: «Лета 1573 раззоряху Свеяне Российскую землю и тшахуса на Конеvском острове раззорити монастырь, но молитвами

Пресвятой Богородицы возвеша ветры, поломаша лед на озере окрест монастыря и тако врази бездельни бывше, обратишася на Корельскую землю...» (Описание Осташковского Знаменского жен. мон-ря. 1890. С. 59–60; местонахождение иконы неизв., в нач. XX в. пребывала в надвратной церкви Знаменского мон-ря в г. Осташкове, ныне Тверской обл.).

Прославление К. и. в посл. четв. — кон. XVI в. подтверждается списка-



Конеvская икона Божией Матери.  
Ок. 1592 г. (ГРМ)

ми «в меру» чудотворного образа. Со столичной средой связаны 2 вклада в Троице-Сергиеву лавру: список К. и. (54×42 см; СПГИАХМЗ), сохранивший драгоценный оклад того же времени с изображениями Московских митрополитов, преподобных Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского, ярославских чудотворцев св. князей Феодора, Давида и Константина, а также высокого качества исполнения шитая пелена 90-х гг. XVI в. (51×41 см; СПГИАХМЗ) с изображениями К. и., Св. Троицы и святых на полях, тезоименитых семье Бориса Феодоровича Годунова. Работавшим в Москве греческим мастером создан уменьшенный список К. и. (36×30,5 см; ГРМ), отосланный в 1592 г. Арсением Элассонским, архиеп. Суздальским и Тарусским, в Хиландарский мон-рь на Афоне; на нем отсутствует белый плат под мафорием Богородицы, а голубь изображен с нимбом. Список К. и. «московских писем XVI в.» (?) находился в 1913 г. в собрании свящ. Исаакия Носова (Выставка древнерус. искусства. С. 40. № 134). Икона из собрания И. С. Остроухова с резным по левкасу окладом (49×43 см; ГТГ), близкая к новгородской иконописи посл. четв. XVI в.,





Конеvская икона Божией Матери.  
Посл. четв. XVI в. (ГТГ)

судя по всему, происходит из монастырей Новгородской земли, вероятно Конеvского или Деревяницкого. Иконографически самой близкой к чудотворному образу оказалась недавно открытая небольшая икона (33,7×28 см) кон. XVI в. неизвестного происхождения, возможно относящаяся к упомянутым «раздачным образам» Конеvского монастыря (Музей русской иконы, Москва). Еще одна большая храмовая К. и. (96,5×77 см; ГРМ) неизвестного происхождения представляет собой антикварную реставрацию XIX в., восходящую к стилю XVI в. Каждая из этих икон имеет вариации в решении колорита (в одеждах Богоматери и Христа) и композиции (рисунок складок, жесты, орнаментация) и отражает изменения, к-рые произошли в облике почитаемого образа.

Наименование иконы «Конеvская» встречается впервые в описи 1641 г. Троице-Сергиевой лавры. Здесь находилось неск. памятников с такой иконографией: в Троицком соборе на тягле слева от царских дверей над местными иконами «образ пречистые Богородицы Конеvской, в ките, оклад серебрян, чеканной, на полях в семи местах святые резные, венец и коруна чеканные» (СПГИАХМЗ. № 289. Л. 29), под ней пелена той же иконографии; в Успенском соборе «по левую сторону от царских дверей против левого крылоса местных образов... образ пречистые Богородицы Конеvской писан на празелени» (Там же. Л. 219); в надвратной ц. прп. Сергия Радонежского «на столпе против левого столпа образ пречистые Богородицы Конеvские» (Там же. Л. 263). С тем же названием («Конеvская») упоминается об-

раз Божией Матери в описях имущества др. обителей, напр. в Успенском соборе Тихвинского мон-ря, где рядом с чудотворной *Тихвинской иконой Божией Матери* над местными «настолпными» образами размещался «в ките образ пречистые Бдцы Конеvские, обложен серебром басменным, золоченым». (СПб ФИРИ РАН. Ф. 132. Оп. 2. Д. 606. 1689 г. Л. 24). Очевидно, что всплеск почитания К. и. был обусловлен историческими событиями последнего этапа Ливонской войны, когда икона Богоматери с Ладоги и из Тихвинского мон-ря стали святынями-заступницами Русской земли от швед. агрессоров. К нач. 90-х гг. XVI в., когда появились первые списки К. и., Корельская земля была возвращена России. А. А. Силкин обратил внимание, что в мирном решении военного конфликта большую роль сыграл Борис Феодорович Годунов, выжидательной политикой добившийся возвращения Московскому гос-ву всех утраченных в ходе Ливонской войны земель. Этим может объясняться появление К. и. на памятниках, вложенных членами его семейства в рус. мон-ри. Так, по донесению боярина Бориса Годунова в 1597 г. царь Феодор Иоаннович дал грамоту с повелением разоренный Конеvский мон-рь «своею царскою казною церкви и трапезу устроить» (Кадыкин П. Ф., Шляпкин И. А. Летопись и акты Новгородского Воскресенского Деревяницкого мон-ря, 1335–1839 гг. СПб., 1911. С. 17–18).

Судя по дошедшим до нас иконам 1-й пол. XVII в., К. и. получила наибольшее распространение в мон-рях: одна из реплик нач. XVII в. происходит из Соловецкой обители, другая — из Толгского (или Спасского) мон-ря близ Ярославля (ЯХМ; Маленькие шедевры больших мастеров. С. 16–17). Возможно, все они были боярскими вкладыми. Нек-рые отступления от прототипа, в основном выразившиеся в цветовом решении, объясняются не прямым копированием святыни, а использованием бумажных прорисей.

В 1577–1589/99 гг. и повторно в 1610 г. братия Конеvского мон-ря была вынуждена «со всем своим церковным строением и образами» перебраться в Деревяницкий мон-рь, поскольку правительство боярина Василия Шуйского уступило Швеции всю Корельскую землю. К. и. на долгие десятилетия суждено было

стать святыней этой обители. Часть монахов нашли приют в Тихвинском мон-ре, что объясняет появление там в XVII в. списка К. и. Только в ходе Сев. войны территория Приладожья была возвращена России, и мон-рь на о-ве Коневец начал возобновляться. В 1-й деревянной ц. свт. Николая Чудотворца, освященной в 1719 г., слева от царских врат стоял список «иконы Пресвятыя Богородицы Святогорския» (Книги переписные церковные из Кексгольмского у. 1897. С. 305–306). Сама чтимая К. и. оставалась в Новгороде до кон. XVIII в.

Возрождение почитания К. и. связано с деятельностью строителя монастыря иером. Варфоломея (1798–1801). В 1799 г. он получил разрешение Гавриила, митр. Новгородского и С.-Петербургского, на возведение собора в честь Рождества Пресв. Богородицы и на перенос туда иконы. 3 июля святыня была торжественно



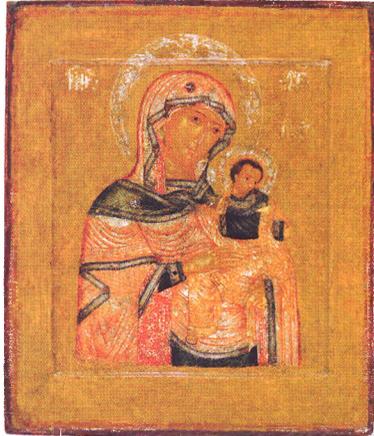
Конеvская икона Божией Матери.  
Кон. XVI в.  
(Музей русской иконы, Москва)

доставлена в С.-Петербург (согласно изданиям, для устройства оклада, местонахождение к-рого неизв.), где пребывала в течение 2 месяцев, ее носили по домам верующих. Прославление иконы и создание ее списков (как «в меру и подобие», так и храмовых образов) связаны с совершением во время молебнов и шестый исцелений и чудотворениями. 3 сент. 1799 г. К. и. достигла обители и была поставлена в ц. свт. Николая Чудотворца. На следующий день торжественно праздновали возвращение святыни, отсутствовавшей на Коневце 189 лет. С этого времени ежегодно 3 сент. отмечали в монастыре всенощным бдением. После





окончания строительства нового собора в честь Рождества Богородицы К. и. была поставлена в нижней, Сретенской ц. с левой стороны от царских врат, возле клироса, т. е. на то же место, что она занимала в ц. Рождества Пресв. Богородицы Коневского мон-ря. Для нее стараниями игум. Дамаскина (Кононова), строителя Валаамского мон-ря, был сооружен деревянный резной позолоченный киот. Паломничество к чудотворной иконе и случаи исце-



Коневская икона Божией Матери.  
1-я треть XVII в. (ЯХМ)

лений ускорили общецерковное установление в ее честь ежегодного праздника 10 июля. В нач. XIX в. строитель мон-ря иером. Иларион (Кириллов) написал службу К. и., а в 1819 г. по его прошению (РГИА. Ф. 796. Оп. 100. Д. 1815) и указу Святейшего Синода (№ 2247 от 24.10.1819) после общерус. канонизации прп. Арсения Коневского (12 июня) обе даты празднования были внесены в церковный календарь.

В 1889 г. К. и. была поновлена (записана) возглавлявшим иконописную мастерскую Валаамского монастыря иером. Алипием (Константинов Алексей, 1851 – 17.08.1901), к-рый отмечал плохую сохранность древней живописи. Были добавлены перекрещивающийся орнамент на нимбе Божией Матери, псевдослав. текст по краю и складкам мафория, в руке Богомладенца появилась 2-я птица, цвет верхних одежд Пресв. Богородицы (первоначально синий) стал темным, полностью переписан золотой фон. В 1893 г. с.-петербургской фирмой братьев Грачевых на обе стороны иконы был сделан новый серебряный чеканный оклад, украшенный бриллиантами, камнями, жемчугом. На полях оклада было

размещено 7 живописных (масло на цинке) дробниц: с изображением 4 евангелистов (по углам), свт. Николая Чудотворца (слева), прп. Арсения Коневского (справа), 3 святителей (внизу). В 1916 г. архим. Никандр (Сапрыкин) опубликовал свидетельства новых исцелений от иконы.

В XVII–XIX вв. появилось много списков К. и., большая часть которых была написана с.-петербургскими иконописцами. На нижнем поле икон, сделанных в ее «меру и подобие», помещался текст: «Истинное изображение с самого чудотворного образа Богородицы Коневской, которой празднество бывает месяца июля в 10 день» (ГМИР) (*Jääskinen*. 1971. II. 89. Р. 207). Помимо точного списка в Деревяницком мон-ре (1799), особо чтимые из них находились в Москве (в ц. Благовещения на Бережках близ Дорогомилова моста (ок. 1800), «редкая икона Голубицкой Богородицы» – в московском Николаевском в честь Преображения Господня мон-ре); в С.-Петербурге (в часовне на Коневском подворье на Загородном проспекте в 1821–1822), на о-ве Коневец (где в честь иконы игум. Дамаскином была возведена часовня), на Валааме (1870, в построенном игум. Дамаскином скиту того же посвящения), в Торжке в Тверской губ. (в ц. Воскресения). От этих списков, как и от самой К. и., совершались исцеления. История иконы размещалась на чеканной раке прп. Арсения (1843, мастер Ф. А. Верховцев), на боковых сторонах к-рой иллюстрировалось Житие святого. В приделе в честь К. и. в правой стороне нижнего храма Сретения Коневского мон-ря за клиросом находился местный образ с изображением прп. Арсения, держащего в руках свой моленный образ (1839).

В 1800 г. ярославский иконописец Л. И. Шустов для строителя Коневского мон-ря Аркадия «скомпоновал» лист, к-рый использовался как основа для печатания паломнической гравюры «Изображение Коневской пустыни во имя Рождества Пресвятой Богородицы». Внизу на фоне Коневского мон-ря представлены свт. Николай Чудотворец, простиравший руку к коленопреклоненному прп. Арсению, вверху – ангелы, к-рые несут в облаках иконы «Спас Нерукотворный» и «Богородица Коневская» (необычное разде-

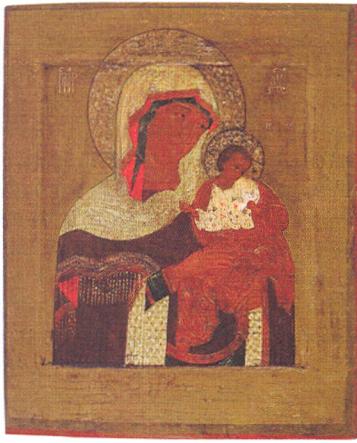
ление двусторонней иконы на 2 почитаемых образа) (гравюра из собрания Музея Православной Церкви в Куопио). Еще один тип изображения, возникший, видимо, на основе графического прототипа, представлен на иконе «Молитва Коневские Богородице» (XIX в., частное собрание): в верхней части – в облаках ангелы несут К. и., внизу – текст молитвы Пресв. Богородице. В кон. XIX в. были широко распространены литографические иконы с воспроизведением чудотворного образа с текстами тропаря и кондака (собрание Нововалаамского мон-ря).

После первой мировой войны территория, на к-рой находилась Коневская обитель, отошла Финляндии. К. и. хранилась во Введенском храме до 1940 г., когда мон-рь эвакуировался, братия поселилась на ферме Хиекка в коммуне Кейтеле. В 1956 г. неск. монахов переехали в Нововалаамский монастырь близ Хейнявеси, главной святыней которого стала чудотворная К. и.

После исследований и реставрации К. и. в Москве и Хельсинки в 1976 г. икону вернули в Нововалаамский мон-рь. Со времени возведения Преображенского собора (1977) и специально задуманного для ее хранения сев. придела она помещается в 2-стороннем киоте, благодаря чему видны обе стороны образа. До отправки на реставрацию икона пребывала в ризе, к-рая находится в Музее Православной Церкви в Куопио.

В основе композиции К. и. лежит иконография «Одигитрия» (левосторонняя), но Младенец развернут к предстоящим. Только иконам этого извода свойственны следующие черты: одеяния Иисуса – белая орнаментированная рубашечка и широко раскрытый красно-коричневый или охристо-золотой хитон, одежды Пресв. Богородицы – белый плат под синим мафорием, характерным образом спущенный и переброшенный через плечо. Особенностью является птица (голубь) в руках Младенца, держащего его на длинной красной нити, что наделило иконографию в позднее время названием «Голубицкая». Устойчивая на протяжении столетий схема позволяет предполагать единый прототип, а также определенное догматическое содержание. Большинство исследователей связывают появление иконографии К. и. с влиянием итал. искусства, что подтверждают много-





Конеvская икона Божией Матери.  
1-я пол. XIX в.  
(Музей русской иконы, Москва)

численные западноевроп. памятники XIV–XVI вв., изображающие Богородицу и Младенца Христа с птичкой. Однако есть основания думать о палеологовском происхождении образа, основные иконографические мотивы к-рого (птица, киноварная нить, позы и необычные одеяния Младенца и Богородицы) отличны от др. Богородичных типов и в контексте восточнохрист. экзегезы получают символические толкования. Голубь на красной нити может интерпретироваться как зримый образ очищения от тяжелого недуга, греха или спасения от смерти. Источником служат тексты ВЗ, связанные как с ритуалами очищения прокаженного (Лев 14. 1–7), где соединены мотивы червлёной нити, иссопа и голубя, так и обрядом очищения матери при рождении первенца муж. пола (Лев 12. 8), к-рому подчиняется Дева Мария, пришедшая ко входу скинии «с птенцами голубиными». Связь образа с иконографией Сретения подчеркивает и поза Богомладенца, а также пурпурная нить, напоминающая о визант. толкованиях соиздания плоти Иисуса Христа, «сотканной» из крови Матери (прп. Андрей Критский). Одеяния Пресв. Богородицы и Сына ассоциируются с литургическими покровами и тканями алтаря и жертвенника. Ист.: ИРИ. Т. 4. С. 616–628; [Мисаил (Орлов), иером.] Ист. изображение о начале Конеvской обители, о запустении, возобновлении и о настоящем оной положении. СПб., 1817, 1822<sup>2</sup>; [Казанский П. С.] Слава Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. М., 1853. Ч. 3. Отд. 2. С. 73–75, 516; Макарий (Миролюбов), архим. Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 91–92; Ист.-стат. описание Рождественского Конеvского монастыря. СПб., 1869; Книги переписные цер-

ковные из Кесгольмского у. мон-ря. 1733 г. / Публ.: И. А. Шляпкин // ЗРАО. 1897. Т. 9. Вып. 1/2. С. 305–308; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. 1893. Сент. С. 20–21; Иларион (Кириллов), архим. Служба прп. отцу нашему Арсению, Конеvскому чудотворцу, и Пресв. Богородице, ради чудотворной иконы Ее в Конеvской обители. СПб., 1910<sup>4</sup>; Мат-лы по истории Карелии, XII–XVI вв. / Ред.: В. Г. Гейман. Петрозаводск, 1941; Житие Арсения Конеvского / Подгот. текста: Н. А. Охотина-Линд, пер. и коммент.: Н. А. Охотина-Линд, А. Г. Бобров // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 775–776. Лит.: Толстой М. В. Святые и древности Вел. Новгорода. М., 1862. С. 230–231; Ровинский. Народные картинки. Т. 4. С. 681, 686; Снесарева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 236–237, 305–307; Церковь Благовещения Пресв. Богородицы, что на Бережках: (С прил. Сказания о Конеvской иконе Б. М.). Каз., 1901; Троицкий Н. И. Конеvская икона Богородицы «с птичкой» // Светильник. 1913. № 4/5. С. 25–32; Благодатная действа и исцеления от Конеvской иконы Б. М., находящейся в монастырской часовне в С.-Петербургe на Загородном. СПб., 1909; Поселянин. Богородица. С. 454–458; Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 3. С. 27–30; Лихачёв. Ист. значение италогреч. иконописи. 1911. С. 178–183; Васьков С. И. Икона Богородицы Конеvская или Голубицкая из собр. Б. Н. Протопопова // Светильник. 1914. № 5/6. С. 3–4; Антонова, Мневa. Каталог. Т. 2. № 638; Kirkinen H., Widnäs M. Pyhittäjä Arseni Konevitsalaisen elämä // Ortodoksia. Karkkila, 1963. N 14. S. 9–45; Николаева Т. В. Древнерус. мелкая пластика XV–XVI вв. М., 1968. № 199. С. 123–124; Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Konevitsa. Helsinki, 1971; eadem. Jumalanäidin ihmeitätekeviä ikoneja Suomen ortodoksisesta Karjalasta // Juuret Bysantissa. Helsinki, 2002. S. 11–19; Konevitsan Luostari / Ed. J. Heikkinen. Kuopio, 1983. S. 92–102; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 93. Pl. 76; Reflections of the Imperial Court. Kuopio, 1989. Cat. 1. P. 24; Майсова Н. А. Светлица новгородской боярыни в Москве // ПКНО, 1985. М., 1987. С. 330–344; Kasanko M. Konevitsan luostarin historialliset Vaiheet. Joensuu, 1992; Shalina I. A. The Virgin Golubitskaya // Icons of the Cretan School: From Candia to Moscow and St. Petersburg: Exhibition cat. 1993. P. 368–374; она же (Шалина). Икона «Богородицы Голубицкой» – памятник греч.-рус. связей XVII в. // Рос. византиноведение: Итоги и перспективы: Тез. докл. междунар. конф. М., 1994. С. 141; она же. Истоки иконографии и литург. смысл икон «Богородицы Голубицкой» / ГРМ // Тез. конф., посвящ. итогам науч.-исслед. работы за 1995 г. СПб., 1996. С. 6–7; она же. Иконография «Богородицы Голубицкой»: К символике голубя и убруса Богородицы // Мир Кондакова: Публикации. Статьи. Кат. выст. М., 2004. С. 271–289; она же. Икона Богородицы Конеvская, свт. Николай Можайский, Чудо св. Георгия о змие, избр. святые // Музей Рус. иконы: Восточнохрист. искусство от истоков до наших дней: Кат. собр. М., 2010. Т. 1: Памятники визант. и древнерус. искусства III–XVII вв. Кат. 11. С. 97; «О Тебе радуется»: Рус. иконы Богородицы XVI – нач. XX вв.: Кат. выст. из фондов ЦМиАР. 1995. М., 1995. С. 59. Кат. 44; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богородицы в произв. из собр. Рус. музея. СПб., 1995. № 126–127. С. 204–206; Чудо-

творный образ: Иконы Богородицы в Третьяковской галерее / Авт.-сост.: А. М. Лидов, Г. В. Сидоренко. М., 1999. № 28. С. 60–61; Силкин А. А. «Богородица Конеvская» и афонская икона Конеvского мон-ря // РИХВ. М., 2004. Вып. 2/3. С. 155–162; Игошев В. В. Исслед. и атрибуция тиснения по левкасу на иконах XVI в. // Исслед. в консервации культурного наследия: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., 12–14 окт. 2004 г. М., 2005. С. 108–117; Säppi L. Ortodoksisen kirkkomuseon aarteita // Ikonimaalari. 2005. N 1. S. 16–31; Маленькие шедевры больших мастеров: Иконы Ярославля XVI–XIX вв. из собр. ЯХМ: Кат. выст. М., 2006. С. 16–17; Jakovleva A. Huomioita Käsittehdyn ikonin ajoituksesta // Ikonimaalari. 2009. N 1. S. 59–61; Husso K. Ikkunoita ikonien ja kirkkoesineiden historian: Suomen autonomisen ortodoksisen kirkon esineellinen kulttuuriperintö 1920–1980 – luvuilla. Helsinki, 2011; Sipola O. Konevitsan Jumalanäidin ikonin kunnioittamisesta // Ikonimaalari. 2011. N 2. S. 16–23.

И. А. Шалина

**КОНЕВСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Выборгской епархии С.-Петербургской митрополии), находится в Приозёрском р-не Ленинградской



«Изображение Конеvской пустыни во имя Рождества Пресвятой Богородицы». Гравюра, акварель. 1805 г. (ГИМ)

обл. на о-ве Коневец, в 7 км от зап. берега Ладожского оз. Главная усадьба мон-ря располагается в юго-зап. части о-ва Коневец (длина 5,3 км, ширина до 3,5 км), на берегу бухты. Вдоль зап. стороны острова с юга на северо-восток расположена возвышенность – Св. гора и ее продолжение – извилистая Змеиная гора. Монастырь основан прп. Арсением





Конеvским (Конеvецким) ок. 1393 г. Пострижник новгородского Лисицкого (Лисичьего) в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря прп. Арсений ок. 3 лет провел на Афоне, где ему было явлено откровение: основать на родине обитель в честь Рождества Пресв. Богородицы. Афонский игум. Иоанн напутствовал подвижника и передал ему устав Св. Горы и образ Божией Матери (см. *Конеvская икона Божией Матери*).

В 1393 г. прп. Арсений вернулся в Новгород и по благословению Новгородского архиеп. Иоанна (Стухина) отправился в плавание по р. Волхов на оз. Нево (Ладожское). В поисках места для устройства уединенной обители прп. Арсений с учеником «творяше же плавание восточным онаго берегомъ, много островов мимоиде, и в Валаамской обители некое время пребысть, но видя въ той многолюдное братство, отиде и по смотрению Божию, изволением же Пречистыя Богородицы Конеvскаго острова достигает». Дважды судно, на к-ром он плыл, чудесным образом прибывало к острову. На берегу прп. Арсений встретил рыбака Филиппа, рассказавшего, что остров именуется Конеvец по стоявшему здесь Конь-камню. Самый большой из округлых гранитных валунов, занесенных на остров в ледниковый период, имеет длину 9,2 м, толщину 6,4 м, высоту 4,3 м., вес более 750 тонн. Жители побережья — приладожские карелы, сохраняя языческие предрассудки, ежегодно приносили жертву на Конь-камне, чтобы скот «храним был от пакости злых духов». По преданию, после молитвы, совершенной преподобным пред иконой Пресв. Богородицы, и окропления камня св. водой духи в виде черных воронов выбрались из-под камня и улетели на Выборгский берег в залив, получивший название Сортанлахта (Чёртова бухта, ныне Владимирская). Навсегда исчезли с острова и змеи. Тем самым осуществилось предсказание афонского игум. Иоанна: «Оная страна от многих прелестей бесовских суеверий спасется его молитвами» (Ист.-стат. описание. 1869. С. 4). По преданию, после изгнания бесов преподобный благословил строительство на вершине Конь-камня часовни (ок. 1895 часовня была возобновлена).

Прп. Арсений поселился на возвышенном месте, к-рое после явления Пресв. Богородицы, именовалось

Св. горой; затем переселился в бухту, на берег Ладоги. По позднейшему преданию, через год на Конеvец пришел инок Лаврентий, посланный валаамским игум. Силой, чтобы позвать преподобного на Валаам. Но прп. Арсений не согласился. Из печатной редакции Жития (1850) прп. Арсения известно, что в числе первых насельников К. м. были преподобные *Феофил и Иаков* Омучские, после 1395/96 г. основавшие Феофилу пуст. в Псковском крае (совр. дер. Феофилова Пустынь). В 1398 г. братия К. м. построила первую небольшую ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы.

В конце правления Новгородского архиеп. свт. Симеона (1416–1421) прп. Арсений вторично отправился на Афон. Во время его отсутствия в К. м. не хватало хлеба, братия голодала и решила оставить мон-рь. Тогда ученик преподобного, старец Иоаким, взошел на гору и стал молиться. В полусне ему явилась Пресв. Богородица, сказав в утешение, что игумен скоро вернется и привезет все необходимое. На следующий день прп. Арсений доставил из Новгорода на 2 больших суда множество припасов. Место молитвы инока Иоакима назвали Св. горой, в посл. там поставили крест, в XIX в. устроили скит, куда в день памяти основателя К. м. совершался крестный ход.

Ок. 1421 г., после наводнения, прп. Арсений с братией перешел на более возвышенную часть острова, где обитель находится до наст. времени. Вероятно, летом 1446 (1444 ?) г., во время поездки по Северу, преподобного посетил архиеп. Новгородский *Евфимий II Вязицкий*, бывш. игумен Лисицкого мон-ря. Святитель оставил прп. Арсению на память свой ветхий белый клобук. В честь архиерея монастырский залив, где его встретили игумен с братией, назвали Владычной Лахтой. Вскоре после этого события прп. Арсений скончался и был похоронен под папертью ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. В посл. над местом погребения был устроен придел во имя прп. Онуфрия Великого, т. к. коневской подвижник преставился в день его памяти — 12 июня. Еще при жизни прп. Арсения его преемником стал игум. Иоанн.

Перед смертью прп. Арсений завещал братии хранить афонский устав, иметь общую трапезу. Вероятно, обитель была общежительной

в отличие от большинства новгородских монастырей. Вскоре после кончины прп. Арсения произошли 3 чуда, описанные в Житии: избавление монастырских рыбаков из ледового плена, исцеление слепца, приведенного семилетней дочерью из новгородских Вяжищ на Конеvец, и «расслабленного» инока Леонтия. Составитель «Сказания о Валаамском монастыре» (кон. 50-х — 60-х гг. XVI в.) упоминает «великого начальника монастыря... святого Арсения» (*Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996). В 1551 г. при коневском игум. Пимене «боярские дети» М. К. Бровцын и Г. Щетинин преподнесли в дар монастырю шитый покров на раку прп. Арсения с соответствующей надписью (ныне в Музее Православной Церкви в Куопио, Финляндия). Этот факт свидетельствует о том, что основателя К. м. почитали спустя 100 лет после его кончины. Возможно, уже во 2-й пол. XV в. было составлено Житие преподобного, предполагаемый автор к-рого «мужчестен Варлаам Конеvский» упоминается в Летописи Авраамки под 1458 г. в качестве кандидата на «владычество». По другой версии, Житие составил коневский игум. Варлаам в 70-х гг. XVI в.

**XV–XVII вв.** Наиболее ранняя сохранившаяся монастырская грамота была выдана игум. Тарасию вел. кн. Иоанном III и его сыном Василием III как соправителем в авг. 1499 г. По этой грамоте К. м. освобождался от всех обязанностей по отношению к архиепископской кафедре, от уплаты торговых пошлин при закупке в Ст. Русе 70 «лугов» соли и др., а его рыбаки на Ладожском оз. — от «рыбного оброка»; игумен и братия подчинялись непосредственно царскому суду. Грамота была подтверждена в февр. 1535 г., а затем в 1554 г. царем Иоанном IV. Но игумен и братия в соответствии с нормами «Стоглава» были подчинены суду Новгородского архиепископа.

Согласно писцовой книге Вотской пятины 1499–1500 гг., К. м. принадлежали 58 деревень, в которых проживали ок. 400 крестьян. По размерам земельных владений (238 обож только в погостах Корельского у., преимущественно в Сакульском, Ровдужском и Кирьяжском, на 1478 г. — 189, на 1500 г. — 163, на 1568 г. — 164 обжи) К. м. мог сравниться со *Снацо-Пре-*





ображенским Валаамским мон-рем. По др. подсчетам, в Корельском у. обители принадлежали 162, 5 обжи (Чернякова. 1998. С. 7–32; Мюллер. 1947. С. 23–24, 80).

Вместе с Валаамской обителью К. м. был главным оплотом Православия на северо-западе новгородских земель, центром просвещения карел, крупным культурным центром средневеков. Руси. Из К. м. происходит Коневская Псалтирь, украшенная «звериным» и растительным орнаментом (кон. XIV — нач. XV в.; РНБ ОР. Ф. п. I. 4). Старшая из записей на рукописи свидетельствует о ее принадлежности «Коневскому и Деревяницкому» мон-рям (Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 52), т. е. была составлена не ранее 1581 г.; по формату и оформлению это неколлекционная книга. Из К. м. происходит и роскошно оформленное Евангелие-апракос «в малый лист» (1523–1524), переписанное коневским мон. Закхеем (бывш. хутынским игуменом) и хранившееся в монастырской б-ке (РНБ. Ф. 299 (старый № НСРК-1945, 111–F); Смирнова Э. С. Искусство книги в средневеков. Руси. М., 2011). Рукопись является вторичным вкладом в монастырь, сделанным в 1831 г. архим. Иларионом (Кирилловым). В обители хранилась и пелена с изображением Коневской иконы в центре, по углам — сцены «Благовещение», «Распятие», образы апостолов Петра и Павла (2-я четв. XVI в., Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия). В XIX в. мон-рю принадлежало также новгородское Евангелие 3-й четв. XV в. (БАН. Собр. тек. пост. 480), написанное архаическим уставным почерком, восходящим к почеркам XIV в. (см.: Турилов А. А. Предисловие: (Опыт авторец.) // ПССРК, XV. Доп. 1993. С. 31. Примеч. 46).

В 1553 г., в пятницу Светлой седмицы, во время пожара сгорели «большая и теплая церкви» с иконами, ограда, кельи, хлебные житницы и жалованные грамоты мон-рю вел. князей Иоанна III и Василия III. Об этом известно из грамоты от 14 сент. 1554 г. Вероятно, в связи с пожаром и обретением мощей преподобного в царствование Иоанна Грозного возвели величественный каменный собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. Возможно, к этому времени относился и небольшой 4-ярусный иконостас со сценами Жития

свт. Николая Чудотворца и чудес прп. Арсения, впол. хранившийся в монастырской Никольской ц.

В 1572–1573 гг., в ходе Ливонской войны (1558–1583), швед. отряд под командованием К. Э. Флеминга разорил Корельскую землю, но К. м. был спасен — лед треснул и враги не смогли подойти к обители. В 1577 г. (или ок. 1573?) при угрозе швед. нападения мощи прп. Арсения были положены «под спуд» у зап. стены ц. Рождества Пресв. Богородицы, слева от входа. На иконе Христа Спасителя из К. м., позже хранившейся в надвратной ц. *осташковского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря*, имелась надпись о чуде с неким рус. пленником Афанасием Беляем, отправленным на работу в Швецию. Образ находился у хозяина Афанасия, и пленник молился перед ним. Однажды во сне Беляю явился Спаситель и наказал отправиться вместе с иконой на Коневец. С товарищем он сумел найти судно и сподобился видения в море прп. Арсения, к-рый помог им избежать столкновения со швед. отрядом и в 1573 г. благополучно приплыть на Русь. В 1576 г. отмечено чудо от иконы Божией Матери, в память о к-ром установлено празднование 10 июля.

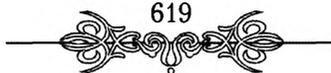
В 1577 (1581?) г., после захвата К. м. шведами, по указу царя Иоанна IV братия перешла в *Деревяницкий в честь Воскресения Господня мон-рь*. После жалоб на разорение шведами монастырских владений игум. Варлаам 5 июля 1578 г. получил жалованную грамоту царя Иоанна IV на податные и судебные льготы монастырской вотчине в Гарбале Ореховского у. Несмотря на захват Корельской земли шведами, грамоты 1554 и 1578 гг. были подтверждены в февр. 1585 г. игум. Геннадием.

После заключения Тязинского мирного договора и учреждения в 1593 г. Корельской епархии во главе с еп. Сильвестром († 1615) началось восстановление обители. В нояб. 1597 г. по ходатайству Бориса Годунова была выдана жалованная грамота царя Феодора Иоанновича на возобновление К. м., разоренного шведами: «Царьскою казною церкви и трапезу устроить, и ограду и кельи поставити». Владения К. м. освобождались от «дани и посохи» «до... царского указу». Старые и большие монахи должны были оставаться в Деревяницком мон-ре, «пока

в монастырскую вотчину крестьян не позовут». 12 авг. 1598 г. 3 грамоты подтвердил царь Борис Годунов. К 1599 г. коневские иноки смогли вернуться из Деревяницкого мон-ря. При царе Борисе в К. м. проживал в ссылке архиеп. Сарский и Подонский *Варлаам* († после 1586).

После сдачи Корельского края шведам в 1610 г. коневские иноки вынуждены были покинуть обитель, взяв с собой «образа, и колокола, и книги», запасы хлеба, а также коров и лошадей. Оказавшись неподалеку от Орешка, они узнали, что в Деревяницком мон-ре им отказали в приюте: братия опасалась, что коневские иноки «возьмут там верх». В том же году в ответ на челобитную игум. Леонтия, к к-рой «приложил руку» архиеп. Варлаам, царь Василий Иоаннович Шуйский распорядился, чтобы коневские и деревяницкие старцы жили в Деревяницком мон-ре «в общем братстве, как они преж сего тут были». Под предлогом того, что в Деревяницкой обители «нет власти», крестьяне Грозинского погоста в 1617 г. отказались давать деньги «на монастырское строение». Но царь Михаил Феодорович повелел им находиться в послушании у деревяницких и коневских «старцев и слуг». Постепенно иноки 2 обителей, по слову архим. Пимена, «слились в одну семью» (Ист.-стат. описание. 1869. С. 7–12; Берташ, Арсений (Хейкинен). 1993. С. 8–9). В наст. время в Деревяницком монастыре находится ц. в честь Коневской иконы Божией Матери (первоначально трапезная палата; 1725), а в новгородской церкви ап. Филиппа хранится Коневская икона, предположительно происходящая из Деревяницкого мон-ря.

До окончания Северной войны К. м. находился под шведским владычеством, ц. Рождества Пресв. Богородицы была разобрана, камень и кирпич использовались для постройки крепости и кирхи в Кексгольме (ныне Приозёрск). В 1672–1673 гг. по просьбе деревяницкого игум. Иоасафа царь Алексей Михайлович озаботился возвращением в Россию мощей прп. Арсения. Окольный А. С. Матвеев обратился по этому поводу к посланнику швед. кор. Карла X. 1672–1673 гг. датирована грамота по этому поводу патриарха Питирима, адресованная игум. Иоасафу (Ист.-стат.





описание. 1869. С. 13–17). К 1679 г. относится надпись на новой серебряной оправе коневской реликвии — деревянного ковша прп. Арсения, в которой упомянут деревяницкий игум. Неффалим.

1716–1799 гг. О-в Коневец, отвоеванный в ходе Северной войны у шведов, был пожалован царем Петром I тайному советнику кн. Я. Ф. Долгорукову в 1716 г. Однако по ходатайству деревяницкого архим. Иоанникия от 11 июля 1717 г. и с ведома князя, который 13 июля подтвердил это прошение, 6 мая 1718 г. царь распорядился приписать о-в Коневец к Деревяницкому монастырю. Строитель иером. Тихон с братией возвели деревянную ц. во имя свт. Николая Чудотворца (освятили 4 нояб. 1719). К этому времени на развалинах каменного храма вырос лес. 2 рус. семьи, жившие поблизости от Св. горы, соорудили деревянную часовню над мощами преподобного. В ней служил свящ. Мирон. Иером. Тихон занялся также восстановлением монастырского хозяйства, хотя из 15 га пашни 10 га заросли лесом. В 1718 г. была поставлена часовня для рыбаков на о-ве Вошаном (впосл. приобретен Валаамским мон-рем и на нем устроен Тихвинский скит). В 1720 г. мон-рь (первоначально Деревяницкий) получил Кирьевские рыбные ловли на берегу Ладожского оз., у с. Чёрного (с 1727 Новоладожского у). Ок. 1740 г. на Св. горе была построена часовня (во 2-й пол. XIX в. перестраивалась); у юж. стены стоял вкопанный в землю крест с датой «1740», к-рый паломники грызли, надеясь избавиться от зубной боли.

18 янв. 1760 г. Новгородский митр. *Димитрий (Сеченов)* по ходатайству строителя иером. Игнатия (1759–1762) и по распоряжению имп. Елизаветы Петровны прислал указ о самостоятельности К. м. Императрица также помогла обители ликвидировать последствия пожара, пожертвовала помимо денежного вклада Евангелие в серебряном окладе, полный комплект церковных книг и облачения. С привлечением пожертвования И. Васильева, прот. столичного Сергиевского храма, началось строительство собора. В 1762 г. при строителе иером. Тарасии (1762–1782) была возобновлена и освящена кладбищенская деревянная Никольская ц. Вероятно, с этого времени появились захоронения в храме и на соседнем участке. Через 4 года на фундамен-

те старого храма был возведен каменный собор с приделами в честь Владимирской иконы Божией Матери и во имя Трех святителей.

В 1764 г. К. м. был выведен за штат, из Новгородской епархии переведен в С.-Петербургскую. В 1770–1771 гг. иером. Тарасий обратился с вопросом о возвращении Коневской иконы на остров, но разрешения не получил. Церковное начальство даже усомнилось в святости и достоверности Жития прп. Арсения, поскольку тот почитался только в обители (СПбГИА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7579). 15 июня 1785 г. Коневец посетил акад. Н. Я. Озерецковский и составил первое подробное описание К. м., в к-ром проживали 8 чел. во главе с иером. Иоанникием; мон-рь, окруженный деревянной оградой с угловыми башнями, имел пристань, главную усадьбу с каменной и старой деревянной церквями (*Озерецковский Н. Я.* Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989). В 1785 г. С.-Петербургский митр. *Гавриил (Петров)* «наказал» валаамскому игумену прп. *Назарию (Кондратьеву)* вместе с коневской братией избрать нового строителя. Недолго К. м. возглавлял смиренный и добродетельный мон. Патермуфий (1785–1786), возобновивший на Коневце общежительный устав. Позже он принял обет молчания и подвизался в столичном Александро-Невском мон-ре. Частая смена настоятелей стала одной из причин нарушения дисциплины братией, склонявшейся к своеволию и пьянству.

Ок. 1790 г. митр. Гавриил пригласил на Коневец иером. Адриана (Блинского), опытного старца, ранее подвизавшегося в *Плющанском в честь Казанской иконы Божией Матери мон-ре, Симоновом Новом московском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*, а также в уединенной келье Брянских лесов. За время настоятельства (1790–1798) иером. Адриан сумел не только навести порядок в обители, но и построить 9 братских келий, деревянную гостиницу, хозяйственные служб. 18 дек. 1797 г. имп. Павел назначил ежегодное содержание мон-рю как заштатному в размере 300 р. Выборгская казенная палата 8 дек. 1798 г. выполнила императорский указ о передаче обители рыбных ловель на р. Вуоксе, в Кексгольмском у., в Ряксальском кирхшпиле: Ахвеницы (Ахвентисенкоски?), Тиуриса (Тиури?)

и Инонкоски (Уннункоски?), и гейматных оброков с казенных крестьян Саккольского кирхшпиля (ранее Сакульский погост) того же уезда. 3 апр. 1799 г. иером. Макарий и иеродиак. Стефан, входившие в состав Валаамской миссии в Сев. Америке, погибли во время кораблекрушения. Впосл. на Коневце проживал на покое благочинный миссии архим. Гедеон (Федотов).

За годы настоятельства иером. Адриан передал К. м. значительное число икон в драгоценных окладах (в т. ч. Спасителя, Успения Божией Матери (список Киево-Печерской), Тихвинскую, Казанскую с предстоящими прп. Арсением, святыми Адрианом и Наталией и др.), утварь, 90 «церковных и отеческих» книг. В 1796 г. майор П. И. Челищев вложил в К. м. часть ризы Пресв. Богородицы в хрустальном окладе. Е. И. Савелова пожертвовала иером. Адриану часть ризы Господней.

Старец Адриан возобновил уединенное жительство для опытных иноков. По благословению митр. Гавриила в 90-х гг. XVIII в. на Св. горе он устроил скит в честь Казанской иконы Божией Матери. Рядом был построен кирпичный заводик. 13 июня 1796 г. иером. Иона освятил скитскую ц. Казанской иконы Божией Матери. Жертвователю, ярославский купец Федор Тулупов (в иночестве Фаддей; † 1799), стал первым насельником скита. После кончины он был похоронен у алтаря (могила утрачена). В церкви непрерывно читалась Псалтирь с поминовением братоготворителей обители. Близ скита находились фруктовый сад и источник прп. Арсения. В 3 верстах от К. м., на Змеиной горе, иером. Адриан выстроил 2 кельи и благословил на отшельничество прибывших на остров преподобных *Василиска (Гаврилова)* и *Зосиму (Верховского)*. Вскоре недалеко от них построил 3-ю келью иером. Сильвестр (Петров; 1765/6–1813). Старцы, следуя афонской практике, творили Иисусову молитву, плели корзины и лапти, делали лукошки из бересты, вырезали из дерева посуду, переплетали книги, собирали ягоды и грибы. На всенощное бдение и литургию они приходили в мон-рь. Ок. 1800 г. коневские пустынники приобрели столь широкую известность, что, тяготясь мирской славой, покинули остров. Иером. Адриан, отказавшись от настоятельства, вернулся в Симонов мон-рь.





1799–1917 гг. Строитель (1798–1801) иером. Варфоломей 11 февр. 1799 г. сообщил митр. Гавриилу о намерении перестроить соборную церковь. Митрополит распорядился «вместо ветхой новую на том же



месте строить». В 1800 г. разобрали старый собор, возвели 1-й этаж, но из-за нехватки средств строительство затянулось на 10 лет (до 1809). За это время сменились 4 настоятеля. В 1802 г. на средства (3 тыс. р.), выделенные имп. Александром I, был надстроен 2-й этаж и произведена отделка нижней зимней церкви, которую 12 июня 1802 г. освятили в честь Сретения Господня. 12 июня 1809 г. строителем (1807–1823) иером. Иларионом (Кирилловым) был освящен верхний храм в честь Рождества Пресв. Богородицы. В 1808 г. в К. м. были построены трапезная, хлебная, кухня, настоятельские кельи, заложена колокольня. На 1-м этаже юж. корпуса устроили братские кельи; позднее надстроенный верхний этаж занимал настоятель, келейники и архив. В сев. корпусе находились

с сев. стороны К. м. были построены 16 братских келий и кладовая.

В 1813–1815 гг. в юго-вост. части каре вместо деревянной Никольской ц. был возведен сохранившийся одноименный храм (больничный и кладбищенский). Под 2 папертями находились захоронения благотворителей и иноков, в т. ч. игум. Никона, иеромо-

*Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. 1799–1809 гг. Фотография. Нач. XX в.*

нахов Сильвестра и Иустина (Рыбалковского), «трудолюбивого монаха» Корнилия (Теплицына), рясофорного инока Петра (Пшеницына), с.-петербургского купца И. Г. Кокушкина и московского Кекшева, семей Ганжевичей, Баясных, Мединцовых и Пефт. В сев.-зап. башне хранились хлебные запасы, в юго-западной устроили кладовую для провизии и квасоварню с погребом. В вост. башне ворот располагалась монастырская б-ка, за ней — кельи, в посл. монастырский музей и аптека. По сторонам от колокольни находились 2 внутренних двора — юж. настоятельский и сев. хозяйственный с трапезной. На пристани была поставлена часовня во имя свт. Николая Чудотворца (1815). В 1812 г., несмотря на отсутствие постоянных доходов, К. м. пожертвовал на нужды армии свое годовое содержание — 300 р., а также часть серебряных вещей.

Строитель иером. Иларион составил уставы общежительного монастыря, ставшие образцовыми. Рассмотренные и одобренные Синодом, они

*Коневский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь. 1812 г. Гравюра И. В. Ческого по рис. Г. С. Сергеева (ГИМ)*

были напечатаны в 1824 г. Братия должна была ежедневно посещать службы,



кельи, трапезная и пекарня. В 1810–1812 гг. в зап. части монастырского каре была возведена 36-метровая колокольня с главным колоколом весом 204 пуда. В 1812–1817 гг.

исповедоваться и причащаться во время каждого поста, а в Великий пост дважды — на 1-й и последней неделе; «никто из братства, не исключая и настоятеля, не может иметь

ничего собственного» (Ист.-стат. описание. 1869. С. 62). 26–29 июля 1818 г. обитель посетил митр. С.-Петербургский и Новгородский Михаил (Десницкий). Его пребывание в К. м. стало самым длительным визитом правящего архипастыря и сопровождалось служением литургии, всенощных бдений и молебнов, проповедью и письменным утверждением устава. Митрополит передал обители 800 р. ассигнациями на поминовение родителей.

Иером. Иларион составил службу прп. Арсению, устроил новую раку над его мощами (1816–1817), добился включения в месяцесловы памяти преподобного и Коневской иконы (1819) и увеличения (на 6 насельников) монастырского штата. При нем начали обустривать подворье в столице. Первоначально в 1811 г. предполагалось построить часовню на Знаменской пл. между Невским проспектом и Гончарной ул., ок. 1820 г. — близ *Александро-Невской лавры*. Однако было решено поставить часовню на участках на Загородном пр. (совр. д. 7), подаренных купцами И. Козулиным и Н. Кувшинниковым в память о чудесах от Коневской иконы. Первая часовня с деревянным келейным корпусом была построена в 1821–1822 гг.

18 янв. — 25 марта 1825 г. по ходатайству строителя иером. Иоанникия (Козьмина) К. м. был возведен в 3-й класс, получал от гос-ва ежегодно 460 р. 56 к. серебром, затем более 609 р. После 1824 г. в ссылке на Коневце находился проповедник и мистик свящ. Феодосий Левицкий (1791–1845). При настоятеле (1825–1830) игум. Никоне (Кепишеве) был сооружен 2-й этаж над частью сев. и юж. корпусов (1827). 1 февр. 1830 г. в Сретенской ц. был освящен юж. придел в честь Коневской иконы Божией Матери, устроенный тщанием майорши В. С. Кокошкиной. Она же подарила образ «Коронование Богородицы», венчавший 3-ярусный иконостас красного дерева и внесла 5 тыс. р. ассигнациями для обеспечения ежедневного служения ранней литургии в Коневском приделе. Игум. Никон приобрел новый колокол весом 204 пуда, отлитый в Москве на заводе Самгина, и расширил столичное подворье. При нем чудотворная Коневская икона была украшена серебряными ризами с бриллиантами и другими драгоценными камнями.





При настоятеле (1830–1832) игум. Петре на средства с.-петербургского купца Я. Кривоносова был расписан верхний храм, в 1835 г., при настоятеле (1833–1839) игум. Георгии, по Высочайшему повелению монастырю передали из кабинетских земель участок земли в бухте Сортанлахта, на берегу Ладожского оз. (ок. 1600 кв. саж.) «для приставания лодок, выгрузки монастырского хлеба и свободного проезда богомольцев». Число братии возросло с 44 до 53 чел., капитал обители в 1838 г. составил ок. 28 тыс. р. серебром.

В проростной сев.-вост. башне монастырского кара на средства благотворителей, прежде всего П. Пшеницына и Г. Е. Оленева, была устроена ц. во имя прп. Арсения. 21 авг. 1849 г. ее освятил архим. св. *Игнатий (Брянчанинов)*, благочинный монастырей С.-Петербургской епархии. Ок. 1857 г. примыкавшие к этой церкви кельи стали использоваться для проживания заштатных и престарелых насельников. Свт. Игнатий, как впол. и его ученик архим. *Игнатий (Мальшев)*, будучи благочинными, посещали К. м., заботились о благосостоянии обители. Инспектируя мон-рь в авг. 1849 г., архим. Игнатий, в частности, отметил, что в К. м. «хотя и имеются многие братия весьма хорошего поведения, но вообще благонравие братии менее удовлетворительно, нежели в Валаамском, по причине большего количества подначальных... Богослужение отправляется чинно и благоговейно... Капитал, принадлежащий монастырю, состоит из 47142 рублей 68½ копеек серебром... Хозяйство монастыря находится в довольно хорошем состоянии, уступая Валаамскому, потому что земля на Валаамском острове плодороднее, нежели на Коневском. Но лес на Коневском несравненно лучше, нежели на Валаамском» (СПбГИА. Ф. 19. Оп. 41. Д. 31). В 1852 г. свт. Игнатий отмечал, что «...число живущих подвижников в Коневском монастыре должно обратять на себя внимание наблюдателя: ибо оно служит ясным, осязательным доказательством, сколько обитель уважается любителями безмолвия, сколько она их привлекает к себе и удерживает в своих недрах, удовлетворяя, разумеется, разнообразным потребностям монашеской жизни» (Там же. Оп. 44. Д. 61. Л. 4–5 об.).

Вероятно, именно свт. Игнатий пригласил работать на Коневец архит. А. М. Горностаева, к-рый составил первоначальный проект расширения собора с зап. стороны и надстройки одноэтажного «изворота» зап. части кара (1851) с соблюдением строгих классицистических форм. В 1843 г. при игум. Амфилохии в соборе на месте, где под спудом почивали мощи прп. Арсения, была установлена кованая гробница на литых ножках из переплавленных украшений прежней раки и серебра, пожертвованного купцами П. Нестеровым, А. Богдановым и П. Пшеницыным (мастерская Ф. А. Верховцева). Ее украсили изображение почивающего преподобного в схиме (на крышке), барельефы со сценами Жития и чудес (фрагменты раки хранятся в Музее Православной Церкви в Куопио). Тогда же в соборе была устроена рака с плащаницей. В 1843 г. была построена деревянная 2-этажная гостиница с мезонином. В 1839 г. купцом Г. Ф. Целибеевым и в 1846 г. купцом Ф. Ф. Набилковым были пожертвованы 3 больших колокола для Казанского скита. В 1839 г. дяргильской компанией в собор был пожертвован образ прп. Арсения, держащего в руках Коневскую икону, в серебряном окладе (ныне в соборе Нововалаамского мон-ря). Со 2 марта 1849 г. рыбные ловли и оброки в Южнокексгольмском у. были переданы в управление Финляндского правительства в обмен на денежную компенсацию.

Крупнейшим строителем обители во 2-й пол. XIX в. был игум. *Израиль (Андреев)*, ученик свт. Игнатия, переведенный из Введено-Островской обители (ныне *Оятский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь*). Четвертьвековое настоятельство игум. Израиля было самым продолжительным за всю историю обители. Он стал первым коневским иноком, удостоенным сана архимандрита.

Служба в К. м. состояла из утрени, литургии, вечерни и правила. В 60-х гг. XIX в. утреня начиналась в 3, а в праздники в 2 часа. Ранняя литургия начиналась по окончании утрени, поздняя — в 9 час. Синодик об усопших включал более 50 тыс. имен и читался 5–10 насельниками. В воскресенье после поздней литургии служили соборный молебен перед Коневской иконой и перед ракой прп. Арсения. Вечерня зимой начи-

налась в 5, а летом в 6 час.; к ней присоединялось ежедневное чтение канонов Иисусу Сладчайшему, Божией Матери и Ангелу-хранителю, с акафистами Иисусу Сладчайшему и Божией Матери. Правило читалось после вечерней трапезы и включало молитву на сон грядущий, помяник и получение прощения и благословения от настоятеля; пение было знаменное или столповое.

В 60-х гг. XIX в. с запада к собору пристроили ризницу с башней. Большинство хозяйственных и жилых зданий были также возведены при игум. Израиле. В 2,5 км от мон-ря, во Владычной Лахте, на месте, где стояли деревянные крест и часовня, на средства столичных благотворителей Сивохина, Мартынова и Николаева был построен новый скит с храмом в честь Коневской иконы Божией Матери (заложен 30 июня 1874, освящен в 1876) и келейным корпусом. В Сретенском храме пребывали главные святыни — мощи прп. Арсения и чудотворный Коневской образ в резном киоте. Перед образом горелая неугасимая серебряная позолоченная лампада, подаренная благотворительницей А. А. Орловой-Чесменской. К изображению нимба вокруг главы Спасителя был привешен ковчежец с частью Ризы Господней, под иконой в ковчежке хранилась часть ризы Пресв. Богородицы. В храме находилось значительное количество частиц мощей в 10 серебряных крестах и частица Древа Креста Господня.

28 мая 1862 г. по молитвам перед Коневской иконой в С.-Петербурге прекратился пожар. Благодарные купцы и окрестные жители пожертвовали средства на постройку новой часовни с келейным флигелем на Загородном пр. В 1862–1866 гг. акад. архитектуры И. Б. Слупский спроектировал и возвел новую часовню (освящена игум. Израилем 15 дек. 1866). Часовню украсил резной 2-ярусный иконостас и росписи. Главной ее святыней был список чудотворной Коневской иконы. Особую известность приобрели исцеления от иконы крестьянки О. Акатовой в 1884 г. и жены потомственного почетного гражданина А. Г. Митиной в 1896 и 1901 гг. Часовню посещали имп. Александр II, Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков, а впол. и св. Иоанн Кронштадтский.

При игум. Израиле значительно увеличилась библиотека, устроен-



ная в 1814 г. игум. Иларионом в центральной надвратной башне. В 1863 г. в ней хранились: 80 рукописных книг, 46 печатных книг Свящ. Писания, 150 творений св. отцов, 336 книг духовного содержания, 106 исторических, 296 богослужбных, 157 хозяйственных, медицинских и философских книг. В б-ке также были рукописные Евангелие книжника Закхея (1523–1524), «Житие и подвиги, отчасти сказания чудес прп. Арсения Коневского, писано игуменом Варлаамом, тоя же обители Коневския», «Соборное деяние на еретика армянина, на мниха Мартина, бывшее в 1157 г.», собрание толкований св. отцов о церковном чиноначалии, о чине монашествующих, о молитве; собрание Слов свт. Василия Великого, послание прп. Иоанна Раифского прп. Иоанну Лествичнику; книга «Слов постнических» прп. Исаака Сирина, «Катехизические слова к монашествующим» прп. Симеона Нового Богослова, соч. «Царский путь Креста Господня, вводящий в жизнь вечную» свт. Иоанна (Максимовича); соч. «О небесной иерархии» сщмч. Дионисия Ареопажита, послания прп. Паисия (Величковского) к иерею Димитрию, «Келейный летописец» свт. Димитрия (Савича (Туптало)) — вклад валаамского строителя Иосифа (Шарова); сочинения «Сенека христианский», «Панегирикос, или Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе, бывшей в 1709 г.» архиеп. Феофана (Прокоповича), «Устав Коневским уединенным пустынножителем», утвержденный митр. Михаилом (Десницким); старопечатные книги 1636–1764 гг., в т. ч. Общая миная 1654 г. из Деревяницкого монастыря, «старая» Скрижаль (1656), «Меч духовный» архиеп. Лазаря (Барановича; 1666), Служебник (1676), «Патерик, или Отечник Печерский» (1678), рифмованная Псалтирь (М., 1680) и «Жезл правления» (1753) иером. Симеона (Полоцкого), Служебник 1676 г., «Шестоднев» (1678), Маргарит (1764), а также собрание слов из «Пролога», переписанное принцессой Екатериной Антоновной, дочерью правительницы Анны Леопольдовны.

При игум. Израиле был отлит самый большой из 10 колоколов звонницы, весом 10545 кг (не сохр.), развивалось монастырское хозяйство: близ Св. горы был разбит фруктовый сад, на малопродуктивных зем-

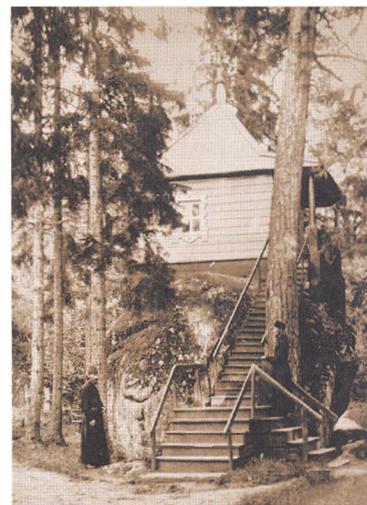
лях выращивали овощи, обрабатывали обширные пахотные участки (выращивали рожь, овес, ячмень), заготавливали сено. Образцово поставлены были коневодство и скотоводство. Лесков обратил внимание на то, что в К. м. коровы были комолые (безрогие). У монар-ря был свой небольшой флот: ловили сига, лосося, семгу, палю, хариусов. Над могилой игум. Израила (у алтаря собора) был установлен металлический, а потом гранитный памятник (сохр. цоколь).

В 1884–1894 гг. настоятелем был валаамский пострижник архим. Пимен (Гаврилов), церковный писатель и историк; число насельников увеличилось до 200 чел., порядки стали более строгими, что вызвало сопротивление части братии. Один из бывш. послушников, удаленный из обители, даже покушался на жизнь настоятеля. В 1892 г. была учреждена самостоятельная Финляндская и Выборгская епархия, которой управлял еп. Антоний (Вадковский). 12 июля 1893 г. он вместе с архим. Пименом возглавлял торжественное богослужение и крестный ход по случаю 500-летия обители. Паломников прибыло ок. 2 тыс. чел. Позднее здесь часто бывали и молились епископы *Сергий (Страгородский)*; вполс. патриарх Московский и всея Руси), Киприан (Шнитников), *Серафим (Лукиянов)*, буд. архиеп. Херсонский св. *Прокопий (Титов)* и др.

В 1895 г. архим. Пимен был переведен настоятелем в *Пафнутиев Борковский мон-рь* (вполс. пребывал на покое и умер в К. м.). Новым настоятелем (1895–1907) стал бывш. казначей иером. Макарий (Иванов), проживший на острове 30 лет. При нем была построена часовня Успения Пресв. Богородицы у места отдохновения прп. Арсения и отреставрирована икона Воскресения Христова на вост. ее фасаде. В 1896–1897 гг. на столичном подворье был сооружен дворовый каменный 3-этажный флигель (архит. П. С. Самсонов).

В С.-Петербурге, на Охте (совр. Среднеохтинский проспект 21), в 1898 г. купец К. И. Чистяков подарил монар-рю еще один земельный участок. На нем началось строительство 2-го Коневского подворья; к 1907 г. были выстроены Коневская часовня, освященная как церковь 10 февр. 1902 г. с приделами в честь Усекновения главы св. Иоанна Пред-

течи, во имя мч. Адриана и прп. Арсения Коневского (1903), и новый храм, заложенный 15 авг. 1906 г. Приделы Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, свт. Василия Великого и главный престол Успения Пресв. Богородицы 7 окт. и 30 нояб.



Часовня прп. Арсения Коневского на Конь-камне. 1895 г. Фотография. Нач. XX в.

1908 г. освятил архиеп. Сергий (Страгородский). Комплекс построек на подворье, включавший келейный корпус и переход, соединивший 2 церкви, был завершен при игум. Никандре (Сапрыкине; † 1 мая 1919).

К 1825 г. в К. м. проживали 80 чел. братии, в 1856 г. — 96, в 1868 г. — 124 (в т. ч. игумен, казначей, 14 иеромонахов, 9 иеродиаконов, 20 монахов, 19 указных послушников), в янв. 1914 г. — 321 насельник (в т. ч. 2 архимандрита, 25 иеромонахов, 11 иеродиаконов, 4 схимонаха и 34 монаха). Однако после начала первой мировой войны число насельников уменьшалось: в 1916 г. — 165 чел., в 1917 г. — 139 чел.

В XIX — нач. XX в. К. м. посещало множество паломников, особенно 12 июня — в день памяти прп. Арсения и 10 июля — в праздник Коневской иконы Божией Матери. Корабли подходили к гавани, защищенной от волн бревенчатыми рядами, заполненными камнями и укрепленными с берега гранитными блоками. В 1840–1841 гг. ее устроил настоятель (1839–1858) игум. Амфилохий. В 1843 г. началось регулярное движение колесного парохода «Валаам», следовавшего через Коневец. Пожертвования богомольцев, проценты с капитала и доходы от столичной часовни служили основными

источниками благосостояния обители. 12 июня совершался крестный ход с пением молебна с чудотворным Коневским образом в Казанский скит. Пассажирские суда, следовавшие на Валаам, обычно прибывали на Коневец вечером, к службе, и оставались на причале до утра. С приходом судов открывалась часовня на пристани. Все посетители монастыря по завету прп. Арсения 3 дня бесплатно пользовались кровом и трапезой. Бедным странникам давали одежду, обувь и хлеб. После неурожая в Финляндии в 1867–1868 гг. финны (большинство лютеране) обращались в К. м. за помощью.

14 мая 1844 г. К. м. неожиданно посетил 16-летний вел. кн. Константин Николаевич. Впосл. он прислал в обитель напрестольный позолоченный серебряный крест, украшенный бирюзой, финифтью и стразами (Музей Православной Церкви в Куопио). 28 июня 1858 г. К. м. посетил имп. Александр II в сопровождении вел. кн. Александра Александровича (впосл. имп. Александр III), цесаревича Николая Александровича, вел. князей Владимира и Алексея Александровичей, вел. кнг. Ольги Николаевны и свиты из 38 чел. Они приложились к чудотворному образу Божией Матери и раке прп. Арсения, посетили келью настоятеля и скит, затем по крутой лестнице (93 ступени) спустились к Конькамню. Император передал обители 1 тыс. р. серебром, императрица — покров на раку преподобного из золотой парчи, вел. кнг. Ольга Николаевна — 150 р. серебром. Впосл. от государя в К. м. было пожаловано облачение из золотой парчи с серебром для игумена и 4 иеромонахов. В память посещения К. м. августейшими особами и митр. Новгородским и С.-Петербургским *Никанором (Клементьевским)* (в июле 1850) в К. м. был установлен пирамидальный обелиск с бронзовой и мраморной досками. К. м. посещали также правящие архиереи столичной епархии, митрополиты *Григорий (Постников)* (17 июня 1858), *Исидор (Никольский)* (4–5 и 7–8 авг. 1862), еп. Ревельский *Леонтий (Лебединский)* (26 июня 1863). В авг. 1836 г. в обители 3 дня прожил бывш. экзарх Грузии, митр. *Иона (Василевский (Васильевский))*.

Лесков в очерке «Монашеские острова на Ладожском озере» (СПб.,

1874) написал о К. м., храмах и скитах, которые он посетил. Писатель В. И. Немирович-Данченко охарактеризовал К. м. как «дворянский» в сравнении с Валаамом. В монастырь приезжали А. Дюма, Ф. И. Тютчев. Несколько лет Коневец посещал благотворитель кн. Н. И. Манвелов († 1856), потомок старинного грузинского рода и духовный сын коневского иером. Израиля (Дружинина, 1781/82–1856). По завещанию он был погребен у любимого места отдохновения прп. Арсения по дороге к Св. горе (надгробие частично сохр.). В XIX в. обитель прославилась такими подвижниками, как уставщик иером. Иларион (Андреев, 1769/70–1846), духовник монастыря иеросхим. Иоанн (Лукин; 1766/67–1847).

**Архитектура монастырского комплекса.** Облик К. м. формировался на протяжении кон. XVIII — кон. XIX в. К 2015 г. К. м. состоит из центральной усадьбы, доминирующей благодаря колокольне и собору, и небольших ансамблей 2 скитов — Коневского, хорошо просматриваемого со стороны подъезда к обители от Владимирской бухты, и Казанского, находящегося на возвышен-



Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. 1799–1809 гг. Фотография. 2011 г.

ном месте в глубине острова. Центральная усадьба и скиты спланированы в виде замкнутых вокруг храма каре с разновысотными церковными, жилыми, хозяйственными корпусами (главная усадьба) или келейными корпусами и невысокой кирпичной оградой (скиты). Часовни, хозяйственные и жилые строения преимущественно сконцентрированы в районе причала. Ансамбль К. м. характерен для рус. островных монастырей, не имевших оборонительного значения, и более всего соответствует архитектуре Валаамского монастыря. В его стилистике преобладают формы провинциального клас-

сцизма с элементами древнерус. архитектуры и барокко.

Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы, старейшее каменное здание К. м., уникален по времени постройки для Карельского перешейка и Сев. Приладожья. Его фундаменты были выявлены в основании сохранившегося храма археологической экспедицией С.-Петербургского ун-та под рук. В. А. Булкина в 1996 г. При археологических раскопках 1973 г. и 1997–1998 гг. в основании сохранившегося собора были также обнаружены фундаменты храма 1762–1766 гг. Контуры его совпадают с древними, но стены были тоньше. Исследователи датировали собор 70-ми гг. XVI в. (между 1555 и 1580) и указали на стилистическую близость к таким значительным сооружениям XVI в., как Преображенский собор *Соловецкого в честь Преображения Господня монастыря*, Благовещенский собор в Сольвычегодске, Христорождественский собор в Каргополе, ц. вмч. Никиты в Вел. Новгороде. Следы раннего каменного строительства во Владычной Лахте и на Св. горе не выявлены.

Когда митр. Гавриил в 1799 г. повелел построить новый собор на месте ветхого, игум. Сильвестр переработал присланные из столицы чертежи archit. С. Г. Иванова. Был

одобрен новый проект 5-главого храма, сочетавшего черты народного и древнерусского зодчества, барокко и классицизма.

Вид собора напоминает монументальные храмы рус. провинции сер. XVIII в. Он строился на фундаментах храмов-предшественников. По одной оси расположены алтарь с 3 полукруглыми в плане апсидами, основной объем и притвор. 4 боковые главы деревянные, декоративные, форма куполов барочная и напоминает завершения Николо-Богоявленского собора в С.-Петербурге. В наружном декоре ордерная система присутствует условно: стены разделены лопатками, рустованными в 1-м ярусе. Наличники выполнены в виде рядов «бровок»: полуциркульных (основной объем верхнего



храма) и лучковых. Центральный объем верхнего храма двусветный, 2-й ярус света сделан в виде люкарн. Средние прясла основного объема на северном и юж. фасадах завершены треугольными фронтонами, карнизы, в т. ч. между ярусами, декорированы сухариками. Высота собора с крестом — 34 м, ширина — 19 м, длина после пристройки паперти с крыльцом составила 44,5 м. В перекрытиях верхнего 8-столпного 2-светного храма использованы крестовые своды.

Ряд икон в храме принадлежал кисти В. Л. Боровиковского. Монументальная роспись в академическом стиле (евангельские сюжеты и изображения святых) 1830–1832 гг. сохранилась в виде фрагментов. Уцелел остов 3-ярусного иконостаса. При устройстве в 1830 г. Коневского придела иконы писали иеродиаконы Спиридон (Сабанин) и Александр (Полетаев). Вероятно, они расписывали и верхний собор в 30-х гг. XIX в.

Церковь Казанского скита на Св. горе (1794–1796), старейшее сохранившееся сооружение на острове, стоит посередине прямоугольника, образованного стеной и одноэтажными северным и южным келейными корпусами. Ее архитектурный облик сочетает элементы древнерусской и барочной архитектуры и также связан с народным зодчеством. Небольшой (длина 18 м, ширина 7 м) храм имеет 3-частную схему: притвор с возвышающейся над ним колокольней с высоким ярусом звона и трапезной; основной, близкий к кубу объем, увенчанный луковичной главкой на глухом барабане; полукруглая в плане апсида декорирована рустованными лопатками, карнизом с сухариками. В алтаре сохранились остатки росписей. Обращенная к вратам скита колокольня украшена после перестройки в 1862 г.

При строителе иером. Иларионе возводили монастырское каре — прямоугольное в плане, с уступами с зап. стороны, в стилистике безордерного классицизма с элементами народного зодчества (возможно, по плану игум. Сильвестра и по образцу валаамского каре, построенного прп. Назарием). Одно- и 2-этажные здания занимают подчиненное положение в ансамбле; выделяются лишь вост. надвратная («библиотечная») башня по оси алтаря собора и завершения Никольской и Ар-

сениевской церквей — четверики с высокими скатными кровлями и куполами угловых башен. Длина Никольской церкви-усыпальницы с алтарем и притвором 19 м, ширина — ок. 6,5 м. Она завершает юж. крыло каре, являясь продолжением корпуса с больничными кельями.

Классицистическому стилю соответствует квадратная в плане Никольская часовня на пристани со скромным ордерным декором и низким шатровым завершением наподобие церквей в каре. Высота часовни ок. 7,5 м, длина и ширина — ок. 4 м. В схожей стилистике сооружен и относившийся к Коневскому подворью Богородице-Рождественский собор в г. Кексгольме (Приозёрске; 1836–1847 гг., архит. Д. И. Висконти) — позднеклассицистический одноглавый храм с массивным куполом, килевидные завершения филенок в декоре сделаны под рус. стиль.

Наиболее значительной постройкой Слупского в «русском стиле XVII в.», напоминающей московские и ярославские храмы, является скит с ц. Коневской иконы Божией Матери (1874–1876) на берегу Владычной Лахты. Бесстолпный, 3-частный с притвором храм на гранитном цоколе имеет длину 18 м, ширину 7,5 м, высоту до карниза 8,5 м и выделяется богатым узорочьем. На многогранных барабанах возвышаются 5 луковичных глав. Центральный расположен на постаменте и значительно массивнее остальных. Главкой увенчан и шатер одноярусной колокольни над притвором. Используются такие элементы, как 3-частные кокошники с килевидным верхом, завершающие фасады четверика, выложенные в кирпиче 8-конечные кресты, сухарики, ширинки, арочки, руст. Утраченный 3-ярусный иконостас с чертами рус. стиля и классицизма был «разделан под малахит» и украшен позолоченной резьбой. На территории скита, окруженного невысокой кирпичной оградой с угловыми башенками, находится также 2-этажный келейный корпус в «кирпичном» рус. стиле.

Древнерусские сооружения напоминают и построенная Слупским кладбищенская ограда. Она украшена луковичными башенками, такими же, как боковые главки церкви Коневского скита. Пристройка в 3 оси к зап. фасаду паперти с башней (рубеж 60 и 70-х гг. XIX в., по проекту Слупского с учетом проек-

та Горностаева) придала собору монументальность, но не изменила образ храма. Здание каменной гостиницы (1861) расположено к северу от главной оси монастырского ансамбля. Центральная часть в 3 этажа соединена 2-этажными крыльями с 3-этажными боковыми объемами, все они завершены треугольными фронтонами, по средней оси они выглядят как массивный щипец, в поле к-рого находится огромный полуциркульный оконный проем. В гостинице на 70 номеров могли разместиться до 500 чел. Более скромны нештукатуренные здания странноприимной гостиницы с мастерскими (1866) и «работный дом» с мастерскими (1874) к юго-востоку от монастыря.

Среди деревянных построек К. м. выделяется богатейшим резным декором в рус. стиле Успенская часовня (проект с.-петербургского епархиального архит. Н. Н. Никонова; 90-е гг. XIX в.). Ее четверик увенчан массивным шатром на восьмерике, с запада примыкает резное крыльцо. Большинство хозяйственных и ряд жилых построек, особенно деревянных, отличаются утилитарным характером. К нач. XXI в. частично сохранились скотный двор (1826), кузница (1829), деревянная конюшня.

1917–1939 гг. С получением Финляндией независимости К. м., как и Валаамский мон-рь, оказался на территории этого гос-ва. В 1918 г. настоятель архим. Никандр испрашивал у еп. Выборгского Серафима (Лукьянова) благословение на постройку в монастыре 10 послушников. Зимой 1918 г. К. м. остался без постоянного сообщения с материком. Монастырская летопись характеризовала это положение как «абсолютное разобщение с Россией». С 1923 г. Финляндская Православная Церковь получила статус автономной в составе К-польского Патриархата; был введен новый календарный стиль и пострадали приверженцы старого стиля: архиеп. Финляндского Серафима (Лукьянова) сослали на Коневец, а коневского игум. Амфилохия († 1946) в 1925 г. отстранили от управления обителью. С Валаама был сослан на Коневец и иером. (впсл. архимандрит) Варсонофий (Толстухин).

В 1930 г. настоятелем был избран иером. (с 1931 игумен) Маврикий (Серёжин). До прихода в обитель в 1910 г. он учился в Николаевском





кавалерийском уч-ще с К. Г. Маннергеймом, а затем, во время службы в армии, был его связным. В 1937 г. Маннергейм, уже в качестве главнокомандующего Вооруженными силами Финляндии, посетил Коневец и встретился с игум. Мавриkiem. На острове разместился штаб 3-й батареи береговой артиллерии Финской армии. На мысе около Коневского скита расположилась юж. батарея, а в сев. части острова, у мыса Варгосы, — северная. К 1932 г. в обители остались 75 монахов и послушников, из них 20 чел. являлись гражданами Финляндии. Кроме игумена священный сан имели 19 иноков:



*Остров Коневец.  
Вид с дамбы  
пароходной пристани.  
Фотография. Нач. XX в.*

15 иеромонахов и 4 иеродиакона. Игум. Маврикий основал недалеко от К. м., рядом с бывш. кирпичным заводом, народную школу для детей военных, чтобы семьи офицеров штаба могли постоянно жить на Коневце. В школе было 2 класса на 30 учеников.

Братия содержала себя в основном за счет земледелия, арендной платы от военных, поставок для армии дров и продовольствия. Монастырь имел 43 га пашни и 54 га естественных лугов. Сеяли рожь, овес, пшеницу, сажали картофель и капусту, заготавливали сено. На огороде за Казанским скитом выращивали картофель, капусту, морковь и др. К югу от скита в монастырском саду росли яблони, сливы, груши, ягодные кусты, имелась пасека. К. м. содержал 40 голов скота и 17 лошадей. При игум. Маврикии прорыли мелиорационные каналы, ремонтировали собор и др. монастырские здания. В это время при попытке обретения мощей прп. Арсения были обнаружены 2 скелета, перезахороненные на том же месте. Большая часть братии была в преклонных летах, а новые иноки почти перестали поступать в К. м., приходилось нанимать работников, на оплату их труда уходило до 65% затрат на ведение сель-

ского хозяйства (в 1936 мон-рь принимал 15 чел. на год, во время сбора урожая число наемных рабочих возрастало еще на 20–40 чел.). Кризис в Финляндии в нач. 30-х гг. XX в. вынудил прийти в К. м. многих, не имевших призвания к иноческой жизни (в те годы в мон-ре проживали более 60 послушников). С появлением работы на материке часть молодых трудников покинула Коневец: перед Зимней войной (1939–1940) в К. м. оставались только 10 послушников.

В 30-х гг. XX в. К. м. стал интересовать финнов как объект паломничества и туризма. В основном приезжали из Кякисальми (Кексгольма, ранее Корела, ныне Приозёрск),

из Виипури (Выборга) и с Карельского перешейка. Добраться до острова можно было на небольшом моторном катере на 20 чел.

Бухта, в которой находилась пристань, была неглубокой, помещений для приезжих не хватало и они не имели необходимых удобств. Прибывавших размещали в скромном кирпичном здании (14 комнат) около пристани (главную гостиницу занимал армейский штаб). Поэтому количество посетителей ограничивалось 2–3 тыс. чел. в год, преимущественно во время 2 летних престольных праздников, когда совершались крестные ходы. В 1932 г. в Никольском храме и в соседнем с ним помещении устроили небольшой музей. Паломникам раздавали газету на фин. языке «Приветствие Коневского монастыря», издававшуюся с 1931 г. тиражом до 5 тыс. экз. В 1931–1932 гг. вышло и 3 вып. «Коневского листка» на рус. языке, который рассылали по рус. приходам в Эстонии. В соответствии с уставом Сортавальской ДС ученики старшего класса обязаны были проводить лето в мон-ре. Большинство отправлялось на Валаам, но некоторые избирали Коневец. Осенью игумен выплачивал возвращавшимся на учебу юношам небольшое вознаграждение.

В 1933 г. братия составляла 33 чел. В 30-х гг. служба начиналась в 4 часа, но работающие освобождались

от ежедневного участия в богослужениях. Только по воскресеньям и в праздничные дни посещения всеобщих бдений и литургий считались для всех обязательными. Ежедневные службы совершали в нижнем Сретенском храме собора. В верхнем Рождество-Богородичном храме служили только летом. Богослужение совершалось на церковнославянском языке. По-фински служили лишь в исключительных случаях, когда в К. м. приезжали архиепископ, почетные гости или группы из фин. приходов. В др. храмах богослужения совершали только по престольным праздникам. 12 июня служили в церкви прп. Арсения, 8 июля и 22 окт. — в храме Казанского скита. В расположенной с юж. стороны Казанского скита часовне, освященной в память явления Божией Матери старцу Иоакиму, служили 11 июня, в храме Коневского скита — 10 июля; в Никольском храме, а также в часовне у пристани — 9 мая и 6 дек. В деревянной часовне на Конь-камне, освященной в честь прп. Арсения и Коневской иконы Божией Матери, служба совершалась 11 июня.

Быт К. м. менялся мало. Каждому новому насельнику выдавали послушническую и рабочую одежду, постельное белье. Раз в месяц у эконома можно было получить самовар, чайник, килограмм сахара, 200 граммов чая, 5-литровую керосиновую лампу, литр керосина и кусок мыла, 2 ведра для воды и ушат. Послушников селили в здании монастырского каре, ближе других расположенном к деревянной гостинице. По др. сторону собора, в зап. части каре, проживали монахи. Поступавших в К. м. принимал сам игумен, он же благословлял иноков на послушание. Игумен жил на 2-м этаже в корпусе справа от монастырских ворот. Здесь у него были приемная и личная келья. Рядом находились покои архиепископа, 2 царские гостиные, др. помещения. Иноки проживали в кельях площадью ок. 10 кв. м, где стояли стул, стол и кровать. Кроме того, каждому полагались простыни, одеяло и подушка, матрацем служило сложенное вдвое толстое байковое одеяло, имелась вешалка. В красном углу под иконами стоял аналой.

Работы в К. м. начиналась в 6 ч., продолжалась до 9 ч. 40 мин. — в мастерских, летом — на поле, зимой — в лесу. Через каждый час полагался 10-минутный отдых. В 10 ч.





30 мин. обедали, с полудня до 17 ч. снова трудились. Затем служили часы, в 17 ч. 30 мин. ужинали. В 21 час гасили свет. Трапеза полагалась дважды в день. На обед обычно готовили салат, суп (грибной, иногда щи или уху) и кашу. В постные дни, в т. ч. в понедельник, рыба не допускалась, ели только крупяные блюда, овощи и грибы. В скоромные дни каждый получал по 0,5 литра молока, неотжатый творог с простоквашей или домашний сыр. Монах, живший в келье рядом с колокольней, открывал по утрам монастырские ворота, топил печи в храме, звонил в колокола и выполнял обязанности дворника. Обычно он вставал в 3 часа, вешал на шею колокольчик, брал в руки деревянное било и будил игумена, затем чередного священника и всех остальных. В 21 час он ударял в колокол 9 раз и закрывал св. ворота, после чего запрещалось кипятить чай в кельях и ходить по мон-рю.

После получения Финляндией независимости К. м. лишился столичных подворий, к-рые первоначально были обращены в приходские церкви. Подворье на Охте было закрыто 12 авг. 1929 г. и полностью разрушено в 1932–1933 гг., участок застроен. Подворье на Загородном проспекте было закрыто 11 июля 1932 г., лишено шатрового завершения, перестроено и использовалось под райкомунотдел. Внутреннее убранство храмов, включая чтимый список Коневской иконы, переданный первоначально в Симеоновскую ц., полностью утрачено.

1939–1944 гг. 30 нояб. 1939 г. части Красной Армии перешли границу Финляндии. К. м. обороняли воинские части, находившиеся на острове, и батарея на материке. Призванные из запаса солдаты прибыли на Коневец, всем женщинам и детям было приказано покинуть остров. В то же самое время игум. Маврикий получил распоряжение Церковного правления подготовить к эвакуации наиболее ценную часть церковной утвари. Была вывезена только меньшая часть утвари. Во время войны монахи оставались на острове; когда остров бомбили, они собирались в храме на молитву. За весь период военных действий никто из братии не был ранен, постройки остались нетронутыми (сгорел только домик садовника у Св. горы).

По мирному договору с Финляндией 1940 г. к Советскому Союзу от-

ходил Карельский перешеек и часть территории Финляндии к северу от Ладожского оз., включая само Ладожское оз. и острова Коневец и Валаам. Выполняя приказ военных властей, братия (31 чел.) накануне покинула остров. Перед уходом в храме был отслужен молебен перед Коневской иконой, затем иноки перевезли часть монастырской утвари на материк. Последним покидал обитель иером. Адриан с чудотворной иконой Божией Матери. После отъезда братии на острове побывал иером. Иоанн с солдатами, к-рому в последний момент перед приходом Красной Армии удалось вывезти небольшую часть церковной утвари. В храмах остались полные иконостасы (увезли лишь колокола Казанского скита), в кельях — все имущество, в б-ке — книги. На острове расположились советские войска. За Никольским храмом они установили электрогенератор, и на острове появилось электричество.

После эвакуации более 3 месяцев братия жила в народной школе Терьяля в Каннонкоски. Летом 1940 г. игум. Маврикий нашел новое место для устройства мон-ря в дер. Хамула. Мон-рь приобрел у АО «Саастамойнен» усадьбу Хиекка на берегу оз. Нилакка, в коммуне Кейтеле, вместе с ней — 100 га леса и 23 га полей, 5 коров, быка, неск. телят, 3 лошадей. Оставшиеся деньги пошли на ремонт помещений, а также на закупку сельскохозяйственного инвентаря и машин. Почти все силы братии сосредоточила на том, чтобы вести хозяйство и обеспечить себя питанием. Монастырский устав был упрощен, чтобы можно было уделять больше времени полевым работам, литургия совершалась только в воскресные и праздничные дни в приспособленных помещениях — домовая часовня, «храме-сеновале».

В 1941–1944 гг. о-в Коневец отошел к Финляндии. 8 окт. 1941 г. игум. Маврикий и иеромонахи Максим и Дорофей на неск. дней вернулись на Коневец с надеждой организовать возвращение братии. 13 янв. следующего года иером. Максим, мон. Феофан и послушник Андрей Пешков вновь побывали на Коневце. Иноки жили на острове с солдатами, работали в поле и саду. По воспоминаниям послушника Андрея, «в лесу и около скитов то и дело попадались разрубленные и оскверненные иконы, порванные книги». К 40-м гг.

XX в. были уничтожены образа во всех иконостасах, кроме Никольского храма, куда иноки снесли все найденные на острове иконы и где с авг. начали регулярно совершать богослужения. В скитах иконы были изрезаны ножами, из собора пропали иконы кисти Боровиковского. В авг. на Коневец прибыл наместник иером. Адриан. Игум. Маврикий скончался 12 февр. 1944 г. в эвакуации. Чин его отпевания в кафедральном соборе Куопио возглавлял архиеп. Герман (Аав). По желанию игум. Маврикия его тело перевезли на Коневец, и находившиеся там наместник иером. Адриан и иером. Максим похоронили покойного за алтарем собора, рядом с его предшественником архим. Никандром (могила обнаружена по воспоминаниям послушника Пешкова). Осенью 1942 г. Коневец все чаще подвергался бомбежкам. 19 июня 1944 г. братия эвакуировалась. Иеромонахи Максим и Адриан оставались на острове вплоть до 19 авг. 1944 г., когда Коневец вновь отошел к Советскому Союзу. Наместник иером. Адриан погиб в этот день вместе со мн. гражданскими лицами во время бомбардировки ст. Элисенваара.

1944–1990 гг. В 50-х гг. XX в. стареющая коневская братия в Финляндии была вынуждена большую часть земли сдать в аренду, а скот продать. В составе братии остались всего 9 чел., в т. ч. опытный иером. Дорофей (Беляков), известный по книге С. Н. Большакова «На высотах духа». Возглавлял обитель игум. Петр (Йоухки; † 1980), назначенный из *Нововалаамского мон-ря*. 26 окт. 1945 г., после визита в Финляндию митр. Ленинградского и Новгородского *Григория (Чукова)*, братия (25 чел. «новостильников» и 6 «старостильников») приняла решение о присоединении к Московской Патриархии, несмотря на иное мнение игумена. Митр. Григорий призвал насельников к примирению, предписал служить по старому стилю и помянуть за богослужением Патриарха Московского и всея Руси *Александра I (Симанского)*. Но административно Коневский, как и Валаамский мон-рь, оставался в подчинении Финской Православной Церкви. С 1947 г. в монастыре по приглашению игум. Петра устраивались летние лагеря Союза правосл. молодежи Финляндии, собиравшие до 400 чел. Однако экономическое положение К. м. улучшить не удалось,





в т. ч. вслед. чрезвычайно заниженной компенсации правительства за утраченное имущество (оно оценивалось в 153 млн марок, но мон-рь получил лишь 8 млн марок). Активные попытки игумена улучшить правовое положение К. м. через парламентские структуры, «Общество оказания поддержки Финским православным монастырям» и «Общество ладожских карел» встретили противодействие церковного правления. 24 февр. 1955 г. игум. Петр оставил настоятельство.

В окт. 1955 г. церковное правление приняло решение о переселении братии в составе 9 чел., возглавляемой 80-летним игум. Дорофеем, на Нов. Валаам; 31 авг. 1956 г. братию переселили. Весной 1957 г. имущество усадьбы Хиекка было продано с аукциона. На кладбище остались захоронения 23 иноков. В том же году умер иером. Дорофей и формально братию возглавил иером. Максим († 1964). Вместе с коневской братией в Нововалаамский монастырь были перевезены монастырские ценности и чудотворная Коневская икона, которая и ныне хранится в особом приделе Преображенского собора Нововалаамского монастыря. К 2015 г. старые строения усадьбы не сохранились, на ее месте построена часовня, в к-рой находится колокол, отлитый на средства Ю. С. Проккофьева. Колокол привезен братией К. м. в дек. 2012 г. и освящен 11 июня 2013 г.

На о-ве Коневец по окончании Великой Отечественной войны разместились военно-морская часть и научный центр Министерства обороны СССР, включая филиал Ин-та атомной энергии им. И. В. Курчатова — военно-испытательный полигон ВМФ СССР. На протяжении почти 50 лет остров оставался закрытой зоной. Берег был огорожен колючей проволокой, в акватории острова был запрещен проход гражданских судов. В первые годы существования полигонов, располагавшихся преимущественно в районах бывш. коневских рыбных ловель, здесь разрабатывались и испытывались образцы силовых атомных установок. Полигон служил также местом испытания торпедного и морского минного оружия и др. В Казанском скиту хранились, а в Коневском испытывались торпеды. Собор использовался как склад оружия, в помещении трапезной расположился клуб,

в кельях проживали семьи офицеров, в бывших игуменских покоях устроили начальную школу.

30 авг. 1960 г. постановлением Совета министров РСФСР К. м. был признан памятником архитектуры. В 1961–1962 гг. место погребения прп. Арсения пребывало в запустении; там, где было монастырское кладбище, разместился автопарк, затем спортивная площадка (уцелели ограда и частично 3 надгробия). Неподалеку установлен бетонный монумент в память погибших советских воинов. Внутреннее убранство храмов было окончательно утрачено. Однако сохранились, хотя и с утратами, все храмовые здания. Часовня рядом с Казанским скитом была разобрана и перенесена к пристани с условным сохранением внешних форм. В ней был устроен Контрольно-пропускной пункт, а в Никольской часовне — склад горюче-смазочных материалов. Обелиск, лишенный надписей о пребывании на острове высочайших особ, был перенесен в аллею близ пристани, в 90-х гг. XX в. восстановлен на прежнем месте у входа в собор.

1991–2014 гг. В 1991 г. о-в Коневец и монастырские постройки были возвращены С.-Петербургской епархии. Титул настоятеля К. м. изначально был усвоен правящему архиерею С.-Петербургской епархии, митр. *Иоанну (Снычёву)*, который 18 февр. 1991 г. назначил наместником архим. Назария (Лавриненко).



*Коневский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. Нач. XXI в.*

28 мая 1991 г. архим. Назарий с 7 монахами прибыли на Коневец. В кон. июля того же года К. м. посетил послушник Пешков, последний из оставшихся в живых насельников старой обители. Первые литургии служили в деревянной «Красной» гостинице. Во время Великого поста 1994 г. были совершены первые монашеские постриги.

В нояб. 1991 г. состоялось обретение мощей прп. Арсения под полом Богородице-Рождественского собора, в склепе на глубине 2, 5 м. В 1996 г. археологами было подтверждено, что обнаружена гробница XVI в. (мощи преподобного были скрыты братией под спуд именно в кон. XVI в. при нападении шведов). В 1998 г. была проведена экспертиза мощей, для них устроена резная рака красного дерева, а в 2008 г. — резная сень.

Трудами архим. Назария и братии проведены восстановительные работы, прежде всего в нижнем храме собора, на его завершениях и в гостиничных корпусах, в 1995–1996 гг. — в Казанском скиту. Наладилось сотрудничество с желавшими помочь мон-рю в России и Финляндии (в дек. 1991 было учреждено общество «Коневец»); появился реабилитационный летний лагерь для детей-инвалидов (общество «Кедр»); развивалось монастырское хозяйство. В Сретенском храме, где совершаются ежедневные богослужения, находятся неск. Коневских икон Божией Матери, в т. ч. точный список чудотворного образа, установленный на историческом месте 21 июня 1993 г. В К. м. из Воскресенской ц. с. Важины перенесена старинная Коневская икона в окладе, возможно, из К. м. К 1993 г. была подготовлена для богослужений Арсениевская ц.

Торжество 600-летия мон-ря отметили 12 июня 1993 г. прибытием митр. С.-Петербургского Иоанна (Снычёва) и предстоятеля Финляндской Церкви архиеп. Иоанна

(Ринне). 19 авг. 1998 г. К. м. впервые посетил председатель РПЦ патриарх *Алексий II*. Службы в праздничные дни неоднократно возглавлял митр. С.-Петербургский и Ладожский *Владимир (Котляров)*. В 1999–2001 гг. монастырскую братию окормлял наместник иером. (ныне епископ Тихвинский и Лодейнопольский) Мстислав (Дячина), с 2001 г. — игум. (ныне архимандрит) Исидор (Минаев). С дек. 2007 г. братию возглавил настоятель, принявший постриг в К. м., —



иером. Александр (Арва). 11 июля 2009 г. монастырь посетил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*.

С 1996 г. восстанавливается С.-Петербургское подворье (Загородный проспект, 7), первым настоятелем которого стал иерей Сергей Бельков (ныне протоиерей, настоятель ц. в честь Коневской иконы Божией Матери в пос. Сапёрное Приозёрского р-на Ленинградской обл.). 19 сент. 1997 г. была отслужена первая литургия, 27 сент. 1998 г. над зданием подворья воздвигнут крест. На реставрированном фасаде установлена Коневская икона, выполненная из кварцевого песка. С 1995 г. к мон-рю был приписан также в качестве подворья Рождество-Богородицкий собор (1836–1847) в г. Приозёрске. В нем почитаются икона прп. Арсения Коневского с частицей мощей, Коневская икона Божией Матери и образ Рождества Пресв. Богородицы. В 1997 г. митр. С.-Петербургский Владимир (Котляров) освятил храм архиерейским чином, в 1999 г. там был установлен иконостас. В 2002–2005 гг. настоятелем Приозёрского подворья служил иером. (ныне епископ Армавирский и Лабинский) Игнатий (Бузин).

В 2002 г. в К. м. устроены настоятельские покои в сев. корпусе при воротах и верхняя братская трапезная. 23 июля 2006 г. на Коневец из Нововалаамского мон-ря была доставлена чудотворная Коневская икона. 1 марта 2007 г. принят новый устав мон-ря. Число насельников возросло до 25 чел. Воссоздана часовня на Св. горе, с 2002 г. действует Казанский скит. С 2001 г. Коневский скит восстанавливается как приход Софийского (Вознесенского) собора (г. Пушкин), с 2002 г. в нем совершаются богослужения.

В храмах К. м. хранятся частицы мощей сщмч. Иоанна Рижского, свт. Димитрия Ростовского, преподобных Антония Дымского, Александра Свирского, Герасима Болдинского и др. В 1998–2011 гг. осуществлялись работы по изготовлению и золочению иконостаса нижнего Сретенского храма (художники Николай и Наталья Богдановы, И. Корнилова), оборудована крещальня для взрослых в подклете собора.

В 2008 г. построена деревянная часовня во имя св. князей Бориса и Глеба на юж. берегу острова, в 2013 г. силами братии и братства св. Александра Невского — деревянная ча-

совня-церковь св. кн. Александра Невского на мысе Родушка (там же восстановлен корпус, где жили рыбаки; ныне используется для летних военно-спортивных молодежных сборов). В 2011–2012 гг. осуществлен ремонт Арсениевской церкви и установлен иконостас работы греч. мастеров. Зимой 2012–2013 гг. произведена полная замена кровли на соборе, отремонтированы нижний храм собора с иконостасом и сев. келейный корпус Казанского скита.

После образования (решением Синода от 12 марта 2013) Выборгской епархии К. м. включен в ее состав. Постановлением Синода от 25–26 дек. 2013 г. еп. Выборгский и Приозёрский Игнатий (Пунин) утвержден в должности священноархимандрита К. м. 11 сент. 2013 г. игум. Александр (Арва) принял должность наместника.

21 сент. того же года храм Рождества Пресв. Богородицы в Приозёрске приобрел статус кафедрального собора новоучрежденной епархии, Коневское подворье в Приозёрске прекратило свою деятельность.

С июля 2013 г. С.-Петербургское подворье возглавляет иером. Давид (Алексеев). В храме находятся чтимый список чудотворного образа, а также икона прп. Арсения с частицей мощей, имеются частицы мощей равноап. Марии Магдалины и Одесских святых, икона Божией Матери «Скоропослушница», написанная в 2011 г. в мон-ре *Дохиар*. К 2014 г. совершались ежедневные богослужения в устроенной на 1-м этаже ц. в честь Коневской иконы Божией Матери.

Арх.: РГАДА. Оболен. Ф. 201. № 52. Л. 442–463 об., сер. XVII в.; РГИА. Ф. 218.

Ист.: *Иларион (Кириллов)*, архим. Служба прп. отцу нашему Арсению, коневскому чудотворцу и Пресв. Богородице, ради чудотворной Ее иконы в Коневской обители. М., 1850<sup>2</sup>. СПб., 1879<sup>3</sup>, 1910<sup>4</sup>; Грамоты мон-рей Деревяницкого и Коневского / Публ. М. И. Семёвский // ЛЗАК. 1868. Вып. 4. Маг.-лы. С. 18–29; *Кадьякин П. Ф.*, *Шляткин И. А.* Летопись и акты новгородского Деревяницкого Воскресенского мон-ря. СПб., 1911; Описание о российских святых. С. 43; Миняя (МП). Июнь. Ч. 1. С. 451–465; Житие прп. Арсения Коневского чудотворца. СПб., 2002. Лит.: ИРИ. 1812. Ч. 4. С. 616–628, 817; *Мисаил (Орлов)*, иером, *Иларион (Кириллов)*, иером. Ист. изображение о начале Коневской обители, о запустении, возобновлении и настоящем оной положении. СПб., 1822; *Зосима (Верховский)*, мон. Записки о жизни и подвигах П. А. Мичурина, монаха и пустынножителя Василиска и некр-ые черты из жизни юродивого мон. Ионы. М., 1849; Острова Коневец и Валаам и тамошние мон-ри. СПб., 1852; *Чистович И. А.* История Правосл.

Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856; *Полисадов И. Н.*, свящ. Новая часовня Коневского мон-ря и речь при ее освящении. СПб., 1867; *он же*. Праздник в Коневской часовне 12 июня 1869 г. и речь к посетителям и благотворителям часовни. СПб., 1869; Ист.-стат. описание Рождественского Коневского мон-ря (С.-Петербургской епархии). СПб., 1869; *Андреев А. П.* Ладожское оз. СПб., 1875; Виды и описания Коневского мон-ря. СПб., 1876; *Пимен (Лаврилов)*, архим. Рождество-Богородицкий Коневский мон-рь. СПб., 1886; *Вихров А.*, свящ. Новгородский Деревяницкий Воскресенский жен. мон-рь и епархиальное при нем училище. Новгород, 1892; *Ареев М. А.* Монастырские острова Валаам и Коневец. СПб., 1895; *Знаменский Ф. А.*, прот. Рождественский Коневский мон-рь. СПб., 1900; *Мюллер Р. Б.* Очерки по истории Карелии XVI–XVII вв. Петрозаводск, 1947; *Heikkinen J.* Konevitsan Luostarin muisto, 1393–1978. Kuopio, 1978; *idem*. Konevitsan Luostari. Helsingissa, 1983. P. 92–102; *Гоголицын Ю. М.*, *Гоголицына Т. М.* Памятники архитектуры Ленинградской обл. Л., 1987. С. 77–80; *Бобров А. Г.* Кипиописная мастерская Лисицкого мон-ря: (Кон. XIV – 1-я пол. XV в.) // КЦДР. 1991. [Вып.] XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. С. 78–98; *Kasanko M.* Konevitsan luostarin historialliset vaiheet. Joensuu, 1992; *Берташ А. В.*, *Арсений (Хейккинен)*, иером. Шесть столетий Рождество-Богородицкого Коневского монастыря. СПб., 1993; *Берташ А.*, *Веселов Н.*, *Ганнибал Б.* Остров Коневец и его святыни. СПб., 1998; *Чернякова И.* Карелия на переломе эпох: Очерки соц. и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998; *Бирюков Ю. Б.*, *Булкин В. А.* История Коневского монастыря по док-там и первоначальный каменный храм Рождества Богородицы 3-й четв. XVI в. // Искусство Др. Руси и его исследователи: Вопросы отеч. и зарубеж. искусства. СПб., 2002. Вып. 6. С. 22–46; *Берташ А. В.* Коневский Богородице-Рождественский муж. монастырь // ЖМП. 2003. № 5. С. 32–45; *Берташ А.*, свящ., *Ларин И.* Коневец — благословение Афона. СПб., 2005; *Климент (Калалин)*, митр. РПЦ на Аляске до 1917 г. М., 2009; *Антонов В. В.*, *Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга: Энцикл. СПб., 2010<sup>3</sup>. С. 329–330; Коневский Рождество-Богородицкий муж. мон-рь, 1991–2011: 20 лет возрождения. СПб.; [Коневец], 2011.

Свящ. Александр Берташ

**КОНЕЧНОЕ ТРИСВЯТОЕ** [греч. τελευταίον τρισάγιον; слав. **конечное трисвѣтоѣ**], фиксированный набор молитвословий, исполняемый по совершении *Ефрема Сирина молитвы перед отпуском служб* суточного круга при постовом богослужении. По составу К. Т. представляет собой обычную последовательность молитв: *Трисвятое*, «Пресвятая Троице...», «Отче наш...» с добавлением 12-кратного «Господи, помилуй» после *возгласа* священника. К. Т. неразрывно связано с молитвой Ефрема Сирина и сопровождающими ее поклонами. В совр. Типиконе об этой молитве и поклонах говорится так: **воздѣвъше рѣце, стѣнаемъ молѣщеса**



в сѣвѣ, глаголюще мѣтвѣ прѣбнаго Отца нашего Ефрема... творяще поклоны... (Типикон. Т. 2. С. 411б) ...И посѣмъ, глаголетъ предстоатель конѣчное трисѣтоѣ (Там же. С. 414). Т. е., согласно Типикону, молитва Ефрема Сирина должна читаться про себя (молѣща в сѣвѣ) (подразумевается, что эту молитву следует знать наизусть) с воздетыми к небу руками. По завершении молитвы Ефрема Сирина безмолвие прерывается предстоятелем (т. е. игуменом мон-ря), к-рый возгласно произносит К. Т. Такая практика совершения поклонов, чередующихся с безмолвной молитвой, восходит к древнему обычаю егип. монахов: по окончании псалмопения они совершали про себя молитву с воздетыми к небу руками, затем клали земной поклон и продолжали безмолвно молиться, пока предстоятель вслух не начинал заключительную молитву (см.: *Ioan. Cassian. De inst. coenob.* II 7; также см.: *Taft. Liturgy of the Hours.* P. 58–61). Т. о., К. Т. служит для молящихся сигналом, что время, отведенное для поклонов и безмолвной молитвы, закончилось. Тем не менее, поскольку на практике молитва Ефрема Сирина читается вслух, функция К. Т. перестала быть очевидной.

Обозначение К. Т. засвидетельствовано уже в древнейшем слав. переводе *Иерусалимского устава* — Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (и починаетъ прѣд(ъ)статель кончно тр(ъ)сѣто — см.: *Миркович. Типикон.* С. 134а, 136б), хотя в Типиконах (в т. ч. в современных) определение «конечное» обычно не используется, но говорится просто о Трисвятом. В совр. рус. Типиконе термин К. Т. употребляется в описании последования 6-го часа в понедельник 1-й седмицы Великого поста (глаголетъ предстоатель конѣчное трисѣтоѣ — Типикон. Т. 2. С. 414).

О К. Т. говорится в *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. IX в., представляющем афонскую редакцию Студийского устава. В описании окончания 1-го часа при совершении богослужения в 1-й день Рождественского поста сказано следующее: «Если есть священник, выступает на амвон, где, получив подколенную подстилку, начинает класть поклоны; все остальные смотрят на него и делают поклоны одновременно с ним, чтобы выходило чинно... Потом молятся немножко тихо и говорят: «Святый Боже... Отче наш...», Господи, помилуй 12 р., «молитва благослове-

ния» и отпуст» (*Кекелидзе. Литургические груз. памятники.* С. 240). Аналогичное окончание в этом Типиконе имеют часы и др. службы с точного круга в будние дни Великого поста (см.: Там же. С. 275–277).

Согласно древнейшей сохранившейся редакции Иерусалимского устава (*Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв.; *Lossky. Typicon.* P. 245–246), К. Т. произносится предстоятелем после поклонов с молитвой Ефрема Сирина по окончании 1-го часа в понедельник 1-й седмицы Великого поста, а также по окончании 6-го часа (*Lossky. Typicon.* P. 247), вечерни (в те дни, когда не полагается литургии Преждеосвященных Даров) (*Ibid.* P. 248), повечерия (*Ibid.* P. 251). Такие же указания относительно К. Т. присутствуют и в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович. Типикон.* С. 130а–136б). В древних редакциях Иерусалимского устава (см.: *Lossky. Typicon.* P. 246; *Миркович. Типикон.* С. 132б) отмечается, что при чтении предстоятелем К. Т. монахи прикладываются к располагающимся рядом с ними иконам — т. о., в данном случае К. Т. помимо своей основной функции выступает и в качестве сигнала для организованного поклонения иконам.

В совр. богослужении К. Т. читается в среду и пятницу Сырной седмицы, в будние дни Великого поста, в понедельник, вторник и среду Страстной седмицы, если на эти дни не выпадает великого праздника (*Сретение Господне, Благовещение Пресвятой Богородицы*). К. Т. присутствует только на тех службах с точного круга, к-рыми заканчивается богослуженное собрание, т. е. после к-рых бывает расход: в конце 1-го часа, к-рый, примыкая к утрени, завершает утреннее богослуженное собрание; в конце 6-го часа (если он не соединяется с 9-м часом); в конце *изобразительных*, если совершается литургия Преждеосвященных Даров; в конце вечерни, когда нет литургии Преждеосвященных Даров (в этом случае и изобразительны, и вечерня совершаются в одном богослуженном собрании, т. е. службы следуют непосредственно одна за другой); на великом и малом повечериях, когда на них назначаются поклоны с молитвой Ефрема Сирина (см.: *Розанов. Устав*).

Лит.: *Розанов. Устав.* С. 629–630; *Никольский. Устав.* С. 175, 233, 245.

Е. Е. Макаров

**КОНИН** Михаил (Мисаил) (XV–XVI вв.), иконописец; упоминается как «писец великого князя». Сын иконописца Кони, сотрудничавшего с *Дионисием*. В описи Иосифова Волоколамского мон-ря 1545 г. он отмечен как автор иконы «Достойно есть» «на гладком золоте» в Успенском соборе на левом столпе. Эта икона, «большая пядница», была передана Новгородским архиеп. Макарием «Каиану архимандриту Пахнутьевскому».

Лит.: *Вяземский П. П. Иконописный подлинник краткой редакции.* СПб., 1885. (ПДП; 56); *Лихачев Н. П. Иконописцы подлинника краткой редакции // ИОРЯС.* 1897. Т. 2. Кн. 2. С. 353–355; *Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова мон-ря.* СПб., 1911. Прил. 3; *Кочетков. Словарь иконописцев.* С. 354.

**КОНК** [лат. *Concas, Conchas*; франц. *Conques*], католич. бенедиктинский, вполс. премонстрантский мон-рь Спасителя и св. Веры (деп. Аверон, Франция).

**История.** Аббатство было основано в горном ущелье у слияния рек Дурду и Уш, на территории графства Руэрг (в 37 км к северу от г. Родез). Происхождение названия (от лат. *concha* — раковина) обычно связывают с формой ущелья и неровной поверхностью горных склонов. Точных сведений о времени и обстоятельствах основания мон-ря нет. В источниках (часть из них была фальсифицирована в XI в.) сохранились противоречивые данные. В *картулярии* аббатства, составленном на рубеже XI и XII вв., при аббате Бегоне III (1087–1107), сохранилось только 7 грамот, датированных ранее 900 г. Самая ранняя грамота, к-рая признается подлинной, — дарственная местного сеньора Леутада (801) аббату Мадральду (Медральду) и насельникам мон-ря Пресв. Девы Марии, расположенного в местности Конкас (*Concas*). В грамоте сообщается, что монахи соблюдали Устав св. Бенедикта (см. ст. *Венедикт Нурсийский*). В завещании Дадилы, аристократа из Септимании (813), упоминается о мон-ре К. (*Conchis*), посвященном Спасителю. В договоре мены (*conscambiaría*) между К. и монастырем Пресв. Девы Марии в Лане, заключенном в сент. 823 г. при участии Клермонского еп. Стабилиса по поручению имп. *Людвика Благочестивого* (814–840), аббатом К. назван Анастасий.

Ранее основными источниками сведений по ранней истории мон-ря





считались грамоты имп. Людовика Благочестивого и короля Аквитании Пипина II (838–864) (эти грамоты не были включены в картулярий). В имп. грамоте, датированной 8 апр. 819 г. (изд.: Cartulaire. 1879. P. 409–411; Oudart. 1997), сообщается, что некогда в место под названием Конк пришел подвиж-



Конк. Мон-рь Спасителя и св. Веры

ник Дадон, чтобы вести там уединенную жизнь. В ущелье скрывались от сарацинск. христиан, к-рые решили построить ораторий; Дадон принял участие в сооружении часовни. Позднее к Дадону присоединился подвижник Медральд. Молва об их подвигах распространилась по округе, и в К. собралась община монахов, построивших ц. Спасителя. Дадон, желая остаться отшельником, передал руководство общиной Медральду и удалился в уединенное место под названием Гран-Вабр. Сведения о монастыре дошли до Людовика Благочестивого, который вызвал монахов под свою защиту и велел им принять Устав св. Бенедикта. В грамоте кор. Аквитании Пипина II, датированной 23 авг. 838 г., об этих событиях говорится иначе: «достопочтенный муж» Дадон пришел в разоренную сарацинами местность Конк и получил от гр. Гвиберта участок из земель королевского фиска, где построил монастырь; там собралось множество монахов. К 838 г. во главе общины стоял аббат Илия. Кор. Пипин II наделил аббатство земельными владениями и принял под свою защиту, чтобы местные сеньоры не покушались на монастырскую собственность. Также король передал монахам К. соседний монастырь Йонант с владениями. В местности Фижак был основан мон-рь «Новый Конк», подчиненный К., туда перешли монахи из Йонанта. Насельники Фижака должны были молиться о здравии короля, королевы и о благополучии королевства; после

смерти аббата Илии и его преемника они могли самостоятельно избрать аббата в соответствии с бенедиктинским уставом. Подлинность этих грамот была поставлена под сомнение (Bodarwé, Rother. 2011): скорее всего их изготовили в К. при аббате Бегоне I (между 869 и 873/4) на основе несохранившихся подлинных документов. Их копии могли входить в состав досье, подготовленного монахами К. к Нимскому Собору (1096),

на котором папа Римский Урбан II (1088–1099) должен был вынести решение в споре монастырей К. и Фижак.

Доказывая древность своего аббатства, монахи Фижака тоже изготовили грамоту, выданную якобы кор. Пипином Коротким (датирована 755). Кроме того, в обоих аббатствах были созданы предания о происхождении обителей. В Хронике аббатства Фижак (кон. XI – нач. XII в.) говорится, что монастырь был основан Пипином Коротким и получил дарения и привилегии от имп. Карла Великого, но потом пришел в упадок и был восстановлен аббатом Айгмаром. Аббат подарил Фижаку большое Распятие, а К. – маленькое, чтобы показать, что К. должен подчиняться Фижаку. К. описан как поселение «отшельников», не имевших даже канонически избранного аббата (Historia monasterii Figiacensis // Stephani Baluzii Miscellanea / Ed. J. D. Mansi. Lucae, 1764. Vol. 4. P. 1–2). Монахи К. в свою очередь решили, по-видимому, еще больше «состарить» историю своего мон-ря. В прологе к монастырской хронике, составленном на рубеже XII и XIII вв., утверждалось, что К. был основан в 371 г. монахами по примеру егип. пустынников, но все они были убиты язычниками. Франк. кор. Хлодвиг восстановил и щедро одарил мон-рь, насельники к-рого уже тогда якобы соблюдали бенедиктинский устав. В 730 г. обитель была разорена сарацинами, но вскоре восстановлена кор. Пипином Коротким по просьбе св. Дадона. Имп. Карл Великий даровал мон-рю привилегии и реликвии, в т. ч. крайнюю плоть Спасителя и литеру «аль-

фа» из золота и серебра; К. вошел в число имперских монастырей. Др. привилегии К. получил от Людовика Благочестивого и его сына Пипина I Аквитанского, который основал монастырь Фижак («Новый Конк») и подчинил его К. Впосл. зависимость Фижака от К. подтвердил папа Римский Григорий VII, несмотря на притязания насельников мон-ря, стремившихся к самостоятельности. При короле зап. франков Карле Лысом в К. были перенесены мощи св. Веры (Gaujal M.-A.-F. de. Etudes historiques sur le Rouergue. P., 1859. Т. 4. P. 391–394). В сказании о перенесении мощей св. Веры (ActaSS. Oct. Т. 6. P. 294–299), сохранившемся в рукописях XI–XII вв., говорится об основании Фижака кор. Пипином (каким именно, не уточняется), при этом Фижак назван владением К. Основная часть монастырской хроники К. представляет собой перечень аббатов (составлена между 1087 и 1096; изд.: Martène E., Durand U. Thesaurus novus anecdotorum. P., 1717. Т. 3. Col. 1387–1390), но достоверность приведенных сведений ставится исследователями под сомнение.

К. (monasterium Conquas) упоминается в «Записке о служениях монастырей» (Notitia de servitio monasteriorum, 819) среди обителей Аквитании, от к-рых император требовал только молитв о здравии его самого и его детей и о благополучии державы (haec sunt quae nec dona, nec militiam dare debent, sed solas orationes pro salute imperatoris vel filiorum ejus et stabilitate imperii – Lesne É. Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la «Notitia de servitio monasteriorum» // RHEF. 1920. Т. 6. N 33. P. 489–493). Сходный перечень мон-рей включен в состав анонимной «Жизни императора Людовика» (40-е гг. IX в.; изд.: Astronomus. Vita Hludowici imperatoris. 19 // MGH. Script. Rer. Germ. 1995. Т. 64. P. 336–339). Здесь сообщается, что Людовик Благочестивый, будучи еще королем Аквитании (781–814), основал или восстановил множество мон-рей, в т. ч. К. Эрмольд Нигелл в поэме, посвященной Людовику Благочестивому (20-е гг. IX в.), упоминает К. среди обителей, облагодетельствованных императором. Некий Дат, лишившись матери во время набега арабов (вероятно, в 793), решил стать отшельником и поселился в дикой местности.





Кор. Людовик, узнав о славе подвижника, построил там мон-рь К. (*Ermoldi Nigellis In honorem Hludowici carmen*. I 189–266 // *Ermold le Noir. Poème sur Louis le Pieux et Epîtres au roi Pépin* / Éd. E. Faral. P., 1964<sup>2</sup>).

На основании всего комплекса источников, как подлинных, так и фальсифицированных, можно сделать вывод, что К. возник в кон. VIII в. как община отшельников (еремитов). В нач. IX в. в соответствии с церковной политикой правителей из династии *Каролингов* король Аквитании Людовик Благочестивый преобразовал общину в мон-рь, живший по бенедиктинскому уставу.

В 60-х гг. IX в., при аббате Бегоне I, в К. были доставлены мощи святых Винцентия и Веры, хранившиеся в Ажане и похищенные монахами. Согласно сказанию о перенесении мощей, составленному в XI в. (известно в стихотворной и прозаической версиях), насельники К. услышали о св. Вере, по преданию, пострадавшей в нач. IV в. Мон. Арионизд, представившийся секулярным клириком, был принят канониками, к-рые служили при ц. св. Веры, и за неск. лет добился их доверия. Когда Арионизду было поручено оберегать церковные ценности, он ночью вскрыл гробницу святой, забрал ее мощи и бежал из города; 14 янв. 866 г. святыню торжественно встретили в К. Достоверность сведений, изложенных в сказании, не доказана, но о том, что в К. хранились мощи святых Веры и Винцентия, упоминается в документе 883 г. Т. о., святыня была похищена до этого времени (*Geary*. 1978. P. 70–76, 169–174). Почитание св. Веры привело к увеличению числа насельников монастыря и укреплению благосостояния обители, которую стали часто посещать паломники. В X в. К. стал одним из важных пунктов на паломническом пути в Сантьяго-де-Компостела. О почитании св. Веры сообщается в «Книге о чудесах св. Веры» (BHL, N 2942) Бернарда, ученика *Фульберта* Шартрского; вполн. Бернард стал деканом соборного капитула в Анже. Услышав о чудесах св. Веры и о почитавшейся в К. статуе мученицы, которая напомнила ему о языческих идолах, в 1013 г. Бернард посетил К., чтобы удостовериться в правдивости сведений о святой. Он приезжал в мон-рь еще 2 раза и на основе собранной там информации написал сказание о чу-

десах св. Веры в 3 книгах. Во 2-й пол. XI в. сочинение Бернарда было переработано монахом К., к-рый добавил еще 2 книги (BHL, N 2943).

В кон. IX в. монахи К. поддерживали правителей Аквитании и франк. королей в борьбе с норманнами, позднее приняли участие в Реконкисте (в 1083 мон. Петр из Родеза стал епископом Памплоны в Наварре, в 1100 мон. Понтий занял епископскую кафедру Барбастро, вполн. он основал в Арагоне монастырь св. Веры). Согласно «Книге о чудесах св. Веры» Бернарда, в К. находилось укрепление (*castrum*) и монастырский бург (*Liber miraculorum sancte Fidis*. III 4). При аббате Одольрике II (1030–1065) благосостояние обители существенно возросло.

В XI в. обострилось соперничество К. с мон-рем Фижак, к-рый также находился на паломническом пути и был центром почитания св. еп. Бибиана (Вивиана), чьи мощи были похищены из г. Сент и перенесены в Фижак (сказание о перенесении мощей — BHL, N 1327). Монахи К. претендовали на власть над Фижаком. Бегон, сеньор Кальмона, покровительствовавший К., силой заставил монахов Фижака подчиниться. Однако в 1074 г. по просьбе отца, ставшего монахом в мон-ре *Клюни*, Бегон уступил владельческие права на Фижак клюнийскому аббату Гуго I Великому. Отказавшись признать переход Фижака под власть Клюни, аббат К. Стефан II заявил о правах на мон-рь на Соборе епископов в Риме в 1076 г. (Стефан II был среди посредников на переговорах между папой Григорием VII и имп. *Генрихом IV*). Епископы согласились удовлетворить его требования (*Cartulaire*. 1879. P. 53–54). Спор между К. и Фижаком рассматривался на *Клермонском Соборе* (1095). Монахи К. представили участникам Собора буллу папы Григория VII, датированную 1084 г. (*Jaffé*. RPR. N 5267), согласно к-рой оба монастыря (К. и Фижак) после кончины одного из аббатов переходили под начало оставшегося аббата. Т. о., Фижак не мог быть включен в *Клюнийскую конгрегацию*. После смерти аббата Стефана II (1087) монахи К. должны были признать власть Айральда, аббата Фижака, но они отказались подчиняться противнику и избрали настоятелем Бегона III. Оба претендента явились на Клермонский Собор, участники которого низложили

Бегон III, т. к. аббат Клюни Гуго I Великий доказал подложность буллы папы Григория VII. Монахи К. не смирились с этим решением. На Нимском Соборе (1096) был достигнут компромисс: Бегон III был признан аббатом К., а Фижак вошел в Клюнийскую конгрегацию.

С правлением аббата Бегона III связывают расцвет К.: мон-рь активно строился, создавались реликварии, иллюминированные рукописи; было основано неск. дочерних обителей, почитание св. Веры получило широкое распространение. В нач. XII в. папа *Пасхалий II* разрешил монахам добавлять имя св. Веры к именам святых дев и мучениц, поминаемых в *каноне мессы* (PL. 163. Col. 363–364). В XII–XIII вв. процветал монастырский бург. В 1288–1289 гг., согласно грамоте аббата Раймона Дюфура, жители бурга были освобождены от ряда налогов и от телесных наказаний за провинности. Однако развитие альтернативных паломнических маршрутов постепенно вело к упадку аббатства. Конец паломничеству в К. положили эпидемия чумы 1348 г. и Столетняя война. В 1366 г. монастырь пострадал от сильного пожара. В 1424 г. франц. кор. Карл VII существенно ограничил права аббатства в отношении бурга, учредив ежегодную ярмарку и разрешив свободное строительство в городе. К этому времени в аббатстве К. было всего 29 монахов.

В 1537 г. по просьбе кор. Франциска I папа Римский *Павел III* преобразовал бенедиктинское аббатство в общину *регулярных каноников*, настоятель к-рой сохранил титул аббата и сеньориальные права. В 1568 г. аббатство К. было разграблено гугенотами; пожар сильно повредил церковь, особенно пострадало внутреннее убранство. Во время чумы 1628 г. жители покинули город и искали убежище в горах. Неурожай 1693–1694 гг. привел к голоду в регионе и упадку бывш. монастырского бурга. К сер. XVIII в. общая численность населения города составляла менее 1 тыс., а к началу Французской революции — всего 630 чел.

Мон-рь, упраздненный в соответствии с декретами об отмене монашеских обетов и о роспуске религ. общин (13–19 февр. 1790), был ликвидирован 25 февр. 1792 г. Последний аббат Франсуа Рене д'Адемар де Пана († 1797) жил в Родезе; др. каноникам также пришлось поки-

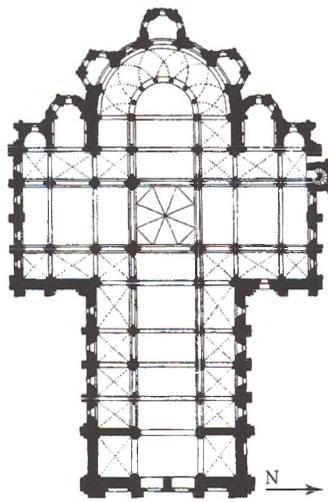




нуть К. Из-за закрытия госпиталя, действовавшего в мон-ре, мн. жители города остались без работы. Город превратился в скромную деревню, здания мон-ря пришли в запустение. Тем не менее важнейшие святыни и мн. сокровища были спасены местными жителями. На художественную ценность монастырской церкви обратил внимание П. Мериме, посетивший К. в 1837 г. В 1873 г. еп. Родеза Эрнест Бурре (с 1893 кардинал) обратился к реставратору пресв. Э. Бульбону, ученику Э. Виолле-ле-Дюка, с предложением восстановить церковь. По инициативе епископа, стремившегося возродить почитание св. Веры, 21 июня 1873 г. в К. был основан приорат регулярных каноников-премонстрантов; с 1875 г. здесь хранились спасенные монастырские реликвии. С 2007 г. мон-рь возглавляет приор Сириль Деверр.

*А. А. Ткаченко, О. В. Чумичева*

**Архитектура.** О зданиях IX–X вв. в К. почти нет сведений. При аббате Стефане I (в 942/3 – 982/4 Клермонский еп. Стефан II) в связи с увеличением числа паломников к мощам св. Веры в аббатстве была построена новая церковь с алтарями во имя Спасителя, Пресв. Девы Марии и ап. Петра. Эта церковь, описанная Бернардом в «Книге о чудесах св. Веры», представляла собой 3-нефную 3-апсидную базилику с деревянным перекрытием; с зап. стороны находился портик, вероятно, с капеллой св. Михаила в верхнем ярусе. Когда К. стал центром паломничества, что способствовало росту монастырского благосостояния, аббат Одольрик II (1030–1065) приступил к строительству церкви в романском стиле. На основании буллы папы Римского Александра II начало строительных работ относят ко времени между 1042 и 1051 гг. (Aubert. 1954. P. 10–11). Возведение храма продолжалось при аббатах Стефане II (1065–1087) и Бегоне III (1087–1107); к нач. XII в. здание в целом было окончено, возведены своды и деамбулаторий с 5 радиальными капеллами. Однако при аббате Бонифации (1107–1125) в проект храма были внесены серьезные изменения по образцу т. н. паломнических церквей: за счет продления рукавов трансепта церковь в К. стала крестообразной в плане, были сооружены галереи над боковыми нефами и существенно повышена алтарная часть, пристроен нартекс с



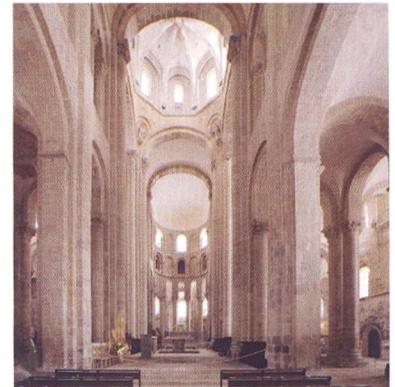
План ц. Спасителя и св. Веры

башнями, создан скульптурный декор. В сер. XV в., при аббате Этьенне III Бартоне, заново возвели башню над средокрестьем, в юж. рукаве трансепта устроили ризницу. Храм был поврежден гугенотами (1568), после этого были восстановлены перекрытие нефа и частично башни над средокрестьем и зап. фасадом. Из-за ухудшения материальных условий мон-ря и обособленного местоположения романская церковь почти не перестраивалась. Храм в К. считается образцом паломнической церкви (в число 5 «великих» паломнических церквей входили также базилика Сен-Мартен в Туре (освящена в 1014 или 1015, в посл. перестраивалась) и монастырская ц. Сен-Марсьяль в Лиможе (освящена в 1095; обе не сохр.), базилика Сен-Сернен в Тулузе (хор и трансепт освящены в 1096) и собор в Сантьяго-де-Компостела (1075–1128; строительные работы полностью завершены к 1211)).

По-видимому, старейшей частью храма является хор, окруженный 2-ярусным деамбулаторием (верхний ярус – обходная галерея без окон), перекрытым крестовыми сводами, с 3 радиальными апсидальными капеллами. С боковых сторон хор имеет клеристорий, к-рый снаружи оформлен слепой аркадой на  $\frac{3}{4}$ -ных колоннах. План алтарной части дает основания предполагать, что первоначально намечалось создание венца из 7 капелл, сплошной чередой обрамляющих апсиду (такое решение алтарной части использовано в церкви клюнийского приората в Ла-Шарите-сюр-Луар (XI–XII вв.)). Однако паломническая церковь нуждалась в широком обходе-деамбула-

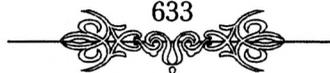
тории, рассчитанном на большое число мирян, поэтому в первоначальный проект были внесены изменения.

В интерьере трансепт выглядит как 3-нефная базилика и повторяет формы трансепта базилики Сен-Мартен в Туре, известного по сохранившимся фрагментам, а также по рисункам и чертежам XVIII в. Однако в храме К. в отличие от др. паломнических церквей было всего 3 нефа (вместо 5), поэтому ширина основной части храма оказалась равной ширине трансепта (длина трансепта также примерно равняется длине нефа). Капеллы трансепта вплотную примыкают к хору, поэтому верхушка «креста» в плане не выражена. Из-за короткого нефа план храма приближен к равноконечному греч. кресту, что нетипично для франц. романики. Др. особенность церкви в К. – барабан купола, переходящий

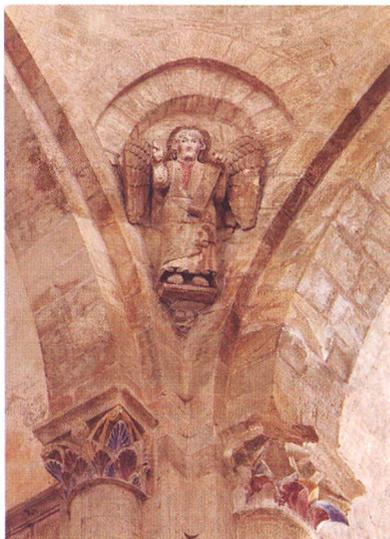


Интерьер ц. Спасителя и св. Веры

непосредственно в полусферу апсиды. Как и в др. «великих» церквях, в трансепте расположены 4 капеллы; более удаленные от алтарной части капеллы имеют меньшие размеры и прямоугольные снаружи очертания. В нижнем ярусе нефы разделены высокой аркадой, декорированной лишь плоскими рельефными валиками и разделяющими их прямоугольными в сечении пилястрами, в ярусе клеристория переходящими в полукруглые полуколонки с капителями. Широкая галерея 2-го яруса, перекрытая цилиндрическим сводом, соединяется с галереей над деамбулаторием. Каждая из ее арок разделена на 2 части сдвоенными колоннами (одна колонна обращена к центральному нефу или к трансепту, 2-я – к пространству галереи), изнутри галереи по сторонам каждой арки помещены полуколонны



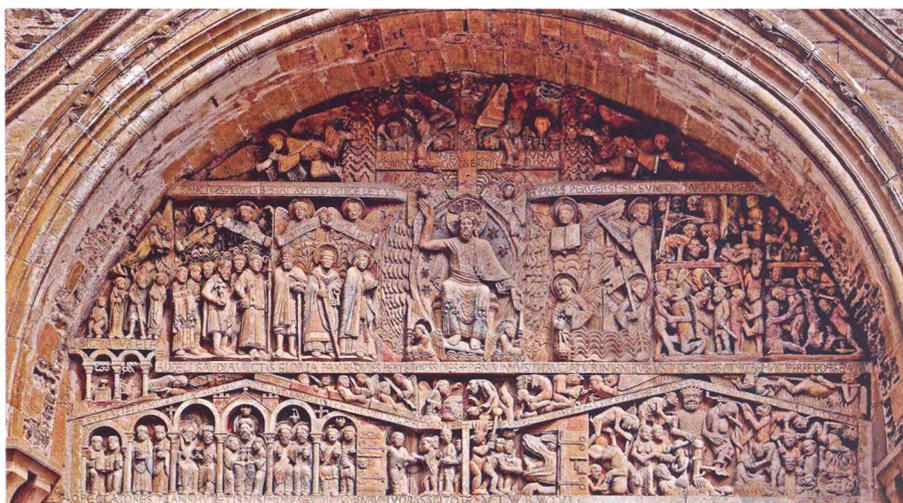
той же формы (такое же оформление галереи характерно для базилики Сен-Сернен в Тулузе; др. «великие» церкви были перестроены). Обширное пространство храма (длина церкви 59 м, высота центрального нефа 22 м) освещено окнами в стенах боковых нефов, в клеристории и в алтарной части. К юж. рукаву трансепта примыкает округлая лестничная башня, по к-рой можно подняться на клеристорий. Боковые нефы основной части храма и трансепта немного понижены относительно центральной части. Здание перекрыто 2-скатной кровлей и дополнительными наклонными крышами над боковыми нефами. Центральный неф трансепта также немного выступает вперед относительно боковых на торцах. Башня над средокрестьем — октагон, стены к-рого прорезаны 2 ярусами окон; снаружи она увенчана пирамидальным завершением сложного



Фигура архангела  
в тропе ц. Спасителя и св. Веры.  
Кон. XI — нач. XII в.

профиля, внутри перекрыто 8-дольным сводом. Под хором расположена обширная крипта, в к-рой хранились реликвии и сокровища аббатства. Зап. фасад церкви увенчан фронтоном и фланкирован квадратными в плане башнями с простыми пирамидальными завершениями. Боковые грани башен подчеркнуты мощными пилястрами; аналогичные пилястры есть вдоль стен здания в интервалах между окнами.

Скульптурный декор церкви включает орнаментированные и фигуративные капители колонн галерей (в интерьере сохр. более 250 резных капителей), надгробие аббата Бе-



«Страшный Суд».

Тимпан зап. портала ц. Спасителя и св. Веры. 1107–1125 гг.

гона III, фигуры архангелов в тропях под куполом, сцену «Благовещение», фланкированную фигурами прор. Исаии и Иоанна Крестителя в сев. рукаве трансепта и сцену «Страшный Суд» в тимпане зап. портала. Эти композиции принадлежат одному скульптору. Тимпан зап. портала (между 1107 и 1125) наряду с «эсхатологическими» тимпанами монастырских церквей в Муасаке и Больё (Больё-сюр-Дордонь) и кафедрального собора в Отёне (все — 1-я пол. XII в.) считается важнейшим памятником романской скульптуры. В полукруглом поле (ширина 6,73 м, высота 3,63 м), составленном из неск. блоков желтоватого песчаника, в 3 ярусах размещены 124 фигуры. В верхнем регистре изображен монументальный крест и ангелы с символами Страстей Христовых — гвоздем и наконечником копья; надпись на перекладине креста гласит: «Сей знак креста будет в небе, когда [Господь придет судить]», над ней помещены полуфигуры, которые символизируют солнце и луну. По бокам композиции — фигуры ангелов с трубами, возвещающих наступление Страшного Суда (на одежде одного из ангелов помещена куфическая араб. надпись). В центре среднего яруса находится фигура Христа во славе, восседающего на престоле; Его десница поднята, левая рука с раскрытой ладонью опущена; на правом боку видна рана. У подножия трона — ангелы с подсвечниками. Справа от Христа — сонм праведников во главе с Девой Марией и св. Петром (в облачении епископа, с посохом и ключами); среди них — паломник с посохом и аббат в парад-

ной одежде (возможно, Бегон III), держащий за руку короля. Над праведниками — полуфигуры ангелов с развернутыми свитками, на к-рых указаны важнейшие христ. добродетели (любовь, умеренность, смирение и др.). На фризе над композицией помещена надпись: «Радостный сонм святых предстоит Христу Судии»; внизу — «Вот, что будет дано избранным, ведомым к небесной радости: слава, мир, покой и вечный день». Слева от Христа изображены 4 ангела, из к-рых двое (с «книгой жизни» и кадиллом) обращены к Судии, другие (с мечом и щитом (на щите надпись: «Выйдут ангелы и отделят [злых из среды праведных]») и со знаменем) — в противоположную сторону, к осужденным грешникам, ввергаемым в преисподнюю. Композицию сопровождают надписи: «Вот как все испорченные люди будут ввергнуты в Тартар» (сверху) и «Неправедные, сгорающие в огне, испытывают муки, они трепещут перед демонами и вечно стенают» (снизу). Нижний регистр разделен на 2 половины под треугольными фронтонами. Слева — Небесный Иерусалим, в котором восседают Авраам, святые и праведники; у врат ангел приветствует избранных (надпись: «Целомудренные, миротворцы, кроткие, друзья благочестия пребывают здесь в радости, спокойствии, ни о чем не тревожься»). Справа — преисподняя, в к-рой демоны, окружающие сатану, терзают виновных в смертных грехах (среди них — воин, падающий с коня; висельник с кошельком на шее; человек, у которого демон вырывает язык; женщина с обнаженной грудью, свя-

занная за шею с мужчиной, и др.; эти изображения интерпретируются по-разному) (надпись: «Все воры, лжецы, обманщики и алчные грабители осуждены, запятнанные преступлениями»). В центре представлена сцена взвешивания душ, которые затем устремляются в Царство Небесное или передаются демонам, бросающим их в пасть чудовища, которое символизирует преисподнюю. На нижнем крае тимпана — стихотворная надпись: «О грешники, если вы не измените свои нравы, знайте, что вас ожидает суровый суд». На архивольте — резная лента с лицами т. н. любопытных ангелов (1 Петр 1. 12); скорее всего это ангелы, сворачивающие небо, как свиток, в Судный день, или фантастические персонажи.

Проблема аутентичности скульптуры тимпана и возможных переделок и дополнений неоднократно поднималась исследователями. В 1881 г. тимпан был демонтирован, чтобы устранить трещину, грозившую разрушением композиции. Блоки тимпана были заново установлены лишь в 1884 г.; сведений о реставрации рельефов нет. Сколы и утраты в надписях подтверждают, что тимпан не подвергался переделкам. После реставрации, проведенной П. Дешаном, выяснилось, что тимпан был раскрашен в желтый, красный и голубой цвета; фон был красным, одежды Христа — синими, некоторые детали выделены золотом. В XV в. цветовая композиция была изменена: добавлены фиолетовая и зеленая краски, цвет «бордо», волосы и бороды окрашены в черный цвет, тела демонов — в ярко-красный. Тимпан сопоставляют с работами испанских мастеров, в первую очередь с порталом в Сантьяго-де-Компостела (этим можно объяснить наличие куфической надписи), а также с памятниками Оверни и юга Франции.

Среди изображений на капителях старейшим считается образ св. Петра, распятого головой вниз. Многочисленные образы воинов, пеших и конных, тракуются как отражение темы крестовых походов и священной войны против «неверных». Капители разнообразны по сюжетам и типам: есть простые геометрические формы, как бы необработанные, есть растительные, но большинство представляют собой сложные скульптурные композиции на евангельские темы; также изображены корабли,

фантастические существа, звери и люди с крупными, детально проработанными головами.

Средневек. витражи храма не сохранились; совр. витражи выполнены в 1987–1994 гг. худож. П. Сулажем и стеклодувом Ж. Д. Флэри. Это пластины матового стекла молочного цвета с тонкими параллельными полосами свинцовых креплений, расположенные в окнах под разными углами для создания свободного геометрического ритма. Более 90 окон, оформленных в абстрактном стиле, удачно подчеркивают форму округлых проемов и дают идеальный рассеянный свет. Авторы витражей стремились не имитировать средневек. стиль, а обеспечить равномерное мягкое освещение церкви, позволяющее создать спокойную атмосферу и выделить скульптурные и архитектурные детали интерьера.

Ансамбль монастыря расположен на естественной платформе горного склона из гранита и сланца. В посл. пространство было расширено благодаря созданию сложной системы террас и насыпей. Строители романской церкви столкнулись с нехваткой места, поэтому значительная часть храма находится на искусственной насыпи высотой от 5 до 12 м. Терраса была укреплена валами и внешней стеной; сразу за ней начинался крутой спуск к р. Уш. К югу от церкви частично сохранился клуатр, построенный на рубеже XI и XII вв.,



Скульптурное изображение воинов на капители ц. Спасителя и св. Веры. XI–XII вв.

при аббате Бегоне III, и реконструированный в XVI в. (для его возведения также была сооружена искусственная терраса). Сохранилось 19 капителей с растительными мотивами колонн зап. галереи, примыкавшей к трапезной. В центре клуатра находится водоем, отделанный зе-

ленным серпентином; по его краям были установлены колонны с растительным орнаментом и с декором в виде реальных и фантастических животных, а также фигур атлантов. В 30-х гг. XIX в. значительная часть скульптурного убранства клуатра еще сохранялась. Монастырские здания, окружавшие клуатр с 3 сторон, после закрытия аббатства служили источником строительных материалов. Трапезная и зал капитула (перестроены в XVI в.) приобрели совр. вид после реконструкции в XIX в. Выше



Галерея клуатра аббатства Конк. Кон. XI — нач. XII в.

по склону горы находились дома монастырского бурга, окруженные крепостной стеной с башнями и валом; ниже мон-ря селились портные и сапожники, еще ниже располагались кожевни и мельницы.

**Ризница.** Среди сокровищ аббатства К. выделяются неск. шедевров ювелирного и декоративно-прикладного искусства IX–XVI вв. (экспонируются в здании бывш. трапезной). Самый известный памятник — реликварий с мощами (черепом) св. Веры в виде восседающей на троне фигуры святой (высота 85 см). Статуя состоит из разновременных частей. Бюст, возможно, является фрагментом позднеимп. статуи, скорее всего римского императора (IV в.?). В посл. четв. IX в. была добавлена фигура на троне. Бюст закреплен изнутри на цилиндре; голова и корпус статуи не соответствуют друг другу по пропорциям. Полный остов скульптуры выполнен из тиса и покрыт пластинами из позолоченного серебра с многочисленными украшениями, в т. ч. кабошонами (аметисты, изумруды, опалы, агаты, сапфиры, сердолики, гранаты), 33 камнями и 31 инталией античной работы, с фрагментами эмали и мрамора; волосы выполнены чеканкой, одеяния



*Статуя-реликварий св. Веры.  
IX–XVI вв.  
(ризица мон-ря Спасителя  
и св. Веры)*

покрыты многочисленными инкрустациями и филигранью. Реликварий не раз переделывался: отделка на шее, верхняя часть рукавов и одежда статуи, массивные серьги, а также корона с элементами клуазонне на золоте датируются X в. Трон представляет собой железный кованый каркас из вертикальных и горизонтальных элементов, соединенных креплениями в форме «ласточкин хвост», с отделкой из позолоченного серебра с филигранью и кабошонами; 4 хрустальных шара на поручнях трона и часть готического декора датируются XIV в. По свидетельству Бернарда из Анже, в XI в. верхняя часть трона была украшена парными золотыми фигурами голубей (возможно, к XIV в. относится только декор трона, его конструкция более ранняя). Жесткие по форме, торчащие вперед руки не соотносятся с первоначальным замыслом (добавлены в XVI в.); золотые футляры в руках предназначены для роз, приносимых святой в праздничные дни. Реставрация статуи была проведена в 1954–1955 гг. под рук. Ж. Таралона.

«Альфа» Карла Великого была обнаружена в 1837 г. Мериме; ее предназначение остается предметом споров. «Альфа» представляет собой треугольник (42×40 см) из полосок дерева, покрытых позолоченным серебром; в верхней точке спереди находится округлое декоративное завершение с крупным кабошоном; горизонтальная перекладина буквы А утрачена. В основании помещены дощечки, имеющие полукруглое завершение, с 2 рельефными фигурами ангелов с кадилами, один из ангелов также с чашей или лампой. Верхняя часть и основа сделаны скорее всего в XI в., с большим мастерством, использованы техника филигрании и вставки драгоценных камней; стиль работы мастера соответствует эпохе Каролингов. Оформление более поздних панелей с ангелами и задней части треугольника заметно грубее, проще и экспрессивнее по стилю. Памятник может являться частью монументального креста; в таком случае «альфе» должна была соответствовать утраченная ныне «омега».

«Светильник Бегона» — самый ранний сохранившийся европ. реликварий, предназначенный для открытой демонстрации мощей (черепя святого); выполнен по заказу аббата Бегона III и, очевидно, переделан в XII в. Он декорирован медальонами

с подписными сценами («Победа Христа над злом и смертью», «Самсон, побеждающий льва») и полуфигурами святых. Во время реставрации в 1954 г. под верхним слоем были обнаружены 2 медальона более раннего реликвария Пипина.

Шестиугольный реликварий — ассамбляж из разнородных частей VII–XII вв., в т. ч. квадратных ювелирных деталей эпохи Меровингов с эмалью клуазонне; в центре передней панели выделяется большой круг в той же технике. Вокруг центра закреплены серебряные пластины с чернением рубежа VIII и IX вв.; крупные кабошоны по нижнему бордюру датируются кон. IX в.

Пятиугольный реликварий — ассамбляж XVI в. из фрагментов VII–XII вв.; самые древние элементы — пластины с эмалью клуазонне VII в. и детали из позолоченного серебра с растительным орнаментом, выполненным в технике чеканки.

Реликварий Пипина — небольшой деревянный ларец, покрытый пластинами позолоченного серебра с элементами IX–XI вв. и включениями XII, XIII и XV вв. Среди наиболее ценных деталей — прозрачная эмаль красного и зеленого цветов по золоту (плакетки с лицевой и обратной сторон ларца, относящиеся к эпохе Каролингов); на обратной стороне — детали с белой, синей и красной непрозрачной эмалью клуазонне на крыльях птиц, а также античная инталия из сердолика с образом Аполлона. При реставрации 1954 г. в реликварии Пипина была обнаружена пластина с Распятием (VIII в.).

Переносной алтарь Бегона — порфиновая плитка в ковчеге, покрытом серебряными пластинами с гравированной надписью и чернением; согласно надписи, 26 июня 1100 г. алтарь был подарен Понтием, еп. Барбастро, аббату Бегону III. Внутри были помещены частицы Св. Креста и Гроба Господня. На боковых стенках — гравированные бюсты Христа, Богородицы, св. Веры и 19 др. святых, в т. ч. апостолов, евангелистов и мучеников.

Реликварий папы Пасхалия изготовлен в 1100 г. по указанию папы Римского Пасхалия II и подарен К. аббатом Бегоном III. Декор включает элементы разных эпох, наиболее интересна сцена «Распятие» на лицевой стороне — вероятно, произведение мастерской К.

Переносной алтарь св. Веры был изготовлен ок. 1100 г. в мастерской аббата Бегона; по-видимому, служил подставкой под Евангелие, в посл. использовался как портативный алтарь (в XIV в. добавлены алебастровая плитка и ювелирная лента). Предмет декорирован 10 фигурами в медальонах, исполненных эмалью клуазонне с необычным наложением пластин одна на другую.

Реликварий аббата Бонифация, в к-ром скорее всего находятся мощи св. Веры, был обнаружен в 1875 г. при разборке стены кон. XVI в. в алтарной части церкви. Предмет был отреставрирован в 1878 г., утраченные медальоны заменены новыми, изготовленными по образцу сохранившихся. Деревянный ларец обтянут кожей, закрепленной серебряными гвоздями, и декорирован 31 эмалевым медальоном в технике клуазонне. Согласно надписи, изготовлен при аббате Бонифации (1107–1125). Примечателен орнамент в виде грифонов и птиц в технике выемчатой эмали по золоченой коже. Реликварий считается одним из выдающихся образцов средневек. эмального искусства.

Плоский реликварий-триптих (2-я пол. XIII в.) имеет форму короны-трилистника; декорирован множеством ячеек для хранения реликвий святых.

Богородица с Младенцем на престоле — статуэтка кон. XIII в.; эмалевые фрагменты с гербами на плечах Богородицы трудно датировать.

Рука св. Георгия — антропоморфный реликварий (часть рукава с кистью, пальцы к-рой в двуперстном



сложении) скорее всего изготовленный на рубеже XIII и XIV вв. в Византии; готическое изображение Распятия более позднее. В реликварии хранится десница св. Георгия, монаха К., ставшего епископом Лодева (IX в.; пам. 9 нояб.).

Серебряная статуэтка св. Веры, частично позолоченная, изготовлена в 90-х гг. XV в. ювелиром Пьером Фрешрьё из графства Руэрг. Юная святая, у которой длинные распущенные волосы, в короне представлена в полный рост; правой рукой она опирается на жаровню и держит меч (атрибуты мученичества), в левой у нее пальмовая ветвь. По стилю статуэтка является образцом поздней готики графств Руэрг и Альби (ср. композицию «Благовещение» из Иньера (деп. Аверон)).

Процессионный крест был создан Фрешрьё между 1493 и 1512 гг. На лицевой стороне — Распятие, на обратной — вместо обычного в таких случаях образа Девы Марии — изображение св. Веры, юной девушки с распущенными кудрявыми волосами. В основании креста, где хранится частица Св. Креста, помещены фигурки 8 апостолов между архитектурными элементами в готическом стиле.

«Пояс св. Веры» из красного шелка с золотым шитьем и отделкой в виде декоративных рельефных элементов из позолоченного серебра относится к позднему средневековью или даже к XVI в.; вероятно, представляет собой подношение святой в благодарность за материнство (к св. Вере нередко обращались с молитвами о чадородии).

Среди экспонатов музея-сокровищницы в К. — бюсты-реликварии, кресты, кадилницы, ларцы для Св. Даров, кувшинчики для св. воды, пластины с чеканными изображениями, печати, рукописи, в т. ч. «Книга о чудесах св. Веры» (XI в.). Лит.: Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue / Éd. G. Desjardins. P., 1879; Liber miraculorum sancte Fidis / Éd. A. Bouillet. P., 1897; Bouillet A., *Servières L.* Sainte Foy, vierge et martyre. Rodez, 1900; Saltet L. Le diplôme d'indulgences pour la construction de l'église de Conques // BLE. Ser. 3. 1902. T. 4. P. 120–126; Gauléjac B., de. Notes sur l'histoire de Conques pendant les guerres de Religion // Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron. Rodez, 1935. T. 23. P. 473–486; Bousquet L. Le Jugement Dernier au Tympan de l'église Sainte-Foy de Conques. Rodez, 1948; idem. Conques // DHGE. T. 13. Col. 472–478; Aubert M. L'Église de Conques. P., 1954<sup>2</sup>; Bernoulli C. Die Skulpturen der Abtei Conques-en-Rouergue. Basel, 1956; Fau J.-C. Les Chapiteaux

de Conques. Toulouse, 1956; idem. Le bassin roman de serpentine du cloître de Conques // Études sur le Rouergue. Rodez, 1974. P. 319–332; idem. Les tables d'autel romanes de Sainte-Foy à Conques // Bull. monumental. P., 1976. T. 134. N 1. P. 49–52; idem. Le cloître roman de Conques // Archéologia. P., 1978. N 116. P. 36–47; Bousquet J. Quatre études pour l'histoire de l'abbaye de Conques (XII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles) // Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron. 1964. T. 28. P. 389–460; idem. La sculpture à Conques aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: Essai du chronologie comparée. Lille, 1973. 3 vol.; idem. Le Rouergue au premier Moyen Âge (vers 800 – vers 1250): Les pouvoirs, leurs rapports et leurs domaines. Rodez, 1992–1994. 2 vol.; Deyres M. La construction de l'abbatiale Sainte-Foy de Conques // Bull. monumental. 1965. T. 123. P. 7–23; idem. Le portail occidental de Sainte-Foy de Conques // Bull. de la Société nationale des antiquaires de France. P., 1969. P. 194–202; Gaillard G. Une abbaye de pèlerinage: Sainte-Foy de Conques et ses rapports avec Saint-Jacques // Compostellanum. 1965. Vol. 10. P. 335–347; Naumann W. Der Innenraum der Kirche Sainte-Foy in Conques-en-Rouergue // Jb. der Technischen Hochschule Darmstadt. 1969. S. 69–92; Geary P. Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton, 1978; Devilliers N. Sainte-Foy de Conques: Sa triomphale histoire. Aurillac, 1983; Denny D. The Date of the Conques Last Judgment and Its Compositional Analogues // The Art Bull. N. Y., 1984. Vol. 66. P. 7–14; Bonne J.-C. L'art roman de face et de profile: Le tympan de Conques. P., 1985; Lemaitre J.-L. Note sur les manuscrits conservés de l'abbaye de Conques // Scriptorium. Brux., 1987. T. 41. N 2. P. 264–271; Delmas C., Fau J.-C. Conques. Millau, 1989; Kendall C. B. The Voice in the Stone: The Verse Inscriptions of St.-Foy of Conques and the Date of the Tympanum // Hermeneutics and Medieval Culture / Ed. P. J. Gallacher, H. Damico. Albany, 1989. P. 163–182; Remensnyder A. G. Un problème de cultures ou de culture?: La statue-reliquaire et les joca de S. Foy de Conques dans le «Liber miraculorum» de Bernard d'Angers // Cah. Civ. Med. 1990. T. 33. N 132. P. 351–379; Bolufer E. Sainte Foy de Conques. Conques, 1991; Oudart H. Lermite et le prince, les débuts de la vie monastique à Conques (fin VIII<sup>e</sup> – début IX<sup>e</sup> siècle) // RH. 1997. T. 297. N 1. P. 3–39; Séguet P. Conques: L'art, l'histoire, le sacré. Gen., 1997; Taralon J., Taralon-Carlini D. La Majesté d'or de S. Foy de Conques // Bull. monumental. 1997. T. 155. P. 11–73; Harmel J.-R. Le tympan de Conques en détail. [S. l.], 1998; Scheingorn P., Ashley K. Writing Faith: Text, Sign and History in the Miracles of S. Foy. Chicago, 1999; Le trésor de Conques: Exposition du 2 nov. 2001 au 11 mars 2002 / Éd. D. Gaborit-Chopin et É. Taburet-Delahaye. P., 2001; Strecke R. Romanische Kunst und epische Lebensform: Das Weltgericht von Sainte-Foy in Conques. B., 2002; Gourmay F., de. Le Rouergue au tournant de l'An Mil: De l'ordre carolingien à l'ordre féodal (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle). Toulouse, 2004; Jeannin E. Conques. Moisenay, 2004; Piccat M. Santa Fe de Conques y la tradición épica // Visitandum est: Santos y Cultos en el Codex Calixtinus. Santiago, 2005. P. 213–234; Vergnolle E. L'art roman en France. [P.], 2005; Cahn W. Observations on the A of Charlemagne in the Treasure of the Abbey of Conques // Gesta. 2006. Vol. 45. N 2. P. 95–107; Cazes Q. L'abbatiale de Conques: Genèse d'un modèle architectural roman // Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa. 2006. T. 37. P. 103–116; Fau J.-C. Conques. Bordeaux, 2006; Taussat R.

Chapiteaux, Sainte-Foy de Conques. Rodez, 2006; Fricke B. «Ecce Fides»: Die Statue von Conques, Götzendienst und Bildkultur im Westen. Münch., 2007; Ciezar L., Gilabert R. Abbaye Sainte-Foy de Conques: Splendeur romane. Albi, 2009; De Coster F. Pour une relecture des inscriptions du tympan de l'abbatiale de Conques // Études aveyronnaises. Rodez, 2010. P. 295–327; Hahn C. Relics and Reliquaries: The Construction of Imperial Memory and Meaning, with Particular Attention to Treasures at Conques, Aachen and Quedlinburg // Representing History, 900–1300: Art, Music, History / Ed. R. A. Maxwell. Univ. Park (Pa.), 2010. P. 133–148; Bodarwé K., Rother M. Die Gründung(en) des Klosters Conques: Die Urkunden Ludwigs des Frommen (BM<sup>2</sup> 688) und Pippins I. von Aquitanien (D 32) // Archiv f. Diplomatiek. 2011. Bd. 57. S. 1–48; Vergnolle É., Pradalier H., Pousthomis-Dalle N. Conques, Sainte-Foy: L'abbatiale romane // Congrès archéologique de France, 167<sup>e</sup> session, 2009: Monuments de l'Aveyron. P., 2011. P. 71–160; Le chantier de Sainte-Foy de Conques: Elements de réflexion // Les cahiers de Saint Michel de Cuxa. 2014. T. 45. P. 93–104; Pastoureau M. Tympan et portails romans. P., 2014.

О. В. Чумичева

**КОНКЛАВ** [франц. conclave, букв. — «запертые вместе», от лат. conclave, букв. — «запирающаяся комната» (приставка con- означает совместное действие, clavis — «ключ»)], особая закрытая консистория Коллегии кардиналов католич. Церкви, члены которой собираются для избрания нового папы Римского, а также порядок этого избрания. Первоначально Римского епископа избирали клир и миряне Рима, а также епископы соседних (субурбиканских) городов. Начиная с IV в. большое влияние на выборы стали оказывать светские правители — рим. и визант. императоры, остгот. короли, франк. короли и императоры, правители Свящ. Римской империи, короли Франции. Светское вмешательство, отсутствие четкой процедуры выборов вели к регулярным конфликтам и избранию *антипап*. Пытаясь ослабить давление со стороны светской власти, папа Римский Николай II буллой «In nomine Domini» от 13 апр. 1059 г. оставил право избирать папу лишь кардиналам-епископам (см. ст. *Кардинал*), к-рым в случае вакансии Папского престола надлежало выбрать достойного из рим. клира; народ и духовенство Рима получили лишь право одобрения (acclamatio) избранного кандидата. Буллой также предписывалось проводить папские выборы в Риме, но в случае необходимости допускалась возможность их проведения вне этого города. В выборах папы Римского Иннокентия II (1130) впервые участвовали





все кардиналы (а не только кардиналы-епископы), право участия всех членов Коллегии кардиналов в выборах папы было подтверждено на *Латеранском II Соборе* (апр. 1139). Ввиду постоянных расколов в период противостояния Папского престола с императорами Свящ. Римской империи, сопровождавшихся появлением «имперских» антипап, на *Латеранском III Соборе* (март 1179), созванном папой Римским *Александром III*, процедура выборов папы Римского вновь подверглась изменению. 1-й канон Собора подтвердил исключительное право Коллегии кардиналов осуществлять выборы Римского епископа, установил новый порядок их проведения: для избрания на Папский престол вместо простого большинства голосов было введено квалифицированное большинство ( $\frac{2}{3}$  голосов), а также отменил аккламацию рим. клира и народа (*Mansi*. Т. 22. Col. 217–218).

Усиление роли кардиналов в системе высшей власти католич. Церкви, а также их относительная немногочисленность (не более 20 чел.) привели к тому, что при соблюдении всех условий, в т. ч. наличия квалифицированного большинства голосов, процедура выборов папы Римского постоянно затягивалась. Так, после смерти папы Римского *Климента IV* кардиналы, собравшиеся в г. Витербо (Лацио, Италия), где скончался папа и находилась папская курия, не могли прийти к согласию более 2 лет (с нояб. 1268 по сент. 1271). Согласно легенде, рассерженные горожане потребовали от кардиналов скорейшего избрания папы Римского, для чего заперли их в зале папского дворца, над к-рым была разобрана крыша, а городские власти сократили рацион питания кардиналов до хлеба и воды. Избранный в результате папа Римский *Григорий X* выпустил 7 июля 1274 г. конституцию «*Ubi maior periculum*», утвержденную *Лионским II Собором*, к-рой определялся порядок проведения выборов папы и исключалась возможность длительной вакансии Папского престола. Конституцией были установлены нормы, согласно к-рым консистория Коллегии кардиналов для избрания Римского папы должна проводиться в закрытом помещении, где кардиналы изолируются от контактов с внешним миром, проживают в стесненных условиях, в случае замедления выборов сокращает-

ся их рацион питания. На время проведения папских выборов кардиналам приостанавливались выплаты доходов с бенефициев, им запрещалось заниматься к.-л. иными делами, кроме участия в выборах.

Строгие правила проведения К. вызывали недовольство у части кардиналов. В 1276 г. папа Римский *Адриан V* временно приостановил действие конституции «*Ubi maior periculum*», а папа Римский *Иоанн XXI* выпустил буллу «*Licet felicitis recordationis*» (30 сент. 1276), отменявшую правила К., но не успел утвердить новый порядок проведения папских выборов. В сент. 1294 г. папа Римский *Целестин V* восстановил действие правил конституции «*Ubi maior periculum*», окончательно утвердив закрытый порядок избрания Римского епископа. В 1298 г. папа Римский *Бонифаций VIII* включил конституцию «*Ubi maior periculum*» в свод декретального права «*Liber Sextus*» (см. *Corpus iuris canonici*). В 1311 г. папа Римский *Климент V* обнародовал на *Веннском Соборе* конституцию «*Ne Romani*», согласно к-рой кардиналам запрещалось избирать кардинала-камерленго Римской Церкви в период вакансии Папского престола (*Sede vacante*). Существенный отход от процедуры К. состоялся на *Константском Соборе* в нояб. 1417 г., когда для преодоления схизмы в католической Церкви участниками К., избравшего папу Римского *Мартина V*, стали 23 кардинала от 3 сторон схизмы, а также 30 делегатов от христ. наций, представленных на Соборе. Современная редакция правил проведения К. восходит к папе Римскому *Григорию XV*: были установлены 3 возможные формы папских выборов (баллотирование, компромисс и единогласное одобрение), введено индивидуальное, письменное и тайное голосование при баллотировании (булла «*Aeterni Patris*» от 15 нояб. 1621), а также создан регламент проведения К. (булла «*Decet Romanum Pontificem*» от 12 марта 1622).

Несмотря на практически полную изоляцию кардиналов во время К., с XVI в. светская власть получила возможность оказывать влияние на ход выборов папы Римского через т. н. кардиналов-протекторов, или «кардиналов короны» (см. ст. *Кардинал*), к-рые от имени католич. монархов могли применить право вето (*jus exclusivae*) по отношению к неугод-

ной по политическим соображениям кандидатуре. Впервые право вето было применено на К. 1644 г., когда кард. Хиль Каррильо де Альборнос от имени испан. кор. Филиппа IV наложил его на кандидатуру кард. Джулио Чезаре Саккетти, поддержанную «французской» партией. В последний раз право вето было использовано на К. 1903 г., во время к-рого кард. Ян Пузина от имени австро-венг. имп. Франца Иосифа воспретил избирать папой Римским кард. Мариано Рамполлу. Избранный в 1903 г. папа Римский *Пий X* 20 янв. 1904 г. издал апостольскую конституцию «*Comissum nobis*», которой отменил право вето.

Существенные изменения в порядок проведения К. были внесены папой Римским *Павлом VI*. *Motu proprio* «*Ingravescentem aetatem*» 21 нояб. 1970 г. он установил возрастную ценз для участников К.: с 1 янв. 1971 г. кардиналы, достигшие к началу К. 80 лет, утрачивали право участвовать в выборах папы (AAS. 1970. P. 810–813). Апостольской конституцией «*Romano Pontifici eligendo*» от 1 окт. 1975 г. папа Павел VI подтвердил право кардиналов быть единственными выборщиками Римского папы, а также установил, что число участвующих в К. кардиналов не должно превышать 120 чел.

В наст. время порядок проведения К. и избрания папы Римского регулируется особыми нормами, установленными апостольской конституцией папы Римского *Иоанна Павла II* «*Universi Dominici gregis*» от 22 февр. 1996 г., к-рая была дополнена папой Римским Бенедиктом XVI (*motu proprio* «*De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*» от 11 июня 2007 и *motu proprio* «*De nonnullis mutationibus in normis ad electionem Romani Pontificis attentibus*» от 22 февр. 2013). Кардиналы собираются в Ватикане не ранее 15-го и не позднее 20-го дня после смерти или отставки папы. Во время К. они живут изолированно от внешнего мира в гостинице на территории Ватикана (Дом св. Марфы); т. о., в наст. время полной изоляции кардиналов в помещении, где заседает К., на весь его период не практикуется. Местом проведения К. является Сикстинская капелла. Голосования проходят 4 раза в день (по 2 утром и вечером). После голосований поданные бюллетени сжигают





с добавлением особых материалов, в результате чего из трубы над капеллой идет черный или белый дым. Белый дым и звон колоколов собора св. Петра возвещают об избрании нового папы, после чего кардинал-перводиакон объявляет его имя на пл. Сан-Пьетро с использованием формулы «Habemus Papam!» (лат. — «У нас есть папа!»). Теоретически папой Римским может быть избран любой взрослый мужчина-католик, но на практике с 1389 г. понтифика неизменно избирают из числа кардиналов. Для избрания папой необходимо набрать  $\frac{2}{3}$  голосов. Если в течение 12 дней никто не получит необходимого большинства голосов, папа может быть избран простым большинством. Кардиналы, равно как и участвующий в К. обслуживающий персонал, дают обет молчания: не распространять информацию о том, что происходит на К.; от обета их может освободить лишь папа Римский. Кардиналы, опоздавшие к началу К., имеют право присоединиться к собравшимся, а кардиналы, заболевшие во время К., могут его покинуть.

Лит.: *Barbier de Montault X. Le conclave et le Pape. P., 1878; Lector L. Le conclave: Origines, histoire, organisation, législation ancienne et moderne. P., 1894; Ehrle F., Egger H. Die Conclavepläne. [Vat.], 1933; Goyau G., Lesourd P. Comment on élit un Pape. P., 1935; Spinelli L. La vacanza delle Sede Apostolica dalle origini al concilio Tridentino. Mil., 1955; Zizola G. Il conclave: Storia e segreti: L'elezione papale da San Pietro a Giovanni Paolo II. R., 1993.*

**КОНКОРДАТ** [средневек. лат. *concordatum* — соглашение, от *concordo* — находиться в согласии], договор между Римско-католической Церковью (формально — Папским престолом как субъектом международного права) и к.-л. гос-вом, регламентирующий положение католич. Церкви в этом гос-ве. Заключается от имени папы Римского и главы соответствующего гос-ва; после заключения (и ратификации парламентом в конституционном гос-ве) К. официально публикуется в качестве церковного и гос. закона. Первоначально К. считались лишь договоры с католич. гос-вами, а соглашения с некатол. правительствами назывались конвенциями (*conventio*), однако в XX в. оба понятия фактически стали синонимичными.

Средневек. К. регламентировали гл. обр. правила назначения на церковные должности, границы церковной юрисдикции и принципы нало-

гообложения местных церковных структур в пользу Рима. Ныне К. содержит нормы, регулирующие порядок избрания епископов и клириков; свободное совершение публичных богослужений; признание гос-вом церковных праздников выходными днями; наделение церковных орг-ций статусом юридического лица; защиту их собственности и гражданских прав; церковный контроль над богословской подготовкой клириков; организацию религ. образования в гос. (или церковных) школах и т. д. В некоторых К. предусматривается признание гос-вом церковного брака.

Правовая природа К. понимается различно. В средние века и Новое время сложились 2 противоречившие друг другу теории К.: теория привилегий (К. как привилегия, которую Церковь дает гос-ву, наделяя его определенными правами и добровольно ограничивая собственные полномочия; Церковь вправе изменить или отменить К. в одностороннем порядке) и легальная теория (К. как гос. закон, принятый после консультаций с Церковью; он может быть изменен или отменен гос-вом, как и любой др. закон). Ныне общепринятой является договорная теория, согласно которой К. — это международный договор между равноправными субъектами, обязательный для обеих сторон.

К. обычно заключается на неопределенный срок. Отмена или изменение К. могут производиться по взаимному согласию сторон, а также в случае кардинального изменения обстоятельств. Если прекращает существовать гос-во, с к-рым был заключен К., то он теряет силу; с правопреемниками такого гос-ва могут быть подписаны новые К. Нарушение условий К. одной стороной дает право др. стороне отказаться от исполнения К. и расторгнуть его.

Фактически первым был *Вормский конкордат* (1122), заключенный папой Римским *Каллистом II* (1119–1124) и имп. Генрихом V (1111–1125) и завершивший борьбу за *инвеституру*. Однако термин «конкордат» встречается лишь со времени *Констанцского Собора*: в 1418 г. папа Римский *Мартин V* был принужден заключить К. с различными «нациями» Собора. В 1448 г. был подписан Венский К. со Свящ. Римской империей, в 1516 г. — *Болонский конкордат* (с Францией). В Новое время наиболее известен К. с Францией

(1801; отменен в 1905), заключенный папой Римским *Пием VII* и имп. *Наполеоном I*. В XIX в. были заключены К. с Испанией, Австрией, некоторыми итал. и герм. гос-вами. С Российской империей Папский престол дважды заключал К.: в 1847 (расторгнут российским правительством в 1866) и 1882 гг. После первой мировой войны были заключены К. с Литвой, Польшей, Румынией, Латвией, Австрией и др. гос-вами. В 1929 г. был подписан К. с фашистской Италией (как составная часть *Латеранских соглашений 1929 г.*), в 1933 г. — с нацистской Германией, в 1953 г. — с франкистской Испанией. В 1964 г. был впервые заключен К. с ислам. гос-вом — Тунисом.

Термин «конкордат» иногда используется применительно к церковно-гос. соглашениям между гос-вом и религ. орг-циями, относящимися к др. конфессиям, напр. конституционное соглашение, заключенное в окт. 2002 г. между груз. гос-вом и *Грузинской Православной Церковью*. Лит.: *Wagnon H. Concordats et droit international. Gembloux, 1935; Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili / Ed. A. Mercati. [Vat.], 1954. 2 vol.; Ferlito S. Il concordato nel diritto interno. Napoli, 1997; Julg J. L'Église et les États: Histoire des concordats. P., 1990; Raccolta di concordati, 1950–1999 / Ed. J. T. Martín de Agar. Vat., 2000.*

А. Г. Бондач

**КОНКОРДИИ КНИГА** — см. *Согласия книга*.

**КОНКОРДИИ** [лат. *Concordius*] († 175 (?)), сщмч. Сполетийский (пам. 4 июня; пам. зап. 1 янв.). Согласно анонимному Мученичеству, К. жил в Риме во время правления имп. *Антонина Пия* (138–161). Он происходил из знатной благочестивой семьи. Его отец, по имени Гордиан, был пресвитером и воспитал сына в христ. вере; они вели аскетическую жизнь и раздавали милостыню нуждающимся. Еп. (папа) Римский свт. *Пий I* (142 или 146–157 или 161) рукоположил К. во иподиакона. Желая избежать гонений на христиан, К. попросил у отца разрешения отправиться к своему родственнику Евтихию, проживавшему на Соляной дороге (Виа-Салария), недалеко от г. Требула (к северо-востоку от Рима). Там К. и Евтихий проводили время в посте и молитве и исцеляли мн. болящих, благодаря чему они приобрели славу в народе и слух о них достиг тусского епарха Торквата (правитель Этрурии, жители к-рой





назывались тусками), жившего в г. Сполетий (ныне Сполето). Он арестовал К. и пытался уговорить его принести жертву языческим богам, но мученик был непреклонен. Тогда его подвергли бичеванию и заключили в темницу. Ночью к нему пришли Евтихий и свт. Анфим, еп. Итерамны (ныне Терни) и Сполетия (пам. зап. 21 февр., 18 июня), к-рый был другом Торквата. Он убедил епарха отпустить узника. К. прожил у епископа нек-рое время и был рукоположен им во иерея. Затем Торкват снова арестовал К. и призывал его принести жертву Зевсу, ожидая, что тот изменит свое мнение. Выслушав отказ святого, Торкват повелел привязать его к позорному столбу, но, поскольку и эта мера не возымела действия, его заточили в темницу, заковали в кандалы и оставили без пищи, намереваясь умирить голодом. Ночью К. явился ангел и укрепил его в вере. Через 3 дня Торкват приказал 2 воинам сказать К., чтобы он принес жертву Зевсу, иначе ему отсекут голову. К. вновь мужественно исповедал христ. веру и плюнул на идол Зевса. Один из воинов в гневе извлек меч и обезглавил мученика. Два священнослужителя похоронили К. рядом со Сполетием, в месте, изобилующем подземными ключами. Мн. больные и одержимые бесами получили исцеление у гроба сщмч. К.

Вероятно, Мученичество было составлено в более позднее время, поскольку имеет хронологические ошибки (при Антонине Пии не было гонений), поэтому его содержание нельзя считать полностью достоверным.

В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония память сщмч. К. указана под 1 янв. В Элладской Православной Церкви его память отсутствует. Мученичество, приводимое свт. Димитрием (Савичем (Туптало)), митр. Ростовским, основано на сказании, содержащемся в Acta Sanctorum.

Ист.: ActaSS. Ian. Vol. 1. P. 9–10; MartRom. Comment. P. 1–2.

Лит.: ЖСв. Июнь. С. 79–83; Amore A. Concordio // BiblSS. Vol. 4. Col. 142.

Е. М. Бельнская

**КОНКОРДИЙ**, мч. Никомидийский (пам. визант. и зап. 2 сент.) — см. ст. *Зинон, Косконий* (Конкордий), *Меналап* (Меланипп) и др. мученики Никомидийские.

**КОНКОРДИЯ**, мч. Римская (пам. 13 авг.) — см. ст. *Ипполит*, мч. Римский.

**КОНКОРДИЯ**, формула Конкордии — см. *Согласия формула*.

**КОНКУБИНАТ** [лат. concubinitus; греч. παλλάκεια, παλλακισμός, παλλακίη, ἄγραφος γάμος], в рим. праве длительное фактическое сожителство мужчины и женщины, называемой в этом случае конкубиной (concubina), по различным причинам не признававшееся браком, однако не имевшее признаков порочной связи (как связь с малолетними или с близкими родственниками). Отличие К. от брака состояло в том, что конкубина была лишена чести брака (honor matrimonii), к-рая полагалась супруге, т. е. не разделяла социального положения и статуса своего сожителя.

**К. в Римской империи.** В юридических источниках нет определения К., подобного определению брака, предложенному рим. юристом Модестином. К. считался длительный союз между мужчиной и женщиной, к-рые не имели права заключать брак друг с другом (ius concubii), или же такой союз, в к-ром отсутствовало affectio maritalis, т. е. стремление состоять именно в браке. К., а не правильный брак (matrimonium iustum), возникал между лицами, относящимися к различным социальным условиям: мужчина, как правило, обладал более высоким социальным статусом, чем женщина (как, напр., в случае с патроном и вольноотпущенницей). На этом основании некоторые исследователи видят в К. прообраз морганатического брака (Leclercq. 1914. Col. 2499; Bonfante P. Diritto romano. Firenze, 1900. P. 195).

Слово «конкубина» встречается уже у Плавта (II–I вв. до Р. Х.) (Friedl. 1996. S. 94–96). В науке истоки К. принято усматривать в брачном законодательстве имп. *Августа Октавиана*; впервые об этом говорится в работах итал. исследователей Г. Кастелли и П. Бонфанте. Закон имп. Августа «Lex Iulia de adulteriis coercendis» от 18 г. до Р. Х. устанавливал помимо прочего наказание за внебрачный союз со свободнорожденной незамужней женщиной. Внебрачный союз разрешался только с вольноотпущенницами и со свободнорожденными женщинами низкой морали и/или низкого соци-

ального положения; согласно источникам, к их числу можно отнести актрис, женщин, уличенных в прелюбодеянии, проституток, женщин неясного происхождения (obscuro loco natae — Dig. 25. 7. 3 pr.). Внебрачный союз с ними дозволялся и не квалифицировался как stuprum (преступная половая связь). Согласно определению Атилициана, приводимому Ульпианом, «можно, не опасаясь содейть преступление, иметь в качестве конкубин только тех женщин, по отношению к которым не совершается разврата» (Dig. 25. 7. 1. 1).

Еще 2 закона имп. Августа — «Lex Iulia de maritandis ordinibus» от 18 г. до Р. Х. и «Lex Papia Poppaea» от 9 г. по Р. Х. — классические юристы комментировали как один нормативный акт — «Lex Iulia et Papia» (Дождев Д. В. Римское частное право. М., 2008<sup>3</sup>. С. 334). Этот закон запрещал свободнорожденным рим. гражданам вступать в брак с проститутками, со своднями, с вольноотпущенницами сводней, с актрисами, а также с женщинами, уличенными в прелюбодеянии или осужденными по уголовным делам (iudicio publico) (Ulp. Reg. 13. 2; Dig. 23. 2. 43). Сенаторам и их потомкам запрещались браки с вольноотпущенницами, актрисами и дочерьми актеров и актрис (Ulp. Reg. 13. 1, 16. 2; Dig. 23. 2. 44 pr.). Кроме того, чиновникам, направленным в провинции, до истечения срока их полномочий было запрещено вступать в брак с женщинами из этих провинций (Dig. 23. 2. 38 pr., 65). В I–II вв. существовал запрет на брак для отдельных категорий солдат на время несения ими службы, однако нет точных сведений о действии этого запрета и его содержании (Kaser. 1955. Bd. 1. S. 270–271; конкубины солдат нередко назывались focariae, букв. — «кухарки»; CIL. III 1212, 1215 etc.). Союз с женщинами, брак с к-рыми был запрещен, мог существовать в форме К. Так, чиновнику разрешалось состоять в К. с женщиной из провинции, в которой он служил (или к-рой он управлял, если речь идет о наместнике провинции) (Dig. 25. 7. 1. 5).

В период ранней империи К., за некоторыми исключениями, не имел юридических последствий, в т. ч. для рожденных от подобного союза детей (их статус не отличался от положения др. внебрачных детей — Gai Inst. I 64; Dig. I 5. 19). Тем не менее определенный правовой статус име-





ла вольноотпущеница, бывшая конкубиной собственного патрона: она пользовалась титулом матроны и могла быть подвергнута преследованию за прелюбодеяние (Dig. 48. 5. 14 pr.). К. считался социально допустимой практикой; он был распространен в высших слоях рим. общества. Существуют многочисленные свидетельства эпиграфических и папирологических источников о распространенности К. в солдатской среде. Несмотря на запреты, был распространен К. не только с вольноотпущенными, но и со свободнорожденными женщинами, фактическое сожителство с которыми по брачному законодательству имп. Августа представляло собой преступную связь. Был распространен и такой вид К., когда сожительствовали свободнорожденная женщина и вольноотпущенник (Plassard. 1921. P. 157, 161; Meyer. 1895. S. 75).

Становление и развитие К. как юридического института происходит в период поздней империи. В законодательстве о К. просматриваются 2 противоречивые тенденции: с одной стороны, обусловленное христ. воззрениями негативное отношение к К., с другой — стремление трансформировать К. в своего рода брачный союз. Дети конкубины получили наименование *liberi naturales* — «естественные» (незаконнорожденные) дети. Этот термин в качестве обозначения детей, рожденных от конкубины, впервые употребляется в конституции имп. Валентиниана III от 426 г. (CTh. IV 6. 7). Существует мнение, что впервые в качестве термина это выражение употребил имп. св. равноап. Константин (Meyer. 1895. S. 126, 133; Tomulescu. 1972. P. 303) по отношению к детям свободнорожденной порядочной (*ingenua honestae vitae*) женщины. В классическую эпоху, хотя иногда дети от конкубины и обозначаются как *naturales* (CIL. VI 7788, 21458), это не было их специфическим наименованием: так назывались и дети, рожденные от рабыни (*contubernium* — Gai Inst. 1. 9; Dig. 9. 2. 33 pr.; 31. 88. 12 etc.).

Имп. Константин Великий занял отрицательную позицию по отношению к К. В 336 г. он ввел запрет на дарения, отказы по завещанию и любые др. способы отчуждения имущества сожителя в пользу конкубины или ее детей (CTh. IV 6. 2, 3). Эта мера ухудшила положение конку-

бин и их детей, поскольку в классическую эпоху не существовало (или не дошло до наст. времени) законодательных ограничений в отношении дарений или отказов по завещанию в пользу конкубины и рожденного от нее потомства. По всей видимости, имп. Константин запретил также усыновлять детей, рожденных от конкубины (в классическую эпоху подобного запрета не существовало), однако разрешил их узаконивать через последующее заключение брака с их матерью (*per subsequens matrimonium parentum*). Это постановление упоминает имп. Зинон в Конституции 477 г. (CJ. 5. 27. 5 pr.).

В 371 г. имп. Валентиниан I позволил передавать в форме дарения или отказа по завещанию конкубине и ее детям 12-ю часть имущества в случае наличия или четверть — в случае отсутствия законнорожденных детей и/или родителей (CTh. IV 6. 4, «западная» Конституция). Эта норма была реципирована в «восточной» Конституции 405 г. (CTh. IV 6. 6 = CJ. 5. 27. 2). В 426 г. имп. Валентиниан III разрешил оставлять (в форме дарения или отказа по завещанию) в пользу конкубины и ее детей 8-ю часть имущества (за вычетом предбрачного дара) даже при наличии законнорожденных детей. Эта мера была подтверждена имп. Феодосием II в 428 г. (см.: CTh. IV 6. 7, 8).

При имп. св. Юстиниане К. приобрел значение своего рода брака «более низкого уровня». Впрочем, некоторые исследователи полагают, что уже в более ранний период К. признавался браком «низшего права» (Kaser. 1959. Bd. 2 S. 126). Так, в новелле имп. Феодосия II от 443 г. К. назван «неравным союзом» (*inaequale coniugium* — Novell. Theod. 22. 1. 8 = CJ. 5. 27. 3. 2; ср. также: «законная связь» (*legitima coniunctio*) — CTh. IV 6. 7; «дозволенная законом связь» (*licita consuetudo*) — CJ. 6. 57. 5. 2). Однако подобное словупотребление указывает скорее на то, что К. являлся допустимой практикой, а не признавался особым видом брака.

Возможно, что стремление имп. Юстиниана придать К. статус брака «более низкого уровня» было обусловлено влиянием традиции эллинистического Египта, в котором существовали 2 типа брака — *ἑγγύραφος ὄμιος* (брак, заключаемый в письменной форме) и *ἄγγραφος ὄμιος* (брак,

закрываемый в устной форме); 1-й характеризовался наличием брачного контракта и приданого, а 2-й — их отсутствием. Именно по образцу 2-го типа имп. Юстиниан и преобразовал К., хотя влияние восточноэллинистических традиций на рим. брак существовало и ранее, в постклассический период (Tomulescu. 1972. P. 310–315). Признаётся также влияние христ. доктрины на формирование при имп. Юстиниане новой правовой концепции К. (Ibid. P. 324–325).

Поскольку при имп. Юстиниане была отменена значительная часть запретов на браки между лицами различного социального статуса, отличие брака от К. состояло теперь в том, что стороны не заключали между собой брачный союз, а желали жить именно в К. Легализовалась, т. о., практика внебрачного сожительства со свободнорожденными женщинами, не состоящими в браке. Подобные союзы более не рассматривались как преступная связь (*stuprum*).

Нек-рые исследователи полагают, что К. при имп. Юстиниане нельзя рассматривать как низший вид брака. Брак и К. — два различных института, и их отличает наличие или отсутствие *affectio maritalis*. К. может трансформироваться в брак в случае появления *affectio maritalis* у сожителей (Karabélias. 1988. P. 190).

При имп. Юстиниане не разрешался К. между лицами, не достигшими брачного возраста, состоящими в той степени родства, в которой был запрещен брак, или же состоящими в др. браке или К. (Novell. Just. 18. 5). К. заключался посредством взаимного согласия, без совершения к.-л. обрядов и без предоставления приданого, однако имел определенные правовые последствия. У родителей и детей, рожденных в К., возникали по отношению друг к другу права и обязанности.

Согласно постановлению имп. Юстиниана от 528 г. (CJ. 5. 27. 8), в случае отсутствия рожденного в законном браке потомства и произведшей его на свет матери отцу разрешалось оставить в виде отказа по завещанию (или передать иными способами) конкубине и ее детям до половины имущества.

В 539 г. имп. Юстиниан позволил передавать внебрачным детям в случае отсутствия законнорожденных детей все имущество (Novell. Just. 89. 12. 3). При отсутствии законных





наследников и законной супруги конкубина и ее дети могли наследовать главе семейства без завещания (по закону) в 6-й части его имущества (Novell. Just. 18. 5; ср.: Ibid. 89. 12. 4). Данная мера была нововведением имп. Юстиниана в сфере наследственного права: в классическую эпоху дети конкубины не могли наследовать своему отцу по закону, хотя известны и редкие исключения из этого правила (согласно постановлению имп. Траяна от 106 или 107 г., адресованному префекту Египта, внебрачные дети солдат, несшие службу в Египте, и деги, прижитые ими во время этой службы, могли наследовать своим отцам без завещания по преторскому праву среди кровных родственников — Meyer P. Die ägyptischen Urkunden und das Eherecht der römischen Soldaten // ZSRG.R. 1897. Bd. 18. S. 44–49; речь идет о детях от конкубин. Даже если имп. Траян признал уже существовавшую практику, постановление могло иметь временный характер и действовать только на территории Египта — Tomulescu. 1972. P. 307).

Если при имп. Юстиниане К. был моногамен (нельзя было иметь одновременно не только супругу и конкубину, но и неск. конкубин; в последнем случае находящиеся в подобной связи лица утрачивали права, которые получали состоящие в моногамном К. партнеры, т. е. подобная связь не признавалась правильным К. — Novell. Just. 18. 5. 30–35), нельзя с уверенностью утверждать, что такая же ситуация существовала и в предшествующий период. Имп. Константин Великий, вероятно под влиянием христ. вероучения, запретил в 326 г. женатым мужчинам состоять в связи с конкубиной (CJ. 5. 26. 1). Установление этого запрета означает, что ранее подобные отношения считались допустимыми (Tomulescu. 1972. P. 323; конкубина женатого мужчины именовалась paelex — Dig. 50. 16. 144; см.: Berger. 1953; Erdmann. Paelex // Pauly, Wissowa. 1942. Bd. 18. Sp. 2225–2227). К.-л. законодательные ограничения числа конкубин в классическую эпоху отсутствуют; напротив, есть свидетельства допустимости связи с несколькими конкубинами одновременно (см., напр.: Plin. Jun. Ep. 3. 14. 3: concubinae cum ululatu et clamore concurrunt; однако П. Майер считал, что К. имел характер моногамного союза, см.: Meyer. 1895. S. 28).

При имп. Юстиниане узаконить детей от конкубины можно было 3 способами: через последующее вступление с ней в брак, получение рескрипта императора (rescriptum principis), а также путем предоставления сыну от конкубины достаточных средств, чтобы он стал членом городской курии, декурионом, или же наследования дочери от конкубины таким приданым, чтобы она могла вступить в брак с декурионом (oblationem curiae) (Kaser. 1959. Bd. 2. S. 157).

**К. в византийском праве.** К. как форма признаваемого законом внебрачного сожительства присутствует в «Номоканоне XIV титулов» (Ράλλης, Ποτλής, Σύνοταγμα. Σ. 305; Нарбеков В. А. Номоканон К-польского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Каз., 1899. Ч. 2. С. 536–542).

В «Эклоге» (Eclog. 2. 6) имущественные права конкубины получают законодательную защиту: если сожитель изгоняет бездетную конкубину без всякой законной причины, он обязан выделить ей 4-ю часть своего имущества в качестве возмещения.

В «Василиках» были частично реципированы нормы законодательства имп. Юстиниана о К. (Basilic. 32. 2. 1–4; 60. 37. 1–2). Сохранилось различие между К. как внебрачным моногамным сожительством и внебрачными связями; дети от конкубины наследовали отцу в отличие от др. незаконнорожденных детей, прижитых вне брака, к-рые наследовали только матери и родственникам по материнской линии.

К. был законодательно отменен имп. Львом VI Мудрым. В Новелле 91 император запретил К., дабы привести законодательство в соответствие с установлениями христианской веры. В «Прохироне» воспроизводится интерполированная новелла имп. Льва VI от 907 г. (Proch. 4. 25–26): в 1-й части новеллы (Ibid. 4. 25) содержится запрет 4-го брака, а во 2-й части (Ibid. 4. 26) император вводит запрет сожительства с конкубиной. Проживающий с конкубиной обязан вступить с ней в брак в соответствии с «буквой закона» (κατὰ τὴν τοῦ νόμου ἀκρίβειαν) или же изгнать ее и взять себе в жены подходящую женщину (Oikonomides N. Leo VI's Legislation of 907 Forbidding Fourth Marriages: An Interpolation in the Procheiros Nomos (IV, 25–27) // DOP. 1976. Vol. 30. P. 173–193).

Вопреки прежде принятой т. зр. (К. Э. Цахарие фон Лингенталь, Майер) К. продолжил существование и после законодательного запрета имп. Льва VI. Согласно свидетельству Димитрия II Хоматиана, архиеп. Охридского, в Эпире в XIII в. К. был достаточно известным явлением и затрагивал различные социальные слои. В судебных актах содержатся неоднократные упоминания παλλακισμός и παλλακή. В большинстве случаев предметом судебного разбирательства становились наследственные права детей, рожденных в такого рода союзах. Архиеп. Димитрий Хоматиан не упоминает и не применяет законодательство имп. Льва VI, запрещающее К., но руководствуется нормами, зафиксированными в «Василиках» (Basilic. 32. 2. 1; 45. 2. 9) (Laiou A. Contribution à l'étude de l'institution familiale en Épire au XIII<sup>e</sup> siècle // FM. 1984. T. 6. P. 285). К. он, как правило, называет длительный моногамный внебрачный союз. Этот союз имел правовые последствия, касавшиеся в первую очередь прав конкубины и ее детей на имущество «супруга» и отца (Ibid. P. 284–300).

Лит.: Загурский Л. Н. Брак и конкубинат у римлян. X., 1883; Meyer P. M. Der römische Konkubinats nach den Rechtsquellen und den Inschriften. Lpz., 1895; Leonhard R. Concubinatus // Pauly, Wissowa. 1900. Bd. 4. Tl. 7. Sp. 835–838; Castelli G. Il concubinatus e la legislazione augustea // BIDR. 1914. T. 27. P. 55–71; Leclercq H. Concubinatus // DACL. 1914. Vol. 3. Pt. 2. Col. 2494–2500; Plassard J. Le concubinatus romain sous le Haut-Empire. Toulouse; P., 1921; Bonfante P. Corso di diritto romano. R., 1925. Vol. 1: Diritto di famiglia. P. 231–239; Castello C. In tema di matrimonio e concubinatus nel mondo romano. Mil., 1940; Jombart E. Concubinage // DDC. 1942. T. 3. Col. 1513–1524; Berger A. Concubinatus // Idem. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Phil., 1953. Vol. 43. Pt. 2. P. 402; Kaser M. Das römische Privatrecht. Münch., 1955. Bd. 1; 1959. Bd. 2; Zachariae v. Lingenthal. Geschichte. S. 58–59; Volterra E. Concubinatus (diritto romano) // Novissimo Digesto Italiano. Torino, 1959<sup>3</sup>. Vol. 3. P. 1052–1053; Tomulescu C. St. Justinien et le concubinatus // Studi in onore di G. Scherillo. Mil., 1972. T. 1. P. 299–326; Prinzing G. Sozialgeschichte der Frau im Spiegel der Chomatenos-Akten // JÖB. 1982. Bd. 32. N 2. S. 453–462; Karabélias E. La pratique du concubinatus avec une femme libre, affranchie ou esclave dans le droit post-classique // AARC. 1988. T. 7. P. 183–201; idem. Rapports juridiques entre concubins dans le droit romain tardif (donations, «actio furti», successions) // Ibid. 1990. T. 8. P. 439–453; [Herrin J., Kazhdan A.] Concubinage // ODB. 1991. Vol. 1. P. 493; Friedl R. Der Konkubinatus im kaiserzeitlichen Rom. Stuttg., 1996.

Е. В. Сильвестрова





**КОНОВАЛОВ** Дмитрий Григорьевич (4.10.1876, мест. Кричев Чериковского у. Могилёвской губ. — 1947 (?), Москва), преподаватель МДА. Род. в крестьянской семье, за 2 года окончил полный курс Кричевского народного училища (1885–1887), в 1889 г. поступил в 3-й класс Мстиславского ДУ, завершив обучение в 1891 г. В 1897 г. К. окончил Могилёвскую ДС, в июне 1901 г. — МДА, первым по списку со степенью кандидата богословия и получил право защищать магист. диссертацию без новых испытаний. Его кандидатское соч. «Учение св. Кирилла Александрийского о Лице Богочеловека и значение его в христологических движениях V и VI вв.» было признано одним из лучших в истории МДА. 16 нояб. 1901 г. К. был исключен Могилёвской казенной палатой из крестьян, как окончивший высшее учебное заведение (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1791. Л. 12). По окончании академического курса К. был оставлен при академии профессорским стипендиатом, причем его прочили на «вакантную кафедру греческого языка и его словесности» (БВ. 1902. № 11. С. 372). Но К. не изучал в академии греч. язык, поэтому Советом МДА был отправлен на осенний семестр 1901/02 уч. г. на историко-филологический факультет Московского ун-та, а на весенний семестр — на тот же фак-т С.-Петербургского университета. Слушал лекции профессоров С. И. Соболевского, В. К. Эрнштедта и др. 9 сент. 1902 г. К. прочитал в академии 2 пробные лекции — «Мимиамбы Герода как памятник бытового реализма греко-александрийской поэзии» и «Κοινὴ διάλεκτος (происхождение и характер)»; 15 сент. того же года утвержден в звании исполняющего должность (и. д.) доцента кафедры греч. языка и словесности. Но основная сфера научных интересов К. не совпадала с тематикой занимаемой кафедры. Впосл. он продолжал заниматься русским сектантством, привлечшим его внимание еще в студенческие годы при написании семестрового соч. «О русском хлыстовстве». К. изучал рукописи не только из архивов центральных городов, но и из окружных судов и духовных консисторий Европейской и Азиатской России. Кроме того, К. старался проводить полевые исследования. Изучение рус. сектантства убедило К. в необходимости

получения углубленных знаний в области нервных и душевных болезней, и в 1903/04 уч. г. он по ходатайству Совета МДА слушал лекции на медицинском фак-те Московского ун-та и работал в нервной и психиатрической клиниках у профессоров В. К. Рота и В. П. Сербского (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5097. Л. 7–9).

В 1904 г. по инициативе митр. Московского сщмч. *Владимира (Богоявленского)* преподаватели МДА разработали проект штатной кафедры рус. сектантства (РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 332. Л. 3–6; Проект кафедры. 1905). Разработчики проекта — проф. МДА Н. Ф. *Кантерев*, и. д. доцента С. И. *Смирнов*, сщмч. *Илья* Громогласов и К. — ставили перед кафедрой и 2-ю задачу: создание принципиально новой научной дисциплины, к-рая «должна явиться на помощь противосектантской миссии во всеоружии научного знания». Преподаватели МДА решили собрать и изучить сведения о рус. сектах и систематизировать полученные данные. Эта работа должна была завершиться составлением подробной научной истории сектантства. В качестве вспомогательных учреждений при кафедре авторы проекта предлагали создать специальную б-ку и музей (Там же. С. 361, 362, 367). Проект был утвержден Синодом, и 16 июня 1905 г. в МДА учреждена кафедра истории и разбора рус. сектантства. 15 сент. Совет академии отверг в качестве кандидата предложенного митр. *Владимиром* епархиального миссионера С.-Петербургской епархии магистранта МДА Д. И. *Боголюбова*, а рекомендовал К., признав его «единственным, известным Совету, кандидатом, вполне достойным занять вновь учрежденную кафедру» (Отзыв комиссии Совета МДА. 1906). Однако кандидатура К. не была утверждена Синодом, и кафедра осталась незамещенной. С февр. 1907 г. К., сохраняя за собой кафедру греческого языка и словесности, преподавал франц. язык (ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5097. Л. 15).

В мае 1908 г. К. подал в Совет МДА магист. дис. «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза» (Серг. П., 1908). Этот труд являлся 1-м научным исследованием в России, к-рое можно отнести к сравни-

тельному религиоведению. Автор ограничил предмет своего изучения мистическими сектами *хлыстов*, *скопцов*, шалопутов, прыгунов, малеванцев, а также мелкими сектами или кружками нек-рых религ. энтузиастов (Е. Ф. Татариновой, В. М. Радаева и др.), предлагая называть их «русским мистико-экстатическим сектантством». На основе богатейшей источниковой базы, включавшей ранее не введенные в научный оборот рукописные материалы, К. постарался выделить общие черты в проявлении религ. экстаза. Таковые он видел в 2 рядах явлений: с одной стороны, в «телесных симптомах» (обильные слезы, смех, прыганье до изнеможения), с другой — в душевных переживаниях (приступы умиления, чувство легкости и радости, сердцеведение и т. д.). Протекая одновременно, эти 2 ряда явлений образуют слитное психофизическое состояние религ. экстаза, которое сектанты называют «хождением в духе», «нашествием, накатыванием, вселением духа», «восхищением духом», «исступлением» и проч. (Религ. экстаз в рус. мистическом сектантстве // БВ. 1907. № 3. С. 595, 597).

Обещанная 2-я ч. так и не была представлена, поэтому труд судили только по 1-й ч. Тем не менее отзывы рецензентов профессора кафедры психологии П. П. Соколова и и. д. доцента кафедры истории и обличения рус. раскола И. М. Громогласова были не только положительными, но и похвальными. Среди главных достоинств работы отмечались обширная источниковедческая база и всестороннее изучение проблемы. 24 окт. того же года состоялся магистерский коллоквиум, на котором кроме офиц. оппонентов — рецензентов диссертации — в роли неофиц. оппонентов выступили писатель-публицист по вопросам раскола и сектантства С. П. *Мельгунов*, московский епархиальный противосектантский миссионер И. Г. *Айвазов* и проф. С.-Петербургского ун-та И. Д. *Андреев* (Магистерский диспут. 1909. № 1. С. 155; № 2. С. 326–335). Все оппоненты, высказывая отдельные критические замечания, признавали диссертацию «первым опытом истинно научной разработки вопросов русского сектантства» и отмечали ее своевременность. Диссонансом звучала резкая критика Айвазова, обвинившего К.





в «злоупотреблении физиологией» и рекомендовавшего Совету академии воздержаться от присуждения ученой степени (Там же. С. 331–335). Степень была единогласно присуждена Советом, к-рый имел это право согласно Временным правилам духовных академий 1905 г. Однако указом Синода от 4 февр. 1909 г. Временные правила были отменены, право утверждения в магистерских и докторских богословских степенях вновь переходило к Синоду, и указом последнего от 16 июня того же года К. был лишен полученной степени на основании несоответствия сочинения требованиям, предъявляемым к научной диссертации, а также самой научной области – богословию (Указ Св. Синода. 1910). Назначенный Синодом рецензент – архиеп. Волынский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)* – отмечал, что автор диссертации называет негативные явления сектанства «проявлением истинной богодуховности» (*Антоний (Храповицкий)*. 1911). К. просил о разрешении предоставить на соискание магист. степени переработанную канд. дис. «Учение св. Кирилла Александрийского о Лице Богочеловека...», но ему было отказано. Свообразным катализатором послужило заявление московского отдела «Союза русского народа», назвавшего сочинение К. кощунственным и пославшего телеграмму обер-прокурору Синода П. П. *Извольскому* с просьбой отменить решение Совета МДА о присуждении К. магист. степени (*Барсов*. 1908. С. 653). Были и др. мнения: с защитой диссертации К. выступил Е. В. *Барсов*. Однако в авг. 1909 г. К. было предложено уйти из академии по собственному желанию.

После увольнения из академии К. преподавал на Высших жен. курсах, с 1 июня 1911 г. состоял штатным учителем лат. языка 1-й московской гимназии. В 1917 г., после Февральской революции и введения новых Временных правил духовных академий, К. был вновь утвержден решением Совета МДА от 24 авг. в степени магистра и восстановлен в должности доцента (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 90. Л. 10–10 об.), но лекций не читал. После Октябрьской революции К. был профессором исторического (общественно-педагогического) отд-ния Московского ун-та (1919), профессором кафедры исто-

рии XIX–XX вв. (1921–1925) факультета общественных наук. Состоял действительным членом НИИ социологии при фак-те общественных наук (1921–1925). Был сотрудником кафедры классической филологии Московского ин-та философии, лит-ры и истории им. Н. Г. Чернышевского; в 1941–1943 гг. заведовал кафедрой классической филологии филологического фак-та МГУ; вместе с сотрудниками ун-та в окт. 1941 г. был эвакуирован в Ашхабад.

В последние годы жизни занимал должность управляющего домом Центральной комиссии по улучшению быта ученых при СНК РСФСР. Похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229 (МДА). Оп. 4. Д. 1791. Коновалов Д. (личное дело студента); Д. 5097. Коновалов Дмитрий Григорьевич (личное дело преподавателя); РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 332; Ф. 831. Оп. 1. Д. 90.

Соч.: Религиозный экстаз в рус. мистическом сектанстве. Ч. 1. Вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза // БВ. 1907. № 3. С. 595–614; № 4. С. 782–803; № 7/8. С. 649–695; № 10. С. 312–351; 1908. № 4. С. 707–763; № 7/8. С. 535–568; № 10. С. 188–217 (отд. изд.: Серг. П., 1908); Психология сектантского экстаза: [Речь перед защитой дис. «Религиозный экстаз в рус. мистическом сектанстве». Серг. П., 1908. Ч. 1. Вып. 1] // Там же. 1908. Т. 3. № 12. С. 628–638. Ист.: *Спаский А. А.* Отзыв о канд. соч. К. // Журналы собраний Совета МДА за 1901 г. Серг. П., 1902. С. 109–119; Отчет о занятиях в течение 1901/02 уч. г. по изучению греч. языка и его словесности на ист.-филол. фак-тах Московского и С.-Петербургского ун-тов // Там же за 1902 г. Серг. П., 1903. Прил. С. 443–464; Проект кафедры рус. сектанства // Там же за 1904 г. Серг. П., 1905. С. 359–368; Отзыв комиссии Совета МДА о трудах Д. Боголюбова и рекомендация К. на кафедру истории и разбора рус. сектанства // Там же за 1905 г. Серг. П., 1906. С. 292–312; Указ Св. Синода от 16 июня 1909 г. // Там же за 1909 г. Серг. П., 1910. С. 231–232; Отзывы П. П. Соколова и И. М. Громогласова о магистерской дис. К. // Там же. С. 416–444; *Громогласов И. М.* Ответ г. Боголюбову [по поводу его ст.: «К вопросу о разработке миссионерской полемики с сектантами»] // БВ. 1906. Т. 3. № 11. С. 570–576; *Барсов Е. В.* [Рец. на:] Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в рус. мистическом сектанстве. Серг. П., 1908 // Там же. С. 653–662; Магистерский диспут: [Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в рус. мистическом сектанстве]. Серг. П., 1908 // Там же. 1909. Т. 1. № 1. С. 152–167; № 2. С. 312–335; *Антоний (Храповицкий)*, архиеп. ПСС: В 3 т. СПб., 1911? Т. 3. С. 568–577. Лит.: *Тодорский П. П.* Коновалов Д. Г. // ПБЭ. 1911. Т. 12. С. 826–830.

Н. Ю. Сухова

**КОНОМОС** Димитрий [англ. Conomos Dimitri; греч. Οἰκονόμου Δημήτριος] (род. 26.09.1947, Сидней, Австралия), англ. музыковед греч.

происхождения, исследователь визант. и совр. греч. церковного пения. По окончании Сиднейского ун-та переехал в Оксфорд, где в 1972 г. под рук. Э. *Веллеса* защитил докт. дис. «Византийские Трисвятое и херувимские XIV и XV вв.». В качестве приглашенного исследователя работал в Патриаршем ин-те патри-



Д. Кономос.  
Фотография. 2013 г.

стических исследований (Салоники (Фессалоника); 1972–1973) и в центре Дамбартон-Окс (Вашингтон; 1973–1975). В 1980–1981 гг. изучал греч. певч. рукописи в б-ках мон-рей *Гроттаферрата* близ Рима, *Великая Лавра*, *Кутлумуш*, *Иверский* и *Ватопед* на Афоне. Сотрудничал в разном качестве в учебных заведениях Европы и Сев. Америки, в т. ч. в Свято-Владимирской ДС (Крествуд, шт. Нью-Йорк), в Греческой православной богословской школе Св. Креста (Бруклин, шт. Массачусетс), в ун-тах Британской Колумбии, Ганновера, Лондона, в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия (Москва). В 1995 г. был избран президентом Всемирной федерации православной молодежи «Синдесмос». Руководитель секции охраны окружающей среды во Всемирном Совете Церквей. Будучи членом исполнительного комитета Об-ва друзей горы Афон, с 2004 г. организовал ряд паломничеств на Святую Гору (в т. ч. в форме молодежной Духовной экологической службы), в Россию, Грузию и Грецию, а также конференции Об-ва в Мадингли-Холле (Кембридж). В 2000-х гг. был консультантом брит. королевской семьи по вопросам Православия.

Опубликовал большое количество статей о средневек. и совр. правосл. церковном пении. Научный редактор сб. «Исследования по восточному церковному пению» (Studies in Eastern Chant. Crestwood (N. Y.),





1990. Vol. 5). В центре научных интересов К. исследование корпуса песнопений и изучение деятельности мелургов калофонического стиля визант. церковного пения (сер. XIII – XV в.). В монографиях он показывает, как в *калофоническом пении* происходил рост личного творческого начала при создании песнопений, виртуозности в их исполнении, а также как ослабевало действие традиционных принципов построения мелодии. В исследовании о поздневизантийском Трисвятом и херувимских, включающем исторический анализ развития и богослужебного употребления этих песнопений, К. проанализировал более 20 распевов Трисвятого и более 30 распевов херувимской песни и заменяющих их песнопений, выполнил транскрипции нескольких произведений наиболее значительных мелургов калофонического периода – прп. *Иоанна Кукузеля*, *Иоанна Клады*, *Мануила Хрисафа*. Книга К. о поздневизант. и слав. причастнах (под славянскими К. имеет в виду песнопения из древнерус. *Кондакарей*, а также произведения румын. и серб. мелургов, созданные в визант. традиции) – комплексное исследование более 100 песнопений этого жанра, структурированное по богослужебному календарю и по гласам. На основе сравнительного анализа песнопений из *Асматиконов* XII–XIII вв. и из *Аколуфий* позднепалеологовского периода К. делает вывод, что причастны рассматриваемого периода являются «прямыми наследниками» стиля песнопений из более раннего Асматикона и даже содержат реликты «древнего общинного псалмового тона» – мелодии, которая, по мнению автора, может восходить к поздней античности.

К. также подготовил публикацию и перевод музыкально-теоретического трактата Мануила Хрисафа по автографу 1458 г. (Ath. Ivir. 1120) с комментариями, включающими анализ интерпретации Хрисафом мелодических тесисов (устойчивых мелодических формул, из к-рых состоит визант. мелос) и *фтор* (модуляционных знаков визант. нотации). К. показал, что Хрисаф использовал в трактате риторические модели и выражения позднеантичных муз. теоретиков и грамматиков.

Соч.: Byzantine Trisagia and Cheroubika of the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Cent.: A Study of Late Byzantine

Liturgical Chant: Diss. Oxf., 1972. Thessal., 1974; Music for the Evening Office on Whit Sunday // CIEB, 15. Actes. Athens, 1979. Vol. 1. P. 453–469; Change in Early Christian and Byzantine Liturgical Chant // Studies in Music from the Univ. of Western Ontario. 1980. Vol. 5. P. 49–63; Communion Chants in Magna Graecia and Byzantium // JAMS. 1980. Vol. 33. N 2. P. 241–263; Experimental Polyphony «According to the Latins» in Late Byzantine Psalmody // Early Music History. Camb., 1982. Vol. 2. P. 1–16; Byzantine Hymnography and Byzantine Chant. Brookline (Mass.), 1984; The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985. (DOS; 21); The Treatise of *Manuel Chrysaphes, the Lampadarios*: On the Theory of the Art of Chanting and on Certain Erroneous Views That Some Hold about It (Mount Athos, Iviron Monastery MS 1120, July 1458) / Text, Transl. and Comment. D. E. Conomos. W., 1985. (MMB. CSRМ; 2); Music as Religious Propaganda: Venetian Polyphony and a Byzantine Response to the Council of Florence // Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: FS for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia. Crestwood (N. Y.), 2003. P. 111–134; Elder Aimilianos on the Psalter and the Revival of Melodious Psalmody at Simonopetra // Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of A. Louth. Turnhout, 2011. P. 277–297; A Brief Survey of the History of Byzantine and Post-Byzantine Chant // www.stanthonysonastery.org/music/History.htm [Электр. ресурс].

С. Антонопулос

**КÓНОН** [греч. Κόνων] († ок. 555), прп. Палестинский (пам. греч. 19 февр.). В «Луге духовном» содержится рассказ о К., записанный *Иоанном Мосхом* со слов старца из лавры прп. Саввы Освященного. К. жил в VI в., происходил из Киликии и подвизался в мон-ре Пентукла, расположенном между Иерихоном и Иорданом. Он был назначен пресвитером, помогавшим при крещении. Впосл., поскольку К. отличался добродетелью, ему поручили самому совершать таинство. Всякий раз, когда надо было при крещении помазывать елеем женщину, он приходил в смущение и потому решил уйти из мон-ря. Тогда ему явился св. Иоанн Предтеча, повелел быть твердым и обещал избавить от плотской брани. Однажды к К. пришла креститься юная и красивая персиянка, к-рую он не дерзнул помазать елеем. Персиянка ждала 2 дня. Узнав об этом, Иерусалимский патриарх Петр (2-я четв. VI в.) хотел назначить в этот мон-рь *диакониссу* для крещения женщин, но этого «не позволял закон». Тем временем К. взял свою мантию и покинул мон-рь, но, как только он взошел на близлежащий холм, его встретил св. Иоанн Предтеча и кротко посоветовал вернуть-

ся в обитель, вновь пообещав, что поможет справиться с искушением. К. отказался, с гневом сказав, что св. Иоанн уже много раз говорил ему это, но не сдержал слово. Тогда святой снял с К. одежды и трижды осенил его крестным знаменем, объявив, что избавляет его от брани, но вместе с тем лишает и награды за подвиг, к-рый тот не захотел понести. Следующим утром К. помазал и крестил персиянку. После этого он в течение 12 лет (согласно «Синаксаристу» прп. Никодима Святогорца – 20 лет) совершал таинство и достиг такого бесстрастия, что вовсе не различал, женщина перед ним или мужчина. К. скончался в мире ок. 555 г.

В 15-й гл. «Луга духовного» рассказывается о Кононе, игумене монастыря Пентукла, к-рый однажды во время путешествия встретил евреев. Те бросились на него с мечами, но внезапно их руки словно окаменели. Игумен помолился о евреях, и они ушли исцеленными, благодаря Бога. Вероятно, на основе данной главы в «Новом Синаксаристе Православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита сообщается, что К. последние 8 лет жизни был игуменом Пентуклийского мон-ря. Однако в комментариях к рус. переводу «Луга духовного» отмечается, что речь идет о 2 одноименных подвижниках.

В визант. Синаксарях память К. отсутствует. Она обозначена под 19 февр. в греч. печатной Минее 1596 г. (см.: SynCP. Col. 476 (not.)), и под этой датой вошла в календарь Элладской Православной Церкви. Архиеп. Сергей (Спасский) предположил, что память, отмеченная в нек-рых поздних греч. Синаксарях (один из к-рых XIV в.) под 28 июля, может относиться либо к К., либо к др. Конону, о котором рассказывается в 22-й гл. «Луга духовного». Этот Конон был также из Киликии и 35 лет подвизался в мон-ре прп. Феодосия, вкушая хлеб с водой раз в неделю и никогда не пропускавая церковных служб. В совр. календаре РПЦ память К. отсутствует.

Ист.: BHG, N 2080; *Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 3, 15 (рус. пер.: *Иоанн Мосх. Луг духовный*. С. 6–9, 21); SynCP. Col. 476; ActaSS. Febr. T. 3. P. 135; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 290–291; *Σαφρόνιος (Εδστροπάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 255–256; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2006. Т. 6: Φεβρουάριος. Σ. 218–219; Синаксарь: Жития святых Православной



Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 745–746. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 48–49; *Caraffa F. Conone* // *BibISS*. Vol. 4. Col. 154; *Κόνων* // *ΘΗΕ*. Т. 7. Ст. 800.

*Е. М. Бельская*

**КОНОН** (I в.), сцмч. (пам. кипр. 11 дек., 5 марта). Житие этого святого не сохранилось, сведения о нем содержатся в Похвальном слове прп. Феосевию Арсинойскому, написанном прп. *Неофитом Затворником* (1134 – вскоре после 1214). К. жил на Кипре в апостольские времена, вступил в брак, но продолжал вести целомудренную жизнь. Впосл. занял епископскую кафедру (не уточняется какую). Он проповедовал христ. веру, совершал чудеса и принял мученическую кончину (*Delehaye*. 1907. P. 185–186). Прокопий Кесарийский в соч. «О постройках» сообщал, что имп. Юстиниан I восстановил на Кипре богадельню св. Конона и водопровод его имени (*Procop. De aedificiis*. V 9).

Д. Каппаис предположил, что К. был епископом Пафоса (*Καππαῖς*. 2000. Σ. 91), т. к. его почитание особенно распространилось на территории Пафосской митрополии: здесь подвизался прп. Неофит Затворник, были построены храмы во имя этого святого (маленький парекклисион и большой собор в 1987–1988 гг. в Кисонерге, церковь близ с. Нео-Хорьо на п-ове Акамас) и находятся мощи К. О том, что честная глава К. хранилась в Пафосе, упоминается в «Хронологической истории острова Кипр» архим. Киприана (без уточнения ее местонахождения) (*Κυπριακός, ἀρχιμ. Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου*. Βενετία, 1788. Σ. 360). В наст. время эта реликвия передана в новый собор сцмч. Конона в Кисонерге (ранее глава К. находилась в мон-ре Пресв. Богородицы Хрисорройяτισсы).

Ряд сходных обстоятельств биографии К. и мч. Конона Исаврийского (оба жили в апостольские времена, вели в браке целомудренную жизнь, обращали в христианство язычников и творили чудеса) стал причиной отождествления этих святых некоторыми исследователями. Однако Конон Исаврийский не был епископом и не жил на Кипре. Каппаис высказал гипотезу о перенесении честной главы К. на Кипр в эпоху иконоборчества, что привело к распространению почитания этого святого на острове (*Καππαῖς*. 1998.

Σ. 116). В более позднем исследовании, посвященном кипрским святым, Каппаис склоняется к мысли, что К. был не исаврийским, а местным кипрским святым (*Idem*. 2000. Σ. 88–91).

В нек-рых визант. стихных Синаксарях под 5 марта и в Римском Мартирологе (XVI в.) под 6 марта отмечена память некоего Конона Кипрского, появление к-рой И. Делез объясняет ошибочной заменой прозвища мч. Конона Градаря (κηπουρός) указанием на место его происхождения – киприот (κῆπιος).

Древнейшие сохранившиеся изображения К. относятся к XVIII в. (напр., икона из ц. арх. Михаила в Анойире); на них святой представлен в преподобнических одеждах. Согласно народным представлениям, К. жил отшельником на п-ове Акамас, потом основал монастырь и рядом устроил больницу и богадельню. Агафангел, еп. Фанарийский отнес время жизни этого преподобного к IV в. и поместил его память в своем Синаксаристе под 5 марта (Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. *Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2005. Т. 3: Μάρτιος. Σ. 49–50).

Смешение К. с др. одноименными святыми отразилось на информации, помещенной на сайте Пафосской митрополии: святой назван преподобным, но ему приписана биография мч. Конона Исаврийского ([www.impraphou.org/osios\\_konon.aspx](http://www.impraphou.org/osios_konon.aspx)). Престольный праздник ц. сцмч. Конона близ с. Нео-Хорьо совершается 5 марта. Кроме того, память К. отмечается 11 дек. (*Καππαῖς*. 1998. Σ. 113, 116).

Лит.: *Delehaye H. Saints de Chypre* // *AnBoll*. 1907. Vol. 26. P. 185–186, 261; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου*. Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997?. Σ. 35–36; *Καππαῖς Δ. Χ.* Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλάμπαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998?. Σ. 113–116; *idem*. Οἱ μάρτυρες τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας. Λεμεσός, 2000. Σ. 88–92.

*О. В. Л.*

**КОНОН**, прмч. (пам. кипрская 19 мая) – см. ст. *Кантарские преподобномученики*.

**КОНОН**, прмч., Валаамский – см. ст. *Тит, Тихон и 32 инока и послушника, преподобномученики, Валаамские*.

**КОНОН** [греч. Κόνων; лат. Conon, Conus; итал. Conone, Suono] (III в.), прмч. Иконийский (пам. 6 марта; пам. зап. 29 мая), старший. Изначально Мученичество К. было напи-



Прмч. Конон Иконийский с сыном (?). Миниатюра из *Μυθολογία*. 1322–1340 гг. (Bodl. f. 1. Fol. 30v)

сано по-гречески (BHG, N 360–360a) и не позднее IX в. переведено на латынь (BHL, N 1912; ActaSS. Mai. T. 7. P. 4). В XIII в. на лат. языке было создано более пространное сказание о К. и его сыне (BHL, N 1913).

Согласно раннему греч. Мученичеству, К. жил в г. Иконий в Исаврии (ныне Конья, Турция). После смерти жены он остался с сыном и вел праведную жизнь, удалившись в некий мон-рь (анахронизм). Подобно Моисею, он мог повелевать воде. В той области протекала река, через к-рую во время половодья невозможно было переправиться. Когда народ обратился к К. за помощью, святой помолился, и речной поток остановился, разделившись на 2 части, так что люди смогли перейти реку по образовавшейся тропе. После этого К. вернулся домой, позабыв вернуть поток в прежнее русло, так что вода затопила близлежащие деревни. Узнав о случившемся, К. снова пришел к реке и приказал ей течь в обычном направлении. Молва о К. дошла до комита Домициана, к-рый по приказу имп. Аврелиана (270–275) прибыл в Иконий, чтобы следить за тем, как жители области приносят жертвы. Вызванный на допрос К. смело объявил себя христианином, добавив, что у него есть сын, к-рый в 12 лет стал тещом, а затем удостоился сана диакона, и просил привести его на суд. За отказ принести жертву идолам комит Домициан приказал подвергнуть К. и его сына страшным пыткам, к-рые, однако, не причинили им вреда. Тогда Домициан велел отпилить мученикам руки деревянной пилой. После этого с неба раздался глас, призывающий К. и его сына полу-



чить мученические венцы от Господа. Совершив молитву, святые предали душу Богу и были с честью похоронены благочестивыми христианами (в лат. Мученичестве говорится, что память мучеников отмечается 20 мая).

В более поздней лат. версии Мученичества К., так же как и его сын (безымянный в греч. Мученичестве и его лат. переводе), назван Конон (Conus). Здесь говорится, что супруга К. скончалась сразу после родов; когда мальчику исполнилось 7 лет, отец раздал имение нищим и удалился вместе с ним в мон-рь. Бог даровал К. благодать исцелять больных и изгонять бесов. Заботясь о спасении людских душ, К. разрушал языческие храмы и обращал к истинной вере жителей не только Икония, но и др. провинций. Вместе со своим 17-летним сыном он претерпел многие пытки за Христа и отошел ко Господу. В тот же час случилось землетрясение, мн. капища рухнули, а Домициан в страхе укрывшись в своем доме. 3 июня ночью монахи похоронили останки К. и его сына в обители на горе Сион.

В визант. Синаксарях память К. отсутствует, лишь в нек-рых из них, относящихся к XII–XIV вв., под 5 и 6 марта упоминается некий Конон (напр.: Bodl. Auct. T. 3. 16; Ambros. V. 133. Sup.; Paris. gr. 1624). В Синаксаре 1172 г. (Lips. R. II. 25) под 3 июня имеется запись, сделанная др. писцом, о том, что сказание о Кононе помещено под 6 марта. Учитывая то, что в поздней лат. версии Мученичества 3 июня указывается как день погребения святого, можно предположить, что первоначально его память отмечалась в визант. календарях под этим числом, затем была перенесена на 5 или 6 марта, а в посл. не указывалась. В совр. календаре Элладской Православной Церкви память святого отсутствует.

В слав. традиции сказание о К. и его сыне было включено в состав Волоколамской Минеи посл. четв. XV в. (РГБ. Вол. № 595) под 5 марта, в ВМЧ (ВМЧ. Март, дни 1–11. Л. 48–50) и в Жития святых свт. Димитрия Ростовского — под 6 марта.

В Мартирологе Рабана Мавра († 856) память К. и его сына, а также сказание о них, близкое к тексту раннего Мученичества, помещены под 20 мая (St. Gallen. Stiftsbibl. 457. P. 63–64). Под этим же числом имя мученика указано в перечне святых,

память к-рых праздновалась в аббатстве Санкт-Галлен на рубеже IX и X вв. (*Munding E. Das Verzeichn. Lpz., 1918. S. 7*). В пассионале кон. IX в. из монастыря Райхенау ранняя версия Мученичества К. содержится под 23 мая (Stuttg. Württembergische Landesbibl. НВ XIV 13. Fol. 191r — 192v). В зап. «исторических» Мартирологах IX в. (*Адона*, архиеп. Вьеннского, Узуарда) память К. и его сына, а также сказание о них приводятся под 29 мая. Под этим же числом святые упоминаются в Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.).

Особое почитание К. и его сына засвидетельствовано в итал. г. Ачерра, покровителями к-рого они считаются: в грамоте капуанского принца Джордано I (1079) упоминается о небольшой церкви (cella) во имя К., находившейся в Ачерре и относящейся к мон-рю св. Лаврентия в Аверсе (Regii Neapolitani archivi monumenta edita ac illustrata. Neapoli, 1857. Vol. 5. P. 87–88). В грамотах из Аверсы 1087, 1097 и 1098 гг. также говорится о существовании этой церкви (*Caporale. 1885. P. LXIV–LXVII*). В наст. время в соборе Ачерры, освященном во имя К. и его сына Кония или Конелла, хранится часть мощей святого (плечевая кость), к-рую, согласно документам 1688 г., еп. Карло де Анджелис доставил туда из рим. катакомб (*Ibid. P. 78–79*). По сведениям Ф. Феррари, мощи или часть мощей мучеников находились в Ачерре уже в нач. XVII в. (*Ferrari F. Catalogus sanctorum Italiae in mensis duodecim distributus. Mediolani, 1613. P. 341*). Также в соборе имеются деревянные статуи К. с крестом в правой руке и его сына с пальмовой ветвью (символом мученической смерти) и Евангелием. Литургическое поминовение святых 29 мая сопровождается в Ачерре процессией со статуями; также ежегодно в кон. авг. или в нач. сент. в городе устраивается народный праздник в честь его покровителей.

Ист.: ВHG, N 360–360b; VHL, N 1912–1913; ActaSS. Mai. T. 7. P. 4–10; MartRaban // PL. 110. Col. 1146; *Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 271; MartUsuard // PL. 124. Col. 99; MartRom. P. 214; ЖСв. Март. С. 133–141.*

Лит.: *Caporale G. Il martirio e culto dei santi Conone e figlio protettori della città di Acerra. Napoli, 1885; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 66; Т. 3. С. 96–97; Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 428, 459, 503; Sauget J.-M. Conone // BiblSS.*

Vol. 4. Col. 152; Κόνων // ОНЕ. Т. 7. Ст. 800; Van Doren R. Conon // DHGE. T. 13. Col. 461.

Е. М. Бельенкая

**Иконография.** Идентификация К. и его сына оказывается затруднительной, поскольку накануне дня их памяти, отмечаемой 6 марта, почитаются 2 др. соименных святых — исп. Конон Исаврийский и мч. Конон Градарь (день пам. обоих — 5 марта).

Греч. иконописный подлинник — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) — не упоминает о К. и его сыне. В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) их память отмечена; согласно описанию, К. «подобием стар, брада доле Златоустовы, надседа, власы просты, риза монашеская; сын его Конон, диакон, 17 лет, подобием млад, власы по плечам, риза диаконская, стихарь, в руке кадило и фимиамница» (*Филимонов. Иконописный подлинник. С. 285*). В пособии для иконописцев, составленном акад. В. Д. Фартусовым, «Конон-отец — с менее чем средней величины бородой, волосы коротки, с большой проседью, лицом худ, но очень красив и светел», изображен облаченным в «одежды небогатые» — тунику и темную короткую мантию; отмечается, что святому можно «писать хартию» с неск. вариантами изречений, в одном из к-рых можно видеть косвенное указание на его монашеское служение («Подобает нам, верным, многими скорбями внити в царствие Божие, а сынове мира сего, пространно в сластях мирских живущи, изгнани будут вон, и идут во тьму кромешную, идеже будеть плач, и скрежет зубом»). Там же о сыне К. говорится, что он молод, безбород, «лицом красив», облачен в белую тунику, с поручами и орарем, что указывает на его диаконское служение; содержание хартии в руке подчеркивает или факт ухода от мира ради спасения души («Жизнь сия несть жизнь, но смерть, и вси любители временныя сея жизни умирают вечно: есть же жизнь о Владыки нашего Христа безконечная, юже дает любящим Его»), или праведность, вознагражденную жизнью вечной («Праведным рабом Христовым нетленным уготовашася венцы в славе небесной, нескончаемом царствии Христа Бога нашего») (*Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 202–203*);

В одном из наиболее древних известных настенных многоликов — росписи ц. Благовещения мон-ря Грачаница (ок. 1320) — в юж. люнете на юго-зап. стене основного объема изображен оплечно св. Конон (сохр. надпись). П. Мийович (*Мийовић. Менолог. С. 295, схема 27 на с. 300*) относит его память к 5 марта, идентифицируя как исп. Конона Исаврийского или мч. Конона Градаря. Однако это изображение можно отнести и к 6 марта — в таком случае святой может быть определен как К.





Вероятно, поясные образы К. и его сына присутствуют в происходящем из Фессалоники Минологии с циклами двенадцатых праздников (1322–1340; Bodl. f. 1. Fol. 30v). Святые изображены фронтально с головами, обращенными друг к другу в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте. У К. небольшая борода и короткие волосы, он одет в красный хитон и зеленый гиматий. Сын обращается к нему с улыбкой; он безбород, с кудрявыми волосами, облачен в серый хитон и красный плащ. На миниатюре подчеркнут мученический чин обоих святых — в правых руках они держат тонкие белые кресты, в одеждах присутствует красный цвет, указывающий на их мученичество (см. также иконографию к ст.: *Конон Градарь*, мч.).

Ю. В. Иванова

**КОНОН**, прмч. Иконийский, младший — см. *Конон*, прмч. Иконийский, старший.

**КОНОН**, мч. (пам. греч. 4 июня). Время мученичества неизвестно. Греч. стишные Синаксари сохранили информацию о том, что К. происходил из Рима и был утоплен в море. В различных греч. Синаксарях память К. указана также под 3, 5 (под этим же числом — в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца), 6 июня и 3 июля.

Ист.: SynCP. Col. 725.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 169; *Σαφρόνιος (Εὐδοκράτιδος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 256; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 181.

**КОНОН** (I в.), исп. Исаврийский (пам. 5 марта; пам. визант. 6, 8 марта, 4 нояб.).

**Источники.** Основным источником сведений о жизни К. является пространное Мученичество и чудеса святого Конона Исаврийского (ВНГ, N 2077) из Минология (Миней-Четви), изданного в 1934 г. Р. Траутманом и Р. Клостерманом по рукописи Vat. gr. 1669, X в. Текст также содержится в 3 др. списках: Vat. gr. 1629 (фрагмент), X в.; Vat. gr. 1256, XVI в., и Vat. Ottob. gr. 358, XVII в. Слав. перевод данной редакции, выполненный в Болгарии в X в., вошел в Супрасльский сборник XI в., в Волоколамскую Минею посл. четв. XV в. (РГБ. Вол. № 595) и в ВМЧ (ВМЧ. Март, дни 1–11. Л. 50–57). Более краткое Житие и мученичество преподобного отца нашего Конона Исаврийского (ВНГ, N 2078) содержится в Императорском Минологии («Царская Минея») 1034–1041 гг., опубликован-



Исп. Конон Исаврийский.  
Миниатюра  
из греко-груз. рукописи.  
Кон. XV в.  
(РНБ. О.1.58. Л. 102 об.)

ном В. В. Латышевым. В 1985 г. Ф. Алькен издал по рукописи Patm. 736, XIV в. еще одну дометафрастовскую пространную редакцию Жития К. (ВНГ, N 2079) с франц. переводом. В рукописи Vat. lat. 6188, XVI в. сохранился перевод на лат. язык греч. сказания о К., выполненный, вероятно, кард. Гульельмо Сирлети. Сохранилось 3 редакции Жития К. на груз. языке: под 5 марта — кименная (оригинальная) (Ath. Iver. georg. 8. Fol. 332–334v, X в.; НЦРГ. N 341. Л. 604–610, XI в.; Bodl. 1. Fol. 2–5, XI в.; НЦРГ. S 139. Л. 625–627, XVIII–XIX вв.; Кут. 320. Л. 63–66 об., 1818 г.; также в агиографическом сборнике XVIII в. (Л. 56–59) в Цагерском краеведческом музее (Грузия)) и метафрастическая (расширенная) (Кут. 2. Л. 71 об.— 93, XVI в.); под 6 марта — синаксарное сказание, составленное в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* и включенное им в сб. Великий Синаксарь (Ath. Iver. georg. 30, Sinaït. iber. 4, Hieros. Patr. georg. 24/25, НЦРГ. A 97, A 193, N 2211, все XI в.).

**Житие.** К. жил в апостольские времена и был родом из сел. Бедана близ Исаврополя (впосл. Леонтополь, ныне Бозкыр (Турция)). Незадолго до свадьбы ему явился арх. Михаил в образе мужа в светлых одеждах, он наставил юношу в истинной вере, крестил и приобщил

Св. Таин. После бракосочетания К. убедил свою жену не вступать в супружеские отношения и стать христианкой. Отец К. Нестор также уверовал во Христа и впосл. претерпел мученическую кончину, обстоятельства к-рой неизвестны. В его честь был построен храм в сел. Диабана (в Императорском Минологии селение названо Месобедана). После смерти родителей и супруги К. жил один, подвизаясь в добродетелях. В сказании подчеркивается, что именно благодаря К. христианство распространилось в Исаврии. Так, многие обратились к истинной вере и крестились, после того как К. заставил статую Аполлона выйти из святилища и человеческим голосом объявить Христа единственным Богом. Пораженные чудом исаврийцы воскликнули: «Один Бог — Бог Конона, Он победил». Впосл. жители Исаврии ежегодно в день памяти К. совершали торжественное шествие к его дому, произнося те же слова. Святой совершал множество чудес: напр., он помог найти украденные богатства знатного горожанина и, т. о., освободить из-под стражи неповинных людей. К. имел особую силу над нечистыми духами: он избавил исаврийцев от беса, к-рому они приносили жертвы из-за страха претерпеть от него к.-л. вред. Др. нечистые духи по приказанию святого обрабатывали поля, защищали урожай от воров, а также охраняли самого К. от нападений разбойников и поношений нечестивых людей. Однажды, повинуясь К., бесы вернули вдове похищенного у нее волком младенца. Тех же демонов, к-рые не подчинялись святому и насылали на исаврийцев болезни, он изгнал за пределы страны, а нек-рых из них запер в 30 глиняных сосудах и закопал под своим домом.

В то время в область прибыл наместник Магн, чтобы преследовать христиан. За исповедание Христа он подверг ужасным мучениям и приказал казнить Нисия из сел. Сороб (пам. мч. Нисия отмечена под 27 февр. в нек-рых визант. Синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.), где говорится, что он был забит до смерти кнутами, и в греч. печатной Минее (Венеция, 1596)). Затем Магн отправился в Бедану и арестовал К. На суде святой смело порицал языческих богов и проповедовал Христа, за что наместник приказал подвергнуть его пыткам. Узнав об этом,





исаврийцы с оружием в руках поспешили на помощь к К., и Магн в страхе, что сам будет убит, бежал в Иконий, а К. не был казнен. Он прожил еще 2 года в своем селении и скончался в мире. Исаврийцы, решив построить на месте его дома церковь, нашли 30 глиняных сосудов. Думая, что в них золото и др. сокровища, они разбили один сосуд, и оттуда вышли 2 демона в виде ужасных вихрей, которые стали пугать местных жителей и вредить им. Лишь спустя много дней, проведенных в посте и молитве, исаврийцы избавились от этих нечистых духов.

По мнению Алькена, сказание о К. является агиографическим романом, что, однако, не умаляет интереса к источнику из-за оригинальности повествования. Исследователь считает, что автором был монах, живший при ц. во имя К. в Бедане и заботившийся о ее благосостоянии. В 30 глиняных сосудах, спрятанных под основанием церкви, в действительности могли храниться сокровища, однако, чтобы отпугнуть исаврийских разбойников, к-рые в то время были широко известны своими нападениями, автор придумал историю о заточенных там демонах (*Halkin*. 1935. P. 370–371).

**Почитание.** В «Хронике» Иоанна Малалы (VI в.) сохранились сведения о существовании мон-ря во имя К. в К-поле в кон. V в. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 389). В нач. 532 г. монахи этой обители помогли укрыться от властей 2 инициаторам восстания «Ника» (*Ibid.* P. 473). В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) говорится, что недалеко от обители К. находилась ц. мц. Пелагии (*SynCP. Col.* 119, 659), следов., в это время мон-рь еще действовал. По мнению Р. Жанена, обитель располагалась на возвышенности Касымпаша за Золотым Рогом (*Janin. Églises et monastères.* P. 283–284).

Вероятно, почитание К. было распространено и в Египте, о чем свидетельствует найденная в Абу-Мине ампула (евлогия) с надписью на греч. языке: «Святой абба Конон» — и с изображением святого, стоящего в молитвенной позе рядом с амфорой, что напоминает об эпизоде заключения бесов в 30 сосудах из сказания о К. Кроме того, в Египте были обнаружены 3 лампы с аналогичным посвящением, но без к.-л. дополнительных деталей (*Papaconstantinou A. Le culte des saints en*

*Égypte des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes.* P., 2001. P. 128).

О почитании К. в Сирии, возможно, свидетельствует тот факт, что буд. имп. Льва III (717–741), происходившего из Германикии (ныне Кахраманмараш), первоначально звали Конон Исавр (Κόνων ὁ Ἰσαυρός). Основными днями памяти К. в визант. традиции являются 5 марта (напр., *Paris. gr.* 1617, 1071; *Paris. gr.* 1587, XII в.; *Paris. Coislin.* 309) и 6 марта (Синаксарь К-польской ц. (*SynCP. Col.* 513–516) и Минологий имп. Василия II (1-я четв. XI в.; *MenolGraec* // *PG.* 117. Col. 339–340)). Кроме того, его имя значится под 8 марта в Императорском Минологии, под 4 нояб. — в Минологии по рукописи. *Vat. gr.* 1669, а также, возможно, под 6 марта — в Палестинно-груз. календаре X в. (*Sinait. iber.* 34 — *Garitte. Calendrier Palestino-Georgien.* P. 173). Краткое Житие К. было включено в краткую редакцию славяно-русского нестишного Пролога под 6 марта, в пространную редакцию — под 5 марта. В XIV в. Житие К. и посвященное ему двустихие были внесены под 5 марта в слав. стихные Прологи (*Петков, Спасова.* 2012. С. 18–20). В ВМЧ под этим же числом содержится Житие из нестишного и стихного Прологов, Исаврия названа здесь Асирией, а место рождения святого — с. Видаиса (ВМЧ. Март, дни 1–11. Л. 44, 46). В зап. церковных календарях память К. не обозначена.

Существует гипотеза, отождествляющая К. и мч. Конона Градаря, к-рая основана на совпадении имен и дней памяти святых. Исследователи, поддерживающие эту т. зр., считают, что Нестор, отец К., и одноименный мученик, пострадавший, согласно Синаксарю К-польской ц. (пам. 28 февр.), при имп. Деции (249–251) и наместнике Пуплии в памфилийском г. Перга (*SynCP. Col.* 495), т. е. в то же время и в том же регионе, что и Конон Градарь, — одно и то же лицо. Но в редакции сказания о К., изданной Алькеном, присутствует разграничение 3 мучеников: в предисловии рассказывается о Кононе Градаре и еще об одном Кононе Исаврийском, пострадавшем при имп. Аврелиане (270–275).

Ист.: ВHG, N 2077–2079e; *MenolGraec* // *PG.* 117. Col. 339–340; *Latyšev. Menol.* T. 1. P. 203–208; *Trautmann R., Klostermann R. Drei griechische Texte zum Codex Suprasliensis II: Das Martyrium von Konon dem Isaurier* //

ZSP. 1934. Bd. 11. S. 299–324; *SynCP. Col.* 119, 509–516, 659; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* T. 4. Σ. 31–34; ЖСв. Март. С. 117–127; Супральские или Ретков сборник. София, 1982. T. 1. С. 23–54; *Vie de S. Conon d'Isaurie* / Ed., transl. F. Halkin // *AnBoll.* 1985. Vol. 103. P. 5–21 [text]; P. 21–34 [transl.]; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. T. 4. С. 60–62.

Лит.: *Sergii (Спасский).* Месяцеслов. T. 2. С. 64; T. 3. С. 93–94; *Delehaue.* Origines. P. 163, 168–169; *Halkin F. S. Conon l'Isaurien* // *AnBoll.* 1935. Vol. 53. P. 369–374; *Van Doren R. Conon* // *DHGE.* T. 13. Col. 460–461; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 173; *Sauget J.-M. Conone l'Ortolano* // *BiblSS.* Vol. 4. Col. 152–154; *Κόνων* // *ΟΗΕ.* T. 7. Σ. 800; *Σαφρόνιος (Εὐδοκράδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 256; *Γαβιδασιвили.* Переводные памятники. 2004. T. 1. С. 260; *Wood P. J. The Invention of History in the Later Roman World: The Conversion of Isauria in «The Life Conon»* // *AnatSt.* 2009. Vol. 59. P. 129–138; *Петков Г., Спасова М.* Търновската редакция на Стихияния пролог: Текстове, лексикален индекс. Пловдив, 2012. T. 7. Март. С. 18–20.

**А. Н. Крокова**

**Гимнография.** В древнем Иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память К. отмечается 5 июня; назначается общее последование мученикам (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire.* T. 2. P. 14).

В *Типиконе Великой ц.*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память К. совершается 6 марта (служба подробно не описана) (*Mateos.* Турисон. T. 1. P. 242).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, К. не упоминается. В *Еввергидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию *Студийского устава*, память К. отмечается 5 марта; богослужбное последование К. содержит минимальный набор песнопений: канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа авторства *Иосифа Песнопisca*, цикл стихир-подобнов и седален (*Дмитриевский.* Описание. T. 1. С. 423).

Согласно древнейшим сохранившимся редакциям *Иерусалимского устава*, напр. *Sinait.* gr. 1094, XII–XIII вв., память К. совершается 5 марта; назначается служба с пением на утрене «*Аллилуия*» (см.: *Lossky.* Турисон. P. 195). Такие же указания содержатся в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. в день памяти К. 5 марта также назначается служба с «*Аллилуия*», однако, если этот день придется на субботу, следует совершать службу с пением на утрене «*Бог Господь*», для чего указывается отпустительный тропарь К. 4-го гласа *Глаголю дьбственика предивна;* также в Типиконе 1610 г. отмечены кондак К. 3-го гласа *Чтотою глаголю на земли поживъ;* канон 6-го гласа, цикл стихир-подобнов и седален. В Типиконе 1633 г. память К. отмечается 4 марта; указаны





только отпустительный тропарь и кондак. В пореформенных изданиях Типикона 1682 и 1695 гг. память К. отмечается 5 марта, назначается служба с «Аллилуия», указан кондак.

Последование К., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Ἰἴκω δέβστωννικα πρὸδῖβνα**: (только в рус. — см.: Миняя (МП). Март. Ч. 1. С. 143), кондак 3-го гласа **Χιστοῦτοῦ ἰἴκω ἄγλαз на землῖ поживз**: (Там же. С. 146); каноны: в греч. Минее — анонимный канон с акростихом **Ὁ καλλιῖκος Μάρτυς ὑμνεῖσθω Κόνων** (Торжествующий мученик да воспоется Конон) плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос: **Τῷ Σωτῆρι Θεῷ** (Вспитаю бг҃ъ); нач.: **Ὁ καλλιῖκος ὑῶν Μάρτυς ὑμνεῖσθω Κόνων** (Торжествующий ныне мученик да воспоется Конон); в рус. Минее — канон, составленный Иосифом Песнописцем, с акростихом **Ἰμῶ Κόνωνα μάρτυρα στεφφῶρον. Ἰωσήφ** (Пою Конона, мученика венценосного. Иосифов) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: **Ὡς ἐν ἡλεῖρῳ** (Ἰἴκω по с҃х҃ъ); нач.: **Ἰμνολογῖαις σε θεῖαις** (Пѣснослѣвѣи тѣ вѣтвенными) (греч. оригинал этого канона содержится в рукописях — см.: АНГ. Т. 7. Р. 70–78); цикл стихир-подобнов и седален (разные в греч. и рус. Минеях). В груз. традиции сохранилась служба К., написанная прп. Иоанном Дамаскином и в XI в. переведенная на груз. язык прп. Георгием Святогорцем (Hieros. Patr. georg. 124. Fol. 129, XI–XII вв.). Служба содержит стихирю на «Господи, воззвах» 1-го гласа и прокимен (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2011. Т. 5. С. 399).

По рукописям известен не вошедший в совр. богослужебные книги кондак К. 4-го гласа **Ἐοσφῶρον μέγαν** (Звезду утреннюю великую...) с икосом (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 104).

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** Идентификация К. не всегда представляется возможной, т. к. под 5 марта почитается также соименник святого — мч. Конон Градарь, а на 6 марта приходится память прмч. Конона Иконийского.

Греч. иконописный подлинник — Ерминия иером. Дионисия Фурнографита (ок. 1730–1733) — не различает святых с этим именем, сообщая под 5 марта, что Конона изображают старцем (Ерминия Д. Ф. Ч. 3. § 22. С. 208). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) имеется отдельное описание облика К., согласно которому он «подобием стар, мало сед, брада поменьше Иоанна Богослова, власы кратки, мало трехавы, в двух ризах; нецыи пишут, беса мучит» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 284). В более позднем пособии для иконописцев, составленном В. Д. Фартусовым, К. также описывается «глубоким старцем гречес-

кого типа, исчерна седым, с небольшою бородой, волосы немного ниже ушей и кудреваты», облаченным «в небогатую тунику и плащ»; там же указывается, что святому можно «писать хартию» с 3 вариантами изречений, в к-рых подчеркивается исповеднический характер его подвига («Тужаше и скорбяше зело, тако не даша ему до конца пострадати, желаше бо умрети в муках за Христа своего») и добродетель девства («Нача поучати девицу хранению девства и жития чистотаго, с верою во Христа Истиннаго Бга, сказую, тако Той светъ есть немерцающѣй, деяния же плотская и еллинская нечестивая вера, тьма суть») (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. 1910. С. 201).

Самый ранний памятник с изображением К. отражает упомянутую в рус. иконописном подлиннике иконографию эпизода Жития святого — заключение им в глиняные сосуды бесов. Этот сюжет запечатлен на обнаруженной в Абу-Мина (Египет) евлогии с греч. надписью: «Святой абба Конон». К. изображен в рост в молитвенной позе, рядом с ним — сосуд с «запечатанными в нем» нечистыми духами (*Papacostantinou A. Le culte des saints en Egypte: des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. P., 2001. P. 128).

Наиболее убедительной представляется атрибуция образа святого в настенном минологии ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны (ок. 1350). На левом откосе окна на юж. стене юж. нефа под 5 марта помещено поясное изображение К. (подпись: **сты (ко)нн**; см.: *Мижовић*. Менолог. С. 334. Схема 43 на с. 321). Идентификация К. возможна благодаря помещенному рядом (под 6 марта) образу мч. Конона Градаря в мучении: ему забивают гвозди в стопы, о чем известно из его Жития. Молитвенная поза коленапреклоненного св. Конона в настенном минологии ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец (1334–1343; под 5 марта) может также рассматриваться как указание на исповеднический подвиг К. (возможен также вариант изображения стоящего на коленях мч. Конона Градаря, в ступни к-рого были вбиты гвозди; др. предположительные изображения К. см. также в ст. *Конон Градарь*).

Исповеднический аспект иконографии К. подчеркнут на минейной иконе «Избранные святые, святцы на март» (XVI в., ГЭ, север России; мученик представлен с крестом в правой руке, левая покрыта; в длинном красном одеянии со светлой каймой по подолу и в светлом плаще, застегнутом у ворота), а также в настенной росписи Троицкого собора Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского жен. мон-ря Костромской епархии (2004, худож. А. В. Алѣшин; оплечно в медальоне, окруженном рас-

тительными побегам, как средовек с недлинными бородой и волосами, с крестом в правой руке, в лиловом хитоне с оторочкой у ворота, в красно-коричневом гиматии).

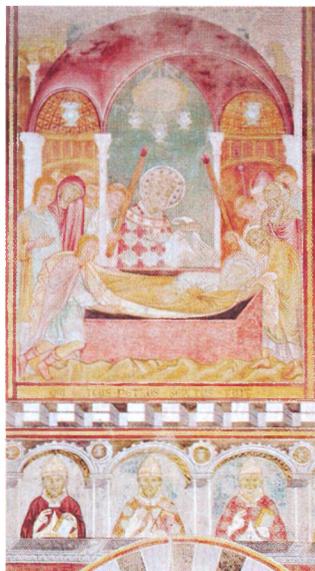
На иконе кон. XVIII в. «Святые бессребреники и чудотворцы Спиридон, Алексей Человек Божий, Косма и Дамиан, Мина, Конон Исаврийский, Кир и Иоанн, неизвестный преподобный, Пелагия, Татиана, неизвестный святой» (32×27 см; Россия, частное собрание) К. (с подписью) показан в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте обращенным в молении к образу «Покров Пресв. Богородицы», размещенному в верхней части средника. У К. длинные седые волосы, средней длины борода, одет в красно-коричневый хитон и охристый плащ.

**Ю. В. Иванова**

**КОНОН** [греч. Κόνων; лат. Conon] († 21.09.687, Рим), папа Римский (с окт. 686). Сведения о происхождении К. содержатся в *Liber Pontificalis*. Автор жизнеописания сообщает, что К. происходил от «отца фракийсйца» (origundus patre Thraceseo). Лат. прилагательное Traceseus (Thraceseus, Tracesius) соответствует греч. Θρακῆσιος, к-рое в субстантивированной форме (ὁ Θρακῆσιος) обозначало должность стратига Фракийсйской фемы (Θρακῆσιον θέμα). Однако здесь речь идет скорее о более низкой командной должности, что не противоречит словоупотреблению прилагательного Traceseus. В одной из рукописей *Liber Pontificalis* сообщается о греч. происхождении К. (natione Grecus). Он получил образование на Сицилии (edocatus apud Siciliam), в Риме был рукоположен в сан пресвитера.

После смерти папы Иоанна V (2 авг. 686) в Риме возникли разногласия относительно избрания нового папы. Согласно *Liber Pontificalis*, клир намеревался возвести на Папский престол архипресв. Петра, в то время как у войска был свой кандидат — пресв. Феодор. Солдаты заблокировали вход в Латеранскую базилику, поэтому клир собрался у ее ворот (ante fores), в то время как все войско находилось в ц. св. Стефана (Санто-Стефано-Ротондо). Поскольку переговоры ни к чему не привели, священнослужители и др. клирики, «движимые благоразумием» (consilio ducti), вошли в Латеранский дворец и по общему согласию избрали и провозгласили папой 3-го кандидата — К. После этого к избранному папе пришли представители рим. знати, судьи и предво-





Папа Римский Конон  
(в центре нижнего регистра)  
и сцена из жизни ап. Петра  
(верхний регистр).  
Роспись и. Сан-Пьетро-а-Градо  
близ Пизы. Нач. XIV в.  
Худож. Деодато Орланди

дители войска (omnes iudices una cum primatibus exercitus), приветствовали его и признали законным понтификом (ad eius salutationem venientes in eius laude omnes simul adclamaverunt). По прошествии неск. дней войско и народ Рима признали избрание К. и отправили вместе с посланниками от рим. клира послов от народа (et missos partier una cum clericis et ex populo... direxerunt) к Равеннскому экзарху Феодору, чтобы тот, согласно обычаю (ut mos est), утвердил избрание К. на Римскую кафедру. Поскольку в Liber Pontificalis уточняется, что К. занимал Папский престол 11 месяцев (sedit menses XI.), его рукоположение обычно датируют 21 окт. 686 г. Однако в «*Annuario Pontificio*» началом его понтификата указано 23 окт. (An. Pont. 2011. P. 10\*).

По данным Liber Pontificalis, К. получил «божественное повеление» имп. Юстиниана II от 17 февр. 687 г., адресованное еще его предшественнику папе Иоанну V. Император сообщает папе, что он «обрел» акты *Вселенского VI Собора*, хранит их при себе и обещает вечно соблюдать «нетронутое и безукоризненное» определение Собора. Письмо сохранилось только в виде копии на лат. языке (Exemplar divinae jussionis Justiniani Augusti). Согласно этому документу, император действительно известил папу о том, что он, при-

звав высших церковных иерархов, папского *атокрисария*, синклит и представителей военных чинов, повелел представить им акты Собора и в присутствии всех прочесть и подписать соборные определения. Собравшиеся передали списки (chartae) актов Собора императору, чтобы он всю свою жизнь хранил их невредимыми. Как отмечает Л. Дюшен, списки соборных деяний находились в К-поле и погибли при пожаре 711 г. (LP. T. 1. P. 370. Not. 6). Поскольку лексика в пересказе письма и в сохранившейся копии различается, можно предположить, что автор жизнеописания К. пользовался либо греческим оригиналом, либо др. лат. переводом.

В Liber Pontificalis сообщается и о др. «священном повелении» имп. Юстиниана II: «В его времена императорское благочестие священным повелением своим освободило папские владения Бриттия (Бруттия.— Р. К.) и Лукании от 200 аннопосарита, которые они ежегодно вносили. Также он направил и другое повеление, дабы семейства вышеназванного патримония и Сицилии, над которыми довлел военный долг, были восстановлены в правах». Вероятно, здесь речь идет о взимании аннопа militaris — военного налога, выплачиваемого натурой (Бородин О. Р. Эволюция войска в визант. Италии в VI–VIII вв. (военно-организационный аспект) // ВВ. 1986. Т. 46. С. 129).

Автор жизнеописания К. отмечает пожилой возраст папы Римского и его невовлеченность в мирские дела. Старость и болезненность К. приводили к адм. нестроениям в Римской Церкви: папа едва мог совершать поставления священнослужителей (vix ordinationes sacerdotum explere potuisset), тем не менее он рукоположил 16 епископов.

Автор жизнеописания осуждает то, что К. «при отсутствии согласия клира по наущению злых человек и в противодействие церковникам» назначил диакона Сиракузской Церкви Константина управителем владениями Папского престола на Сицилии (rectorem in patrimonio Siciliae) и разрешил ему использовать особую попону для конской езды (mappulum ad caballicandum uti licentiam ei concessit). Дюшен указывает, что на должность управителей папским патримонием назначались обычно представители рим. клира (LP. T. 1. P. 370. Not. 8), использова-

ние белой попоны являлось их особой привилегией (LP. T. 3. P. 97. Not. 8).

Перед смертью К. оставил «благословение в золоте» (benedictionem in auro) всему клиру, монахам, диаконам и мансионариям. Однако архидиак. Пасхалий использовал эти средства в качестве взятки Равеннскому экзарху Иоанну для того, чтобы после смерти К. занять кафедру св. Петра (об интригах Пасхалия сообщается в жизнеописании папы *Сергия I* — LP. T. 1. P. 371–372).

Согласно краткому Мученичеству св. Килиана (BHL, N 4660), группа ирл. миссионеров во главе со св. *Килианом* отправилась к папе Римскому Иоанну V, чтобы получить разрешение на проповедь. Придя в Рим уже после смерти Иоанна V, св. Килиан был принят К., к-рый «даровал ему от Бога и святого Петра, князя апостолов, право и власть проповеди и учения» (dedit illi a Deo et sancto Petro principe apostolorum licentiam et potestatem praedicandi et docendi — Passio Kiliani martyris Wirziburgensis // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 724).

К. был похоронен 29 сент., после его смерти кафедра оставалась вакантной 2 месяца и 23 дня.

Ист.: LP. T. 1. P. 368–370; Exemplar divinae jussionis Justiniani Augusti, directae ad Iohannem papam urbis Romae, in confirmationem sextae synodi Constantinopolitanae // Mansi. T. 11. P. 737; Passio Kiliani martyris Wirziburgensis // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 722–728.

Лит.: Mann H. K. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1925. Vol. 1. P. 68–76; Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tüb., 1933. Bd. 2. S. 620–632; Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 396–401; Bertolini P. Conone // Dizionario biografico degli Italiani. R., 1983. Vol. 28. P. 21–25; Durlhat J. Conon // Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levallain. P., 1994. P. 465–466.

Р. Д. Ковальчук

**КОНОН**, еп. Тарсийский, монофизит — см. ст. *Тритеиты*.

**КОНОН** (Смирнов (Дураков) Косма Трофимович; 12.10.1798, ст-ца Есауловская области Войска Донского (не существует, затоплена) — 21.01.1884, Владимир), еп. Новозыбковский старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*. Род. в казацкой старообрядческой семье, отец — полковой писарь. В юности Смирнов ушел из дома и дал обет принять монашество, но был возвращен и по воле родителей



вступил в брак, имел сына и дочь. К. служил в армии «около 30 лет в Грузии, и на Кавказской линии, и внутри Войска Донского» (РГБ НИОР. Ф. 496. К. 1. Д. 1. Л. 1). По-видимому, на рубеже 30-х и 40-х гг. XIX в. Смирнов заинтересовался идеями *беспоповцев* об *антихристе*, разделял мнение о совершившемся духовном воцарении антихриста, полагал (как мн. старообрядцы), что под именем Иисус Греко-Российская Церковь чтит антихриста, считал, что эсхатологические пророчества должны исполниться в ближайшем будущем. Смирнов вел полемику по данным вопросам, в частности, с насельниками старообрядческого Лаврентьевского монастыря на *Ветке* близ Гомеля (закрыт в 1844). О спорах с К. вспоминал в 1863 г. И. Г. *Кабанов* (Ксенос), живший в Лаврентьевском монастыре ок. 10 лет (1834–1844) (Письмо к Кириллу Белокриницкому, названное «Объяснение и всенижайшее прошение», 13 янв. 1863 г. // Братское слово. 1891. Т. 2. № 14. С. 391–392). Эти воззрения отразились в толковании на 12-ю гл. 3-й Книги Ездры, к-рое К. написал, по-видимому, во 2-й пол. 40-х гг. или ранее.

В 1845 г. Смирнов расстался с женой с ее согласия и принял иночество в посаде Лужки Черниговской губ. (ныне село в Стародубском р-не Брянской обл.) от старца Тихона. Прожив 5 лет в Лужках в условиях суровой аскезы, К. отправился странствовать, жил в старообрядческих Куреневском и Черкасском мон-рях. В нач. 50-х гг. XIX в. К. поселился в Белокриницком Покровском мон-ре (см. в ст. *Белая Криница*); после кончины в 1854 г. инока *Павла (Великодворского)*, исполнявшего в мон-ре обязанности письмоводителя, это послушание перешло к К. Белокриницкий митр. *Кирилл (Тимофеев)* 20 окт. 1855 г. в Белокриницком монастыре рукоположил К. во епископа Новозыбковского, о чем просили выходцы из стародубских слобод, решившие принять Белокриницкую иерархию. К. приходилось часто менять место жительства из-за преследований полиции в России, стремившейся арестовать епископов новоучрежденной Белокриницкой иерархии (в 1879 К. писал, что он подвергся заключению «за епископство» — РГБ НИОР. Ф. 246. К. 205. Д. 12. Л. 15–15 об.). В одно из посещений старообряд-



Конон (Смирнов (Дураков)),  
старообрядческий  
еп. Новозыбковский.  
Фотография. 1915 г. (ГПИБ)

ческого Владимирского архиеп. *Антония (Шутова)* в дер. Б. Двор Богородского у. Московской губ. К. участвовал в поставлении *Иова (Зрянина)* в епископа Кавказского и Донского; в янв. 1857 г. в *Гуслице* состоялась хиротония *Геннадия (Беляева)* во епископа Пермского, к-рую совершили архиеп. Антоний, К. и Иов. По словам К., им «рукоположены были токмо два священника и два диакона, по крайней неудобности» (Там же. Ф. 496. К. 1. Д. 1. Л. 1 об.). К. побывал в *Иоанна Нового Сочавского монастыря* (ныне в Румынии) «для обозрения древности».

16 окт. 1858 г., во время очередной поездки из Киева в Куреневский монастырь, К. был арестован в мест. Паволочь (ныне село в Житомирской обл., Украина). 30 янв. 1859 г. последовало постановление об отсылке его в мон-рь, 7 апр. он был доставлен в *Евфимиев суздальский в честь Преображения Господня монастырь*. Имевшиеся у К. деньги (167 р.) он попросил раздать беднейшим жителям Суздаля и передать мон-рю для нужд арестантов. Ко времени прибытия К. в Спасо-Евфимиев монастырь там содержались 2 старообрядческих епископа — Славский *Аркадий (Дорофеев)* и Тульчинский Алимпий (Вепринцев), позднее здесь оказался Геннадий (Беляев). Условия содержания старообрядцев были суровыми. К. много читал, посещавшие его отмечали кротость и смирение, с которыми он переносил заключение.

К старообрядческим епископам в Спасо-Евфимиев мон-рь приходили миссионеры, которые вели с ними беседы о присоединении к правосл.

Церкви. Так, в одной из бесед архим. *Павел Прусский* предложил К. съездить в Москву и ознакомиться с собраниями древних рукописей и старопечатных книг. К. согласился. В кон. 1869 г. пришло разрешение посетить *Никольский единоверческий мон-рь*; К. и Геннадий (Беляев) прибыли туда. Они ознакомились с рукописями хранившейся в Никольском мон-ре Хлудовской б-ки, посетили Патриаршую б-ку и Успенский собор в Кремле. В нояб. 1870 г. Геннадий вернулся в Суздаль. К. провел в Никольском монастыре зиму 1870/71 г. Его часто навещали московские старообрядцы, приносившие ему все необходимое и спрашивавшие, что он увидел в древних книгах. К. отвечал, что встречал написание имени Спасителя как Иисус «и что оно есть также имя Спасителя». Власти предлагали К. остаться в Никольском мон-ре, но он вернулся в Суздаль. С К. вел переписку Н. И. *Субботин*, к-рый передавал узнику книги по истории старообрядчества; последнее письмо Субботину К. послал 6 мая 1878 г.

16 июля 1875 г. в Спасо-Евфимиевом мон-ре К. написал «Истинное и беспристрастное свидетельство старообрядческого старца Конона о имени Спасителя Господа Христа» (опубл.: Братское слово. 1883. № 10. С. 508–512; Во время оно... Прил. к ж. «Церковь». 2009. Вып. 5. С. 102–104), к-рое знаменовало отказ К. от прежних эсхатологических воззрений, в частности, от представления, что под именем Иисус Русская Церковь почитает антихриста. Сочинение вызвало недоумение у старообрядческой Московской архиепископии, члены Духовного совета, заседавшего 29 сент. 1875 г., решили, что не могут согласиться с позицией К. (РГБ НИОР. Ф. 246. К. 210. Д. 1. Л. 7–7 об.).

Старообрядцы приложили много усилий для освобождения своих епископов: обращения направлялись общественным и гос. деятелям, гр. Л. Н. *Толстому*. Освобождение последовало 9 сент. 1881 г. К., неспособного передвигаться, вынесли из камеры. До кончины К. жил во Владимире, похоронен в Москве, на Рогожском кладбище.

Арх.: РГБ НИОР. № 496 (личный фонд К.); Ф. 246. К. 205. Д. 12; К. 210. Д. 1.

Ист.: *Субботин Н. И.* Поездка в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в 1870 г. // Братское слово. 1883. № 4. С. 192–206; Переписка с Кононом Новозыбковским //





Там же. № 9. С. 442–475; № 10. С. 497–508; Павел (Леднев), архим. Воспоминания о Геннадии и Кононе // Там же. 1884. № 3. С. 107–120; Перекрестов Р. И. Письма старообрядческого еп. Конона // Клиндский летописец: Исслед., документы, восп. Клищи, 2004. Кн. 1. С. 155–162; «Часовые смотрят постоянно и не дают даже молитвы производить без смущения»: Переписка Московской архиепископии и суздальских узников // «Во время оно»: Прил. к ж. «Церковь». 2007. Вып. 4. С. 29–68; 2009. Вып. 5. С. 95–132. Лит.: Пругавин А. С. Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости. СПб., 1903. М., 1908. Бородулино, 1995<sup>р</sup>; Агеева Е. А. Старообрядцы в Спасо-Евфимиевом монастыре // Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь в истории и культуре России: К 650-летию основания монастыря: Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир; Суздаль, 2003. С. 130–137; Боченков В. В. Л. Н. Толстой и освобождение старообрядческих епископов Аркадия, Конона и Геннадия — узников суздальского Спасо-Евфимиева монастыря // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2010. Вып. 4. С. 80–89.

Е. А. Агеева

**КОНОН** (Арэмеску-Доничи) [румын. Conon Arămescu-Donici] (2.02.1837(?), с. Урзичи-Арэмешти близ г. Роман, совр. жудец Нямц, Румыния — 7.08.1922, Бухарест), митрополит-примас Румынской Православной Церкви в 1912–1919 гг. Родился в семье священника. Точная дата рождения К. неизвестна. В детстве посещал начальную школу в г. Роман. В 1859 г. был пострижен в Нямецком мон-ре, рукоположен в мон-ре Сокола во диакона, затем во иерея, возведен в сан протосинкела. Учился в ДС Нямецкого мон-ря и мон-ря Сокола. В 1877 г. окончил фак-т словесных наук Ясского ун-та. Преподавал в Национальном лицее и яских уч-щах (для юношей и девушек), готовивших сельских учителей (1877–1880). В 1880–1885 гг. учился на богословском фак-те ун-та в г. Черновиц (Австро-Венгрия; ныне Черновцы, Украина), к-рый окончил со степенью доктора богословия. По возвращении возобновил преподавание в училищах по подготовке сельских учителей, преподавал также в ДС «Вениамин» в г. Яссы. Тогда же был возведен в сан архимандрита и назначен проповедником в кафедральный митрополичий собор в Яссах. В 1897 г. хиротонисан во епископа Бакэуского, в июне 1899 — февр. 1900 г. местоблюститель кафедры Романской епископии. 8 февр. 1902 г. избран епископом Хушским, 3 марта состоялась интронизация. 14 февр. 1912 г. был избран митрополитом-примасом

Румынской Православной Церкви, 19 февр. состоялась интронизация. В годы предстоятельства К. было предпринято синодальное издание Библии 1914 г. Во время первой мировой войны в 1914–1916 гг. оставался вместе со своей паствой в оккупированном нем. войсками Бухаресте. 1 янв. 1919 г. ушел на покой. Похоронен в мон-ре Черника. Лит.: *Păcurariu*. IBOR. Vol. 3. P. 140.

**КОНОН ГРАДАРЬ** (Огородник) [греч. Κόνων ὁ κηπόροσ; груз. კობობ ჰეობსგობს] († ок. 251), мч. Мандонский (Памфилийский) (пам. 5 марта; пам. визант. 4, 5, 6 марта). Мученичество К. Г. сохранилось на греческом языке, и, как считает Г. Музурилло, было составлено в период после правления имп. *Константина I Великого* (306–337) (*The Acts of Christian Martyrs*. 1972. P. XXXIII).

Родом из Назарета Галилейского, К. Г. в преклонном возрасте поселился в месте, называемом Кармена, недалеко от г. Магид в Памфилии, и там занимался орошением имп. сада. Вскоре после мученической



Мч. Конон Градарь.  
Роспись жертвенника  
ц. Спаса на Нередице  
в Вел. Новгороде. 1199 г.

кончины Папия, Диодора и Клавдиана (см. ст. *Папий, Диодор, Конон и Клавдиан*, мученики Памфилийские; пам. 3 февр.) в Магид прибыл наместник провинции и приказал созвать всех жителей, но те тотчас покинули город. Гонцам удалось найти только К. Г., который, по их мнению, должен был ответить за всех христиан. Градарь с удивлением спросил пришедших, какое дело правителю до него, простого земледельца, да к тому же христианина. В ответ один из гонцов приказал привязать К. Г. к своему коню и та-

щить к наместнику. После того как градарь смело исповедовал Христа, правитель не стал принуждать его к жертвоприношению, а лишь убеждал обратиться к Зевсу с молитвой о благосостоянии народа. К. Г. оставался непреклонным, тогда наместник приказал вбить ему в ноги гвозди и заставил святого бежать перед своей повозкой. Достигнув торговой площади, К. Г. упал на колени, вознес Богу молитву и скончался.

Память К. Г. и краткие сказания о нем содержатся в визант. Синаксарях под 4 (Paris. gr. 1617, 1071 г.) и 5 марта (Синаксарь К-польской ц., архетип X в.). В Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) и в древнейших списках Типикона Великой ц. (Patm. 266, IX–X вв.; Hieros. S. Crucis. 40, X–XI вв.) святой упоминается под 6 марта. В сказаниях говорится, что К. Г. пострадал при имп. *Деции* (249–251), наместник назван Пуплием. К. Г. обрабатывал собственный огород, питался его урожаем, а также кормил нищих чужестранцев (SynCP. Col. 511–512). На груз. языке сохранилось синаксарное сказание о К., составленное в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* и под 6 марта включенное им в сб. Великий Синаксарь (Ath. Iver. georg. 30, Sinait. iber. 4, Hieros. Patr. georg. 24/25, НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211, все XI в.).

В Палестино-груз. календаре X в. (Sinait. iber. 34) под 6 марта отмечена память Конона без к.-л. указаний. Ж. Гаритт предположил, что речь может идти либо о К. Г., либо о *Кононе*, исп. Исаврийском, либо об одном из Кононов, пострадавших в Икони (см. ст. *Конон*, примч. Иконийский), чьи дни памяти отмечены под этим же числом в различных источниках (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien*. P. 173). Несмотря на хронологические несоответствия, нек-рые совр. исследователи считают возможным отождествление К. Г. с Кононом Исаврийским (BiblSS. Vol. 4. Col. 152–154).

В XIV в., при переводе юж. славянами стихного Синаксаря, память К. Г. и посвященное ему двустийшие были внесены в слав. стихные Прологи под 5 марта (*Петков*. 2000. С. 359), а оттуда попали в ВМЧ, где имя наместника иногда передается как Поплий (ВМЧ. Март, дни 1–11. С. 88, 90–91).

В Римском Мартирологе (80-е гг. XVI в.) кард. Цезаря *Барония* под





6 марта упоминается мч. Конон, пострадавший на Кипре при имп. Деции. По мнению И. Делез, речь идет о К. Г., ошибочно названном кипрским на основе греч. рукописи, в которой слово «градарь» (κῆπουρός) написано как «киприот» (κῦπριος) (MartRom. Comment. P. 87).

Свидетельств почитания К. Г. в Памфилии не сохранилось, однако святой с таким именем был известен в различных областях: в Киликии в г. Корик найдены 3 надписи с упоминанием св. Конона: πτωχεῖον τοῦ ἁγίου Κόνωνος (хижина св. Конона); на Кипре были построены богадельня и акведук, носящие имя св. Конона (Procor. De aedificiis. V 9), в Сирии многие мон-ри и церкви были освящены в его честь; в Риме на Аппиевых воротах (Порта-Аппия) сохранилась запись с упоминанием св. Конона (Delehaye. 1933. P. 163, 168, 209, 241).

Ист.: ВHG, N 361; MartRom. P. 86; PG. 117. Col. 339–340; SynCP. Col. 505, 511–513; Νικόδημος. Συνοξαριστής. Т. 4. Σ. 34; ЖСв. Март. С. 128; The Acts of Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 186–193; Габудашивили. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 260–261; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 4. С. 63–64. Лит.: ActaSS. Mart. Т. 1. P. 362–363; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 64; Т. 3. С. 94; Delehaye. Origines. P. 163, 168; Halkin F. S. Conon l'Isaurien // AnBoll. 1935. Т. 53. P. 369–374; MartRom. Comment. P. 87; Van Doren R. Conon // DHGE. T. 13. Col. 460–461; Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 173; Sauget J.-M. Conone l'Ortolano // BiblSS. Vol. 4. Col. 152–154; Κόνων // ОНЕ. Т. 7. Ст. 800; The Acts of Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XXXII–XXXIII; Захарьин (Евстратиадис). Ἁγιολόγιον. Ст. 256; Петков Г. Стихият пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 359.

**А. Н. Крюкова**

**Иконография.** Идентификация К. Г. бывает затруднена, что связано с одновременным почитанием 5 марта соименного ему святого — исп. Конона Исаврийского, а также с памятью 6 марта прмч. Конона Иконийского.

В юж. лонете на юго-зап. стене основного объема ц. Благовещения мон-ря Грачаница (ок. 1320), в настенном мгнолгии, оплечно представлен образ св. Конона, память к-рого П. Мийович относит к 5 марта и идентифицирует его как К. Г. или исп. Конона Исаврийского (Мийович. Менолог. С. 295. Схема 27 на с. 300). Однако это изображение может рассматриваться и под 6 марта, в таком случае святой должен быть определен как прмч. Конон Иконийский.

На миниатюре из греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книги образцов — РНБ. О.І.58. кон. XV в.) образ св. Ко-



Мч. Конон Градарь.  
Икона. Посл. треть XVIII в.  
(частное собрание)

нона представлен дважды. Один раз в составе мучеников в медальоне оплечно, как средовек с короткими волосами и круглой короткой бородой, в лиловом гиматии и зеленом хитоне (Л. 57 об.; определен как Конон, прмч. Иконийский, см.: Евсеева. Афонская книга. С. 220); второй раз представлен в миниатюрной части рукописи под 5 марта — фронтально, в рост, голова повернута на  $\frac{3}{4}$ , облачен в лиловый гиматий с синим тавлионом и голубой хитон (Л. 102 об.; ошибочно атрибутирован как Конон, прмч. Иконийский, см.: Там же. С. 281). В обоих случаях не представляется возможным аргументированно определить это К. Г. или, что более вероятно, исп. Конон Исаврийский.

Греч. иконописный подлинник — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) — под 5 марта сообщает, что св. Конона изображают старцем (Ерминия ДР. Ч. 3. §22. С. 208), не уточняя, К. Г. или исп. Конона Исаврийского.

В русских иконописных подлинниках сводной редакции содержится текст о К. Г. Возрастная характеристика та же, что и в Ерминии: седой, «...с бородой Иоанна Богослова, власы с ушей сошли в левую страну»; в левой руке держит деревце или «травку», правая поднята вверх в молитвенном жесте («молебна, персты вверх») (цит. по: Большаков. Подлинник иконописный. С. 77; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 284). Т. о., наиболее характерным атрибутом К. Г., определяющим его иконографию, можно считать цветок, деревце или иное растение в левой руке, указывающее на род занятий. Форма бороды К. Г. может различаться. В пособии для иконописцев В. Д. Фаргусова святой описан как старец «греческого типа, с большою седою бородой, волосы просты, ниже ушей»

(Фартусов. Руководстве к писанию икон. С. 201). С длинной заостренной раздвоенной бородой К. Г. представлен в минее на март (нач. XVII в., ЦАК МДА). На гравюре из Святцев работы Г. П. Тепчегорского (1722, РГБ) К. Г. имеет окладистую округлую бороду, длинные седые волосы, облачен в короткую рубаху и штаны, бос, изображен на фоне условно переданного поля. Седым, со средней длины раздвоенной волнистой бородой и короткими волосами он изображен на миниатюре из рукописной книги «Молитвенник с месяцесловом» (50-е гг. XIX в., РГБ ОР. Ф. 218, № 812; 5 марта), созданной для кнг. М. П. Волконской под руководством и при участии академика живописи проф. Ф. Г. Солнцева художниками Н. И. Похвисневым, Л. Кикиным, Л. Львовым, М. А. Межаковым и П. В. Басиным. На иконе «Мч. Конон Огородник (Градарь)» в серебряном окладе (16,5×12 см; посл. треть XVIII в., Центр. Россия; частное собрание) он представлен с небольшой округлой бородой, с седыми кудрявыми волосами, в рубахе, прикрывающей колени, из-под к-рой видны подвернутые штаны. Святой без обуви стоит на вспаханном поле, в левой руке держит плоский сосуд, правая поднята в молении к образу Спасителя, помещенному в левой верхней четверти иконы, в окружении облаков.

К. Г. может быть изображен в короткой («колени голы») или прикрывающей колени рубахе, с обнаженными голеними, как в Строгановском иконописном лицевом подлиннике кон. XVI — нач. XVII в., или в штанах, к-рые видны из-под рубахи. На совр. изображениях сохраняется близкий к традиционному образ К. Г. Так, на рисунке прот. Вячеслава Савиных нач. 80-х гг. XX в. (Миней (МП). Март. С. 184) святой представлен в рост, в короткой рубахе, босым, в левой руке он держит деревце с двойной кроной на изогнутом стволе. В Святцах работы И. К. Любецкого (1730, РГБ) К. Г. показан одетым в длинную до земли рубаху, обутым в мягкие темные сапожки. Цвет рубахи обычно зеленый («санкирь с белилом и празелень»), но известны изображения в красной (икона из собрания П. Д. Корина, ГТГ, 2-я пол. XVIII в. — К. Г. стоит в поле среди цветов, держит деревце, гибкий ствол к-рого завершается 2 кронами листьев), охристо-желтой («Молитвенник с месяцесловом» кнг. Волконской) и синей одеждах (икона «Мч. Конон Градарь», XIX в, собрание Е. В. Ройзмана, Екатеринбург). Иногда поверх рубахи может быть накинута плащ. В пособии Фаргусова в описании К. Г. упомянуты длинная (ниже колен) подпоясанная рубаха и грубый плащ, в руке — некое «огородное растение»; предлагается сопровождать изображе-





ние «хартией» с надписью: «Воздохни из глубины сердечная о ослеплении и заблуждении неверных» (*Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 201*).

Можно выделить 2 типа иконографии К. Г.: первая, более ранняя, связанная с его мученическим подвигом; вторая, позднейшая, отражает род занятий святого и тем самым указывает на его почитание как покровителя земледелия. Иконография К. Г., в к-рой подчеркнут его мученический подвиг, восходит к памятникам визант. круга. В настенных минологиях ц. Христа Пантократора в мон-ре Дечаны (ок. 1350) на левом откосе окна на юж. стене юж. нефа под 6 марта помещено изображение К. Г. в мучении (забивание гвоздей в стопы), причем надпись ошибочно определяет его как Иоанна Градаря (см.: *Мижовић. С. 334. Схема 43 на с. 321*).

В ц. Спаса на Нередице (1199) близ Вел. Новгорода К. Г. изображен с плодородной ветвью в левой руке. Его образ помещен на сев. стене жертвенника среди св. монахов и аскетов. Причем К. Г. изображен также в монашеских одеждах — мантия, параманд, куколь на плечах (голова не покрыта), что не соответствует чину его святости; здесь, вероятно, смешение святых К. Г. и Конона Иконийского, согласно Житию, пребывавшего в монастыре. По мнению Н. В. Пивоваровой, включение К. Г. в состав росписи наряду со св. Акакием Синайским объясняется стремлением проиллюстрировать идею мученичества за веру, перенесенного добровольно и с кротостью, что было особенно важно для монаха (*Пивоварова. 2002. С. 58*).

Документированные сведения о том, что царский жалованный иконописец Рожков Сергей Васильев написал образ К. Г. для покоев царицы Наталии Кирилловны среди образов «Никиты Христова мученика, семи отроков спящих, девяти мучеников» (*Кочетков. Словарь иконописцев. С. 535*), также указывают на почитание святого как мученика.

К кон. XVI в. на Руси сформировалось почитание К. Г. как покровителя сельскохозяйственных работ, получившее наибольшее распространение в крестьянской среде. Атрибуты К. Г. указывают на его занятия садоводством и огородничеством. На иконе «Мч. Конон Мандонский (Памфилийский), Градарь» (3-я четв. — кон. XVIII в., ГРМ.), происходящей из т. н. Долговой, или Пиккиевой, моленной (находилась на Моховой ул. в С.-Петербурге) и, вероятно, созданной в выговской старообрядческой поморской пустыни, святой представлен стоящим на поле, усеянном мелкими цветочками, с крестом и цветком в руках. Иногда он держит решето с семенами или корзину с плодами (ц. во имя апостолов Петра и Павла, дер. Таман Усольского р-на Пермского края,

роспись 2-й пол. XIX в.). На иконе 2-й трети XIX в. из собрания И. В. Возякова (Русская икона. 2009. С. 241, 341) К. Г. показан трижды. В центре — прямолично в рост, в синей рубахе с орнаментом на подоле и белых штанах, в мягких черных сапожках, на шее у него висит лукошко с семенами, в правой руке он держит красный крест — символ мученичества. Слева от основного помещено 2-е изображение меньшего размера: К. Г., в розовой рубахе, вспахивает плугом поле; в 3-й раз он изображен справа, в лиловой рубахе, засевающим пашню семенами из решета.

Образ К. Г. включали в состав избранных святых (его фигура помещена за правым плечом Богоматери на иконе «Божия Матерь Казанская, с приписным святым Кононом Градарем» (сер. XVIII в., север Костромских земель (?), фотография из архива редакции сайта «Христианство в искусстве»). Изображение К. Г. помещено на правом поле на иконе «Св. Николай Мирликийский со святыми Власием, Михаилом, Флором, Медостом, Кононом Градарем и Лавром на полях» (1830, частное собрание) — в этом случае выбор святых указывает на иконографическую программу, посвященную небесным покровителям труда земледельца.

Лит.: *Мижовић. Менолог. С. 300, 310; Пивоварова Н. В. Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: иконогр. программа росписи. СПб., 2002; она же. Старообрядческие памятники из древлехранилища Александроневской лавры в собрании Русского музея // Изв. РГПУ. СПб., 2009. Вып. 99; она же. Оазис древнего благочестия: Об идейной программе внутреннего убранства Долговой моленной в Петербурге в сб.: Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.). 2010. Вып. 4; Филатов В. В. Государев жалованный иконописец Сергей Рожков // ИХМ. М., 1996. Вып. 1. С. 89–95; Ермакова, Хромов. Русская гравюра. С. 41–43. Кат. 33. 7; С. 49–51. Кат. 35. 6; Русская икона XV–XX вв. из колл. И. Возякова. СПб., 2009.*

Ю. В. Иванова

**КОНОН И ХРИСТОФОР** [греч. Κόνων καὶ Χριστόφορος], мученики (пам. греч. 5 июня). В ряде визант. Синаксарей XIII–XIV вв., напр. в рукописи Paris. Coislin. 223 и в т. н. Синаксаре Шиффле (муниципальная 6-ка г. Труа, Cod. 1204), под 5 июня К. и Х. упоминаются по отдельности. В посвященных им двустихиях говорится, что они оба происходили из Рима и приняли мученическую смерть за Христа: К. был брошен в море, Х. усечен мечом. Однако из этих данных невозможно установить, где и в какое время пострадали К. и Х. В нек-рых др. Синаксарях под этим же числом указана общая память обоих святых

(напр., Paris. gr. 1587), а в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) она обозначена под 6 июля. В одном из древнейших списков Типикона Великой ц. (Patm. 266; кон. IX — нач. X в.; *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 78*) Х. назван Кинокефалом, что, возможно, указывает на одноименного мученика (пам. 9 мая), который также был усечен мечом. Однако из-за отсутствия более подробных сведений о Х. нельзя с уверенностью отождествить этих святых. По предположению прп. Никодима Святогорца, Мученичество К. находится в одной из рукописей Великой Лавры на Афоне. Согласно А. И. Пападопуло-Керамевсу, этот же текст сохранился под 3 июля в рукописи IX–X вв. из Иерусалимской Патриаршей б-ки (*Παπαδοπούλου-Κεραμειδῆς Α. Ἱεροσολυμιτικῆ βιβλιοθήκη. Πετρούπολις, 1891. Т. 1. Σ. 29*).

В XIV в. при переводе юж. славянами стихного Синаксаря память К. и Х. и посвященные им двустихия были внесены под 5 июня в слав. стихные Прологи (*Петков. 2000. С. 413*), однако в ВМЧ имена мучеников обозначены под 6-м числом того же месяца (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. С. 215*). В совр. календаре РПЦ их память отсутствует. Ист.: ActaSS. Iun. Т. 1. P. 423; SynCP. Col. 730–733; *Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 181*. Лит.: *Серагий (Снасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 169; Т. 3. С. 211; Halkin F. Le Synaxaire de Chifflet // AnBoll. 1947. Vol. 65. P. 65; Sauget J.-M. Conone e Cristoforo // BiblSS. Vol. 4. Col. 155; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 256, 480; *Петков Г. Стихият пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 413*.*

Е. М. Белевская

**КОНОТОПСКАЯ И ГЛУХОВСКАЯ ЕПАРХИЯ** УПЦ, учреждена решением Свящ. Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. с названием Глуховская и Конотопская, отделена от Сумской епархии (см. *Сумская и Ахтырская епархия*). Территорию Глуховской епархии составили сев. районы Сумской обл. Украины: Буринский, Глуховский, Конотопский, Кролевецкий, Путивльский, Середино-Будский, Шосткинский, Ямпольский. В 1998 г. епархия была переименована в К. и Г. е. В сент. 2013 г. приходы Буринского р-на перешли в новообразованную *Роменскую и Буринскую епархию* УПЦ. К. и Г. е. разделена на 7 благочиннических округов, совпадающих с границами соответствующих районов Сумской обл. Кафедральные соборы:

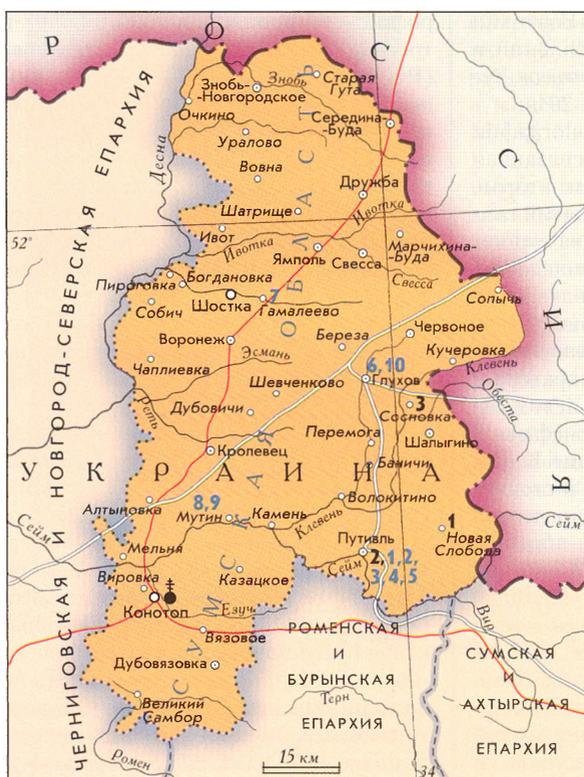




в честь Вознесения Господня в Конотопе, Анастасиевский (во имя мучениц Анастасии Римляныни и Анастасии Узорешительницы, прп. Анастасии Сербской) в Глухове. Правящий архиерей — еп. Роман (Жимович; с 22 июля 2012). К 2015 г. в епархии действовали 125 приходов, 2 мон-ря (мужской и женский), служили 95 священников, 8 диаконов. На территории епархии находится ставропигиальная Глинская в честь Рождества Пресв. Богородицы мужская пустынь, настоятелем к-рой является митрополит Киевский и всея Украины.

**История.** Территория К. и Г. е. входила в Черниговскую епархию (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*). Древнейшим известным храмом на территории К. и Г. е. была Вознесенская ц. в детинце Путивля, разоренная в 1146 г., во время княжеских междоусобиц (ПСРЛ. М., 1998. Т. 2. Стб. 334). В 1959 г. на путивльском «Городке» (детинце) археологи обнаружили остатки каменного храма, построенного ок. 1237 г., перед монгольским нашествием. Глухов впервые упоминается в Ипатьевской летописи под 1152 г. В окт. 1239 г., после разгрома Чернигова татарами, Черниговский епископ был приведен монголами в Глухов. В сер. XIII в. Глухов стал центром удельного княжества, полностью зависимого от Золотой Орды. Епископская кафедра переместилась в Брянск, куда в 1246 г. переехал черниговский кн. Роман Михайлович.

По-видимому, после 1352 г., когда черниговские земли вошли в *Литовское великое княжество*, территория совр. К. и Г. е. присоединилась к *Киевской епархии*. Эти земли стали частью гетманства, возникшего в результате освободительной борьбы укр. народа под рук. Б. М. Хмельницкого в сер. XVII в. и состоявшего под патронатом России; в 1708–1764 гг. Глухов являлся столицей гетманства и резиденцией укр. гетманов. В 1658 г. Киевский митр. Дионисий (Балабан-Тукальский) передал ряд протопопий Киевской епархии на территории гетманства, в т. ч. Глуховскую и Конотопскую, Черниговской кафедре. В 1688 г. Глуховская, Конотопская и Борзенская (Борзнянская) протопопии вернулись в состав Киевской епархии (в царской грамоте Варлааму (Ясинскому), данной при назначении его на Киевскую кафедру в 1690, этот



Действующие	Монастыри	Упраздненные
1 Молченская Софрониева в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пустынь	1 Путивльский в честь Преображения Господня муж. мон-рь	1 Путивльский в честь Преображения Господня муж. мон-рь
2 Путивльский Молченский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь	2 Путивльский Свято-Духов Новодевичий жен. мон-рь	2 Путивльский во имя св. князей Бориса и Глеба муж. мон-рь
3 Глинская в честь Рождества Пресв. Богородицы ставропигиальная муж. пустынь	3 Путивльский Николо-Можайский жен. мон-рь	3 Путивльский в честь Преображения Господня муж. мон-рь
	4 Путивльский Никола-Можайский жен. мон-рь	4 Ширяевская муж. пустынь
	5 Ширяевская муж. пустынь	5 Петропавловский муж. мон-рь
	6 Петропавловский муж. мон-рь	6 Свято-Харалампиевский Гамалеевский жен. мон-рь
	7 Свято-Харалампиевский Гамалеевский жен. мон-рь	7 Нерукотворного образа Спасителя Мутинская жен. пустынь
	8 Нерукотворного образа Спасителя Мутинская жен. пустынь	8 Иоанна Златоустого Мутинская муж. пустынь
	9 Иоанна Златоустого Мутинская муж. пустынь	9 Глуховский Успенский жен. мон-рь
	10 Глуховский Успенский жен. мон-рь	

переход был подтвержден). В 40-х — 1-й пол. 50-х гг. XVIII в. Конотопская протопопия временно не существовала.

В кон. XVI–XVIII в., особенно активно в период существования гетманства, на территории К. и Г. е. велось строительство деревянных и

со-Преображенский (впосл. Успенский) монастырь, в 1681 г. обитель была приписана к киевскому Вознесенскому мон-рю (см. *Киевский во имя святых Флора и Лавра (в честь Вознесения Господня) жен. монастырь*), игуменией которого в кон. XVII в. являлась мать гетмана Украины И. С. Мазепы Марина Мазепа (игум. Мария Магдалена). Она приказала перенести Преображенский монастырь к Успенской ц. в Глухове, построенной ее сыном. Монастырь славился златошвейными мастерскими. В нач. XVIII в. был создан Гамалеевский Харалампиев монастырь, связанный с гетманом И. И. Скоропадским и его семьей и ставший некрополем Скоропадских. На Глуховщине вблизи с. Мутин в 1718 г. по разрешению гетмана Скоропадского была основана муж. пустынь во имя свт. Иоанна Златоуста; тут же на рубеже XVII и XVIII вв. действовала и жен. пустынь

в честь Нерукотворного образа Спасителя. Настоятелем Петропавловского муж. мон-ря близ Глухова в 1694–1699 гг. был свт. *Димитрий (Савич (Тутало))*, написавший здесь 2-ю кн. «Житий святых». В Молченской Софрониевой в честь Рождества Пресв. Богородицы пустыни был создан особый церковный распев. В 1-й пол. XIX в. прп. Филарет (Данилевский) перенес

Анастасиевский кафедральный собор в Глухове. 1885–1893 гг.

Фотография. Нач. XXI в.



каменных храмов, создавались монастыри. Мн. храмы и обители на этих землях находились под покровительством укр. гетманов. В 1670 г. в Глухове появился девичий Спа-

софрониевский распев (вместе с монастырским уставом) в Глинскую пуст., где он в основных чертах сохранялся до закрытия обители в 1922 г. В Глухове родились выдающиеся церковные композиторы М. С. Березовский (1745–1777) и Д. С. Бортиянский (1751–1825).





В 1764 г. гетманство упразднили, на укр. землях в составе Российской империи была создана Малороссийская губ., в 1781 г. она прекратила существование и была разделена на Новгород-Северское, Черниговское и Киевское наместничества. В 1785–1799 гг. действовала *Новгород-Северская епархия*, куда входили все церкви и мон-ри сев. части Черниговщины, в т. ч. Глуховского и Конотопского уездов. В 1799 г., после упразднения Новгород-Северской епархии в результате восстановления Малороссийской губ. (1796), центром которой стал Чернигов, Глуховская и Конотопская протопопии вновь стали частью Черниговской епархии.

В 1939 г. была создана Сумская обл. УССР, в нее из Черниговской обл. перешли Конотопский и Глуховский районы. В 1945 г. Синод Русской Церкви учредил Сумскую епархию, в ней имелись Глуховское и Конотопское благочиния. Решением Синода УПЦ от 22 июня 1993 г. была создана Глуховская епархия, первым ее епископом стал *Пантелеимон (Романовский)*. С 20 июля 2012 г. по 25 сент. 2013 г. в К. и Г. е. существовало *Ямпольское викариатство* во главе с еп. *Иосифом (Масленниковым)*.

В 90-х гг. XX в. шло восстановление мон-рей, открытие приходов. 16 авг. 2008 г. в К. и Г. е. состоялась канонизация в лике местночтимых святых 13 подвижников благочестия, подвизавшихся в XIX–XX вв. в Глинской пуст., 21 авг. 2010 г. был совершен чин прославления еще 3 Глинских подвижников; в наст. время в Никольском храме обители открыто почивают мощи 9 преподобных. 27 июня 2009 г. в Путивле прошли торжества в связи с восстановлением почитания путивльского кн. св. *Владимира (Иоанна) Иоанновича* (чтимая икона хранится в Преображенском соборе в Путивле), 28 июня того же года были прославлены преподобные отцы Молченские. В епархии особо чтится память святых, чья деятельность была связана с этой землей: святителей *Ефрема Переяславского*, *Димитрия Ростовского*, *Филофея (Лещинского)* Тобольского, священномучеников *Павлина (Крошечкина)*, *Дамиана (Воскресенского)*, *Никодима (Коновова)*, *Дамаскина (Цедрика)*, прп. *Паисия (Величковского)*, прав. *Паула (Павловича)* Таганрогского и др.

В храмах и мон-рях К. и Г. е. находятся чудотворные иконы Божией



*Молченская Софрониева пуст. Фотография. Нач. XXI в.*

Матери: Молченская (см. *Иверская икона Божией Матери*) — в путивльском Рождество-Богородицком монастыре и в Софрониевой пустыни, Путивльская — в Преображенском соборе в Путивле, *Дубовичская* — в Преображенском храме в г. Кролевец, *Воргольская* в кафедральном Вознесенском соборе в Конотопе, *Глинская «Рождества Пресв. Богородицы» икона* (Пустынно-Глинская) и *Нерукотворный образ Спасителя* — в Глинской пуст. Ежегодно совершаются крестные ходы: из путивльского Преображенского собора — в Молченский мон-рь с Молченской иконой Божией Матери (7 мая), из «Городка» (детинца летописного Путивля и места явления Путивльской иконы) — в городской собор (15 мая), из Глинской пуст. — в кафедральный Анастасиевский собор Глухова с Пустынно-Глинской иконой в память избавления Глухова от холеры в 1848 г. (1 авг.).

**Архiereи:** еп. Пантелеимон (Романовский; 22 июня — 29 дек. 1993), архиеп. *Ионафан (Елецких)*; 29 дек. 1993 — 27 авг. 1995, с 1994 в сане архиепископа), еп. *Анатолий (Гладкий)*; 27 авг. 1995 — 30 марта 1999), еп. *Иннокентий (Шестопаль)*; 30 марта 1999 — 8 мая 2008), архиеп. *Лука (Коваленко)*; 8 мая 2008 — 23 дек. 2010), еп. *Иосиф (Масленников)*; 23 дек. 2010 — 20 июля 2012), еп. Роман (Кимович; с 22 июля 2012).

**Монастыри. Действующие:** Молченская Софрониева пуст. (мужская, в с. Нов. Слобода Путивльского р-на, основана в XV в. (?), впервые упом. в документах в 1591, закрыта в 1921, возобновлена в 2001), *путивльский Молченский в честь Рождества Пресв. Богородицы* (в Путивле, основан в 1-й четв.

XVII в. как мужской, закрыт в 1925, возобновлен в 1992 как мужской, с 1997 женский), *Глинская в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.* (мужской, в с. Сосновка Глуховского р-на, основана в сер. XVII в., закрыта в 1922, возобновлена в 1942, вновь закрыта в 1961, вновь возрождена в 1994, с 1996 ставропигиальная).

**Упраздненные:** путивльский в честь Преображения Господня (мужской, в Путивле, существовал в XIII в., упразднен в нач. XVII в.), путивльский *Свято-Духов Новодевичий* (женский, в Путивле, упом. в 1595, упразднен в 1770), путивльский *Никола-Можайский* (женский, в Путивле, упом. в 1608), путивльский во имя св. князей *Бориса и Глеба* (мужской, в Путивле, основан ранее 1634, в 1758 приписан к Молченской Софрониевой пуст., упразднен в 1762), *Петропавловский* (мужской, близ Глухова, основан в 1-й пол. XVII в., закрыт в кон. 20-х гг. XX в.), *Ширяевская Александрова пуст.* (мужская, близ Путивля, существовала в сер. XVII в.), *Мутинская в честь Нерукотворного образа Спасителя пуст.* (женская, совр. с. Мутин Кролевецкого р-на, основана на рубеже XVII и XVIII вв., упразднена в 1786), *Свято-Харалампиевский Гамалеевский* (мужской, совр. с. Гамалевка Шосткинского р-на, основан в 1702 как жен. скит, с 1714 мон-рь, с 1729 муж. мон-рь, в 1803 закрыт, в 1827 открыт как женский, закрыт в 1924), *Мутинская во имя свт. Иоанна Златоуста пуст.* (совр. с. Мутин Кролевецкого р-на, основана в 1718 как мужская, закрыта в 1730), *глуховский Успенский* (женский, в Глухове, основан в 1670 как Преображенский, в 1681 приписан к киевскому Вознесенскому мон-рю, в 1692 перенесен к Успенской ц., упразднен в 1784).

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист. стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 7; *Раздольский П. М.* Забытая старина из эпохи Самозванщины // ИВ. 1902. Т. 87. Март. С. 1003–1021; *Рябинин И. М.* О путивльском Преображенском соборе и о тех церквях и мон-рях, кои имели связь с собором. Х., 1902; *он же.* История о Путивле, уездном городе Курской губ. Путивль, 1911; *Левитский И., свящ.* Город Путивль. М., 1905; *Логвин Г. Н.* Чернигов. Новгород-Северский. Глухов. Путивль. М., 1980; *Сухобоков О. В.* Древнерус. Путивль и его округа: (По мат-лам археол. исслед.). Путивль, 1990; *Белашов В. I.* Глухів — столица гетьманської та Лівобережної України. Глухів, 1996. С. 6–10; *Ткаченко В.* Православна Глухівщина. К., 2001. С. 9–22; *Луговской А. и др.* Софрониевский монастырь. К., 2001. С. 12, 113–118; *Белашов В. и др.* Глухів: На зламі тисячоліть. Суми, 2002. С. 13–17; *Вечерський В. В.* Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України. К., 2004; *он же.* Пам'ятки архітектури й містобудування Лівобережної України. К., 2005. С. 348–360; *Терентьева В. М.* К вопросу о списках Молченской иконы Божией Матери // Путивльський краєзнавчий збірник. Суми, 2005. Вип. 2. С. 26–36.

*С. П. Жукова, архиеп. Лука (Коваленко)*





**Архитектурное и художественное наследие.** К древнейшим городам на территории епархии принадлежит Путивль (основан в 988). О богатстве его храмов в домонг. эпоху, напр. Вознесенской ц. в детинце, можно судить по летописным свидетельствам, перечисляющим утраты церковной утвари во время межкняжеских усобиц в 1146 г. В окт. 1959 г., при археологических раскопках на «Городке» (в детинце) под рук. В. А. Богусевича, были обнаружены фрагменты каменного храма, к-рый по стратиграфии и формату плитки был датирован 1233–1236 гг.; церковь представляла собой триконх, к к-рому с запада примыкал прямоугольный в плане притвор.

О Путивле, пограничном городе Московского гос-ва, и его храмах сер. XVII в. известно из описаний архидиака Павла Алеппского, проживавшего в городе с 20 по 24 июля 1655 г. Он перечисляет посвящения престолов 24 церквей и 4 мон-рей.

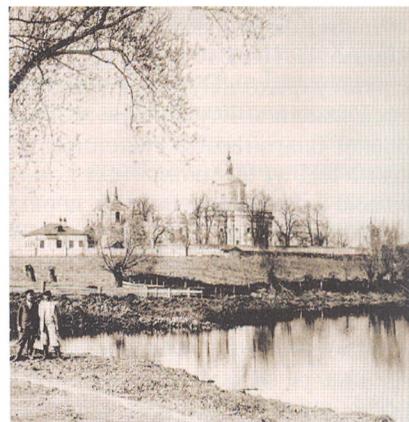
**Церковная архитектура.** Древнейший сохранившийся ансамбль в Путивле — бывш. Свято-Духов, Новодевичий мон-рь с собором во имя Сошествия Св. Духа на апостолов (ныне Преображенский, 1617–1698) и надвратная Крестовоздвиженская церковь-колокольня (1693–1697). Свято-Духов собор представляет собой посадский тип 5-главого храма в стиле московского зодчества 1-й пол. XVII в., надвратная церковь устроена традиционным для укр. церквей 2-й пол. XVII в. «кораблем» с 2-этажным наосом и ярусной колокольней с зап. стороны. В кон. XVII — нач. XVIII в. в городе преобладало каменное строительство храмов, возводимых на средства казаков. Церкви во имя свт. Николая Чудотворца в Глухове (1693–1695) и во имя Николы Великорецкого (Казацкого, 1737–1770) в Путивле сооружены в стиле укр. барокко. Наос глуховской Никольской ц. выполнен в виде 2-светного октагона, перекрыт 8-лотковым сводом и куполом на высоком барабане, куполами также увенчаны алтарная апсида с востока и колокольня с запада наоса. Путивльская Никольская ц. имеет 2-этажные не только наос, но и трапезную, и колокольню, а многоярусное перекрытие наоса открыто внутрь, что создает головокружильную архитектурную композицию, характерную

для деревянных и каменных церквей эпохи барокко. Городские храмы 2-й пол. XVIII в. отличаются многообразием приемов в исполнении композиции и декорации: упрощенный вариант декора и традиц. план с наосом в виде 2-ярусного октагона были использованы при возведении Воскресенской ц. на Торговой пл. в Путивле (1762, не сохр.); изяществом форм 2-светного наоса, перекрытого куполом с главкой на стройном барабане, и многоярусной колокольней выделялась Покровская ц. на той же площади (1772, не сохр.).

К образцам столичного рус. барокко эпохи имп. Елизаветы Петровны восходит план и облик Михайловской ц. в пос. Воронеж Шосткинского р-на Сумской обл. (1776–1781, архит. И. Г. Григорович-Барский), которая напоминает церковные постройки Б. Ф. Растрелли и А. В. Квасова. Трехсвятительская ц. в Лемешах, родном селе Разумовских (работы Григоровича-Барского или С. Карлина) послужила образцом для Преображенской ц. в Глухове (1765), возведенной городским архит. В. Квасовым. В плане наос глуховского храма — триконх, перекрыт повышенным лотковым сводом, ставшим основой для 8-гранного барабана с высоким куполом; фасады над апсидами-певницами украшены элементами в стиле раннего классицизма, сохраняющими родство с барочным архитектурным убранством. Те же элементы (фронтоны с вписанными круглыми окнами), только в упрощенном виде, присущи облику Преображенской ц. в Кролевце (1782). Следование столичным образцам было характерно для усадебного церковного строительства, о чем свидетельствует облик ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с приделом во имя арх. Михаила в с. Дубовичи Кролевецкого р-на Сумской обл., построенной в усадьбе и на средства семейства Кочубеев (ок. 1777–1783, разобрана в 1936). Нередко здесь почиталась чудотворная *Дубовичская* икона Божией Матери. Церковь представляла в плане триконх, увенчанный барабаном с фонариком и миниатюрной главкой, ее декор включал пилястры, круглые окна во 2-м ярусе; проездные ворота на территорию церковного ансамбля имели вид 2-башенного сооружения с колокольнями. Из деревянных храмов XVIII в. наиболее замеча-

тельны Успенский (1730) в с. Чуйковка и Покровский (1777) в с. Пироговка.

Влияние классицизма отразилось и в архитектуре городов епархии. В нач. XIX в. были созданы регулярные планы Конотопа, Коропа, Кролевца. Барочные и раннеклассические приемы и формы в церковной архитектуре уступают место рациональным элементам, благодаря которым подчеркивается геометрия композиционных форм, таких как ротонда барабана, куб наоса, полуцилиндр алтарного объема в Николаевской ц. в с. Полошки Глуховского р-на (1796). Покровская ц. в с. Яновке (с 1928 Червоное, с 1957 и в наст. время Первомайское Глу-



*Церковь Рождества Пресв. Богородицы в с. Дубовичи. Ок. 1777–1783 гг. Фотография. 1908 г.*

ховского р-на; 1803–1812) — традиционный для укр. архитектуры храм-триконх почти без декоративных элементов. К стилю ампира принадлежала Благовещенская ц. в Путивле (1840, снесена в 50-х гг. XX в.) с крупным куполом-ротондой и 4 меньшими куполами, с колонными портиками по сторонам наоса и многоярусной колокольней. Близкий, но более скромный облик имеет соборный храм в честь Вознесения Господня в Конотопе (1820–1846): без малых куполов вокруг барабана центральной главы, без колокольни и с пилястровыми портиками; тот же тип использован в архитектуре Георгиевской ц. в с. Ходино Глуховского р-на (1848). В стиле К. А. Тона возведены церкви в неорус. стиле в Путивле: («кораблем» с гранеными формами завершения над наосом и колокольней) в честь Можайской иконы свт. Николая Чудотворца (с 1850, освящена в 1863) на Никольской горке над р. Сейм, а также



Покровская (Двухрамская) близ Торговой пл. (1865), Успенская в с. Стариково Глуховского р-на (1868), Покровская в с. Вязовое Конотопского р-на (1859–1875), Успенская в с. Вошинино Путивльского р-на (1866).

Строительство монументального в честь *Владимира, равноапостольного князя, собора в Киеве* и расцвет новых городов в зап. областях Российской империи повлияли на перестройку Трех-Анастасиевской ц. в Глухове (1885–1893), выполненную на средства семьи Терещенко, для к-рых была запроектирована родовая усыпальница в новом здании. Церковь была построена в неовизант. стиле по проекту академика архитектуры А. Л. Гуна. Внутреннее убранство церкви было обустроено по принципам визант. зодчества, с низкой алтарной преградой, открывающей вид на алтарь; интерьер был расписан ведущими художниками кон. XIX в.: братьями А. А. и П. А. Сведомскими, Н. К. Пимоненко, В. В. Верещагиным, Ф. С. Журавлёвым, Н. И. Мурашко.

Многообразие архитектурных форм кон. XIX – нач. XX в. оставило след и в памятниках К. и Г. е. На Торговой пл. в Путивле на средства настоятеля Молченского мон-ря архим. Маврикия была сооружена т. н. Императорская часовня, освященная 26 авг. 1898 г. во имя св. покровителей имп. Александра III и имп. Николая II (не сохр.). В выбеленном здании часовни причудливо сочетались московская 5-главая композиция с крупным, уплощенным куполом в центре и боковыми декоративными на глухих барабанах главками и узорчатая кирпичная декорация в духе посадского зодчества XVII в. В нач. XX в. планировалось возведение ц. во имя св. кн. Александра Невского на ст. Конотоп. В стиле неоклассицизма была возведена Ильинская ц. в с. Шалыгино Глуховского р-на (1906).

**Иконопись.** Наиболее ранние иконописные памятники на территории епархии относятся к XVII–XVIII вв., напр. 5-ярусный иконостас путивльского Преображенского собора, отмеченный в 1903 г. Ф. Ф. Горностаевым как пример соседства московской иконописи нач. XVII в. и академического искусства кон. XVIII – XIX в. Из чтимых икон необходимо отметить список явленной чудотворной Молченской иконы Бо-

жией Матери, хранящийся в путивльском Молченском мон-ре; образ скрыт ризой (1724).

Событием, к-рое привлекло внимание к художественному наследию К. и Г. е., стала подготовка к проведению в Чернигове XIV археологического съезда (1908). Экспонаты, представленные на выставке, в основном принадлежали собранию созданного накануне съезда Черниговского епархиального древлехранилища. Можно уверенно предположить, что это были предметы, переданные из храмов в связи с их ветхостью и древностью. Среди церквей, чьи старинные утварь и иконы XVII–XIX вв. были выставлены в 1908 г., в каталоге выставки упоминаются: Воздвиженская, Вознесенская, Спасо-Преображенская и Троицкая в г. Короп (ныне Черниговской обл., Украина), кафедральный собор, Николаевская, Преображенская и Трех-Анастасиевская в Глухове, Михаилоархангельская, Троицкая (не сохр.) и Преображенская (не сохр.) в с. Воронез (ныне Шосткинский р-н Сумской обл.), Успенская в с. Зазерки (ныне Кролевецкого р-на, не сохр.), Вознесенская в с. Княжичи (не сохр.), собор в честь Рождества Пресв. Богородицы и Николаевская в Кролевце, Успенская в с. Вишенки, Успенская в с. Городище, Успенская в с. Конятин, Николаевская в с. Лоска, Рождества Богородицы в с. Оболонье, церкви с. Сохачи и Райгородок, Ильинская в с. Мезин (ныне эти пункты в Черниговской обл., храмы руинированы или не сохр.), церкви в мест. Красный Колядин Конотопского у. Др. экспонаты поступили из Глуховского земского музея (создан в 1902, в 1954 фонды были переданы в Сумской обл. краеведческий музей), Конотопской земской управы, Черниговской ДС. Большинство икон, выставленных в 1908 г., принадлежали к произведениям, созданным под влиянием западноевроп. искусства эпохи барокко; предметы лицевого шитья были взяты для экспозиции из храмов, в к-рых были богатые ризницы.

В 1-й пол. XIX в. в с. Волокитино (ныне Путивльского р-на) помещик А. М. Миклашевский построил в своем имении Покровскую ц. (освящена в 1857). Ее достопримечательностью были иконостасы (центральный и 2 боковых), изготовленные на местной фарфоровой фабрике. Подробное описание храма оставил

свт. Филарет (Гумилевский), к-рый посетил его в 1863 г. В XX в. храм и его богатейшая утварь были уничтожены.

Лучшими образцами монументальной живописи являются масляные росписи кон. XVIII в. в Преображенской ц. в Глухове (сохр. фрагменты) и кон. XIX в. в Успенской церкви в с. Вошинино (выполнены в подражание стилю М. В. Нестерова).

Арх.: Гос. архив Черниговской обл. Ф. 679. Оп. 1. Д. 110 (метрические книги церкви Коропского у. за 1786 г.); Д. 111 (метрические книги церкви Коропского у. за 1789 г.); Д. 112 (метрические книги церкви Кролевецкого у. Новгород-Северского наместничества за 1795 г.); Д. 113 (метрические книги церкви Кролевецкого и Коропского уездов за 1806 г.).

Ист.: ПСРЛ. 1908<sup>2</sup>. Т. 2. С. 27; Павел Алеппский. Путешествие. 2005. С. 189–205.

Лит.: Бернгард В. Р. Расчет устойчивости и прочности Церкви во имя св. Александра Невского на станции Конотоп и проект ее реставрации // Зодчий. СПб., 1900. Вып. 10; Павлович П. Э. Имение Варвары Васильевны Кочубей, Глуховского уезда, Черниговской губ. К., 1903; Каталог выставки XIV археол. съезда в Чернигове / Под ред. П. М. Добровольского. Чернигов, 1908; Логвин Г. Н. Чернигов. Новгород-Северский. Глухов. Путивль: [Очерк]. М., 1965; Памятники архитектуры и градостроительства Украинской ССР. К., 1986. Т. 4. С. 19, 24–25; В путешествие по Сумщине: Сумы, Ахтырка, Глухов, Конотоп, Кролевец, Лебедин, Путивль, Ромны, Шостка: Путев. / [В. А. Баранкин, В. А. Скакун, Г. Т. Петров и др.]. Харьков, 1984<sup>2</sup>; Путивль: Путев. [Посвящается 1000-летию города] / А. В. Луговой. Харьков, 1988; Курская губ. на старой открытке / Сост.: Ю. В. Донченко. Курск, 2004. С. 156–197; Савельев Ю. Р. «Византийский стиль» в архитектуре России: 2-я пол. XIX – нач. XX в. СПб., 2005. С. 110–111; Кишкинова Е. М. «Византийское возрождение» в архитектуре России. СПб., 2006. С. 117–119, 192.

С. П. Жукова, М. А. Маханько

**КОНОТОПСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Черниговской епархии, полусамостоятельное, существовало в 1923–1924 гг., названо по г. Конотопу (совр. Сумская обл., Украина). Единственным архиереем был еп. Иоанн (Доброславин), в 1923 г. из-за противодействия обновленчеству посланный в Н. Новгород. 26 марта 1924 г. еп. Иоанн в письме патриарху Тихону официально сложил с себя обязанности по управлению К. в. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 272. Л. 100). В ссылке еп. Иоанн сохранил титул (упом. как «пребывающий на покое»). 6 июля 1926 г. в качестве епископа Конотопского, викария Черниговской епархии, он участвовал в хиротонии сщмч. *Иоасафа (Жевахова)* во епископа Дмитриевского,

викария Курской епархии, состоявшейся в Н. Новгороде (об этом имеется запись в «Книге отзывов посетителей Зверинецких пещер» — ЦГИА Украины. Ф. 260. Оп. 1. Д. 74).

В 1924–1927 гг. существовало обновленческое Конотопское вик-ство; им управляли «епископы»: Адриан Компанейцев (1924–1925, 1926–1927 вторично), Михаил Митрофанов (1925–1926).

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 291.

В. Г. Пидгайко

**КОНРАД** [лат. *Conradus*, *Chuonradus*, *Chunradus*; нем. *Konrad*] (ок. 900 — 26.11.975, Констанц, ныне земля Баден-Вюртемберг, Германия), св. (пам. зап. 26 нояб.), еп. г. Констанц в Швабии (с 934). Сведения о К. содержатся в документах Соборов оттоновской эпохи (MGH. *Conc.* Т. 6. Pars 1. P. 203–207), в дипломах герм. кор. и имп. *Оттона I* (MGH. *Dipl. Reg. Imp.* N 85. P. 166–168; N 236. P. 327–328; N 418. P. 570–571), а также в Санкт-Галленской монастырской хронике аббата Экехарда IV (2-я треть XI в.). Имя К. указано в списке епископов Констанца 2-й пол. XII в. (MGH. *SS.* Т. 13. P. 325). Основным источником сведений о К. считается его Житие (VHL, N 1917), составленное мон. Одальскальком из аббатства св. Ульриха и св. Афры в Аугсбурге в 1122–1123 гг., в ходе подготовки канонизации К. В 1-й книге рассказывается о жизни святого, во 2-й — о чудесах, происходивших на его могиле. После возвращения из Рима, где на *Латеранском I Соборе* папа Римский *Каллист II* причислил К. к лику святых, Одальскальк дополнил Житие 3-й книгой, в к-рой описал торжественное перенесение мощей святого (26 нояб. 1123); по-видимому, работа над Житием была завершена к концу года (*Berschin. Odascalcs Vita S. Konradi.* 1975. S. 93). Все 3 книги Жития сохранились только в одной рукописи XII в. из Венской национальной б-ки (Vindob. 573) (*Ibid.* S. 87–90). Еще 6 рукописей XII–XVII вв. содержат либо 2 первые книги, либо фрагменты Жития и «Историю св. Конрада» (*Historia Sancti Konradi*) — рифмованную службу святому (*Berschin. Odascalcs Vita S. Konradi.* 1975. S. 93–94; *idem. Historia S. Konradi.* 1975. P. 107–128). Вероятно, между 1127 и 1134 гг. на основе 1-го Жития было написано



Св. Конрад.  
Фрагмент алтаря  
ц. прор. Иоанна Предтечи  
и св. Вита  
в Хорне, Германия.  
Ок. 1500 г.  
Худож. Маттеус Гутрехт  
Старший

2-е Житие (VHL, N 1918; MGH. *SS.* Т. 4. P. 436–445); его составителем предположительно был каноник аббатства Кройцлинген или монах монастыря Петерсхаузен (*Maurer.* 2003. S. 125). Текст 2-го Жития сохранился в 2 рукописях XII и XIV вв. (*Berschin. Odascalcs Vita S. Konradi.* 1975. S. 94).

К. происходил из знатного рода, владевшего землями в В. Швабии или В. Баварии (*Maurer.* 2003. S. 126). В 1-м Житии родословная епископа не уточняется. Согласно 2-му Житию и «Генеалогии Вельфов» (1125/26), К. принадлежал к роду Вельфов; его родители — Генрих, гр. Альгдорфа (В. Швабия), и Ата. Одним из инициаторов канонизации К. выступал герц. Генрих Чёрный из рода Вельфов; причисление К. к лику святых стало т. о. одним из этапов утверждения памяти этого рода в 1-й пол. XII в. (*Эксле.* 2007. С. 315).

О детстве и юности К. известно мало. Ребенком его отдали на вос-

питание в соборную школу в Констанце; он был рукоположен во пресвитера (дата неизв.), затем стал членом соборного капитула. Нотинг, еп. Констанца (919/20–934), объявил К. своим преемником. После смерти Нотинга, на выборах нового епископа в дек. 934 г., кандидатуру К. поддержал еп. Ульрих Аугсбургский, высоко ценивший его (*Maurer.* 2003. S. 126). В. Бершин полагает, что сведения о дружеских отношениях между епископами могли быть придуманы составителем Жития Одальскальком (*Berschin. Odascalcs Vita S. Konradi.* 1975. S. 95–96). В янв. 947 г. К. принимал участие в рейхстаге во Франкфурте (ныне Франкфурт-на-Майне). Его имя стоит среди имен церковных иерархов и светских правителей, заверивших диплом кор. Оттона I о подтверждении привилегий мон-ря Эссен (MGH. *Dipl. Reg. Imp.* Т. 1. N 85. P. 166–168). В июне 948 г. К. участвовал в Соборе в Ингельхайме (MGH. *Conc.* Т. 6. Pars 1. N 13. P. 135–163). Вероятно, сопровождал кор. Оттона I во время похода в Италию (осень 961 — янв. 962), присутствовал на его имп. коронации в Риме (2 февр. 962). 21 февр. 962 г. в Риньяно-Фламинио в Италии имп. Оттон I передал К. 2 земельных владения в обл. Брайсгау, конфискованные в 952 г. у гр. Гунтрама. После смерти К. эти земли должны были перейти соборному капитулу Констанца «ради спасения души императора и его родителей» (MGH. *Dipl. Reg. Imp.* Т. 1. N 236. P. 327–328). По мнению Г. Альгхофа и Х. Маурера, диплом косвенно свидетельствует о том, что между императором и К. был заключен договор о взаимном поминовении (*Althoff.* 1984. S. 335; *Maurer.* 2003. S. 130). В кон. лета 972 г. император вместе с сыном (впосл. кор. и имп. *Оттон II*), возвращаясь из итал. похода, посетил Констанц и 18 авг. подтвердил дипломом права и привилегии монастыря Райнау (близ Констанца). В преамбуле документа говорится, что Оттон сделал это по прошению К. (*cuius petitioni assensum prebentes*) (MGH. *Dipl. Reg. Imp.* Т. 1. N 418. P. 570–571). Поскольку в грамоте дарения мон-рю вместо имени аббата стоит имя К., исследователи полагают, что имперское аббатство Райнау находилось во владении Констанцкого епископа; речь могла идти о знаке милости правителя к К. (*Maurer.* 2003. S. 129). В грамоте от



1 нояб. 972 г. К. упомянут в числе лиц, подавших прошение Оттону I о предоставлении иммунитета монастырю Оттобойрен в В. Баварии (Ibid. S. 130).

О деятельности К., направленной на обустройство Констанцкого епископства, известно довольно много. Особым попечением епископа пользовались ц. св. Стефана и соборный капитул в Констанце. К. делал щедрые дарения капитулу, в т. ч. из земельных владений Вельфов (*Fleckenstein*. 1957; *Oexle*. 1975). В кон. 934 — нач. 935 г. епископ передал капитулу доходы со значительной части своих владений (*Maurer*. 2003. S. 131). Согласно Житию, К. даровал кафедральному собору Пресв. Девы Марии мощи святых (в их числе были привезенные из Рима останки святых Патрикья и Метеллия (не идентифицированы) — *Maurer*. 2003. S. 131), которые, по-видимому, были помещены в реликварий из золота, украшенный драгоценными камнями (*Vita prior*. 6 // *MGH. SS.* Т. 4. P. 432). К. принимал деятельное участие в городском строительстве. Он возвел в Констанце 4 церкви, к-рые должны были символизировать 4 великие (т. н. патриаршие) рим. базилики: между кафедральным собором и р. Рейн была возведена ц. св. Иоанна (ее св. покровителями почитались св. *Иоанн Предтеча* и ап. *Иоанн Богослов*, как и в Латеранской базилике в Риме — Ibid. S. 133); на др. берегу реки — ц. св. ап. Петра (не сохр.; в наст. время на ее месте находится мон-рь Петерсхаузен), а за пределами городских стен, по дороге в Тургау, заложена ц. св. ап. Павла (она соотносилась с рим. ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура). Вернувшись из 2-го путешествия в Иерусалим (согласно Житию, К. совершил 3 паломничества на Св. землю — *Vita prior*. 7 // *MGH. SS.* Т. 4. P. 433), епископ приказал построить церковь в честь св. Маврикия, куда были помещены привезенные им мощи святого (*Maurer*. 1973. S. 50–51). Церковь имела форму ротонды и была построена по образцу Кувуклии *Гроба Господня* (*Воскресения Христова*) храма в Иерусалиме (см.: *Erdmann, Zettler*. 1977; *Borgolte*. 1984). При К. в Констанце велись также работы по обновлению старых церквей (*Vita altera*. 18 // *MGH. SS.* Т. 4. P. 439). Одним из храмов, отремонтированных при К., могла быть ц. св. Лаврентия (не сохр.), находившаяся за город-

скими стенами к западу от центральной площади. К. передал в нее привезенные из Рима мощи св. Лаврентия. За пределами городских стен, на старой рим. дороге, К. обустроил епископскую резиденцию. Внимание К. к топографии и архитектуре храмов Иерусалима и Рима можно объяснить тем, что Констанц находился на одной из важнейших дорог в Италию и был пунктом остановки паломников, направлявшихся в Рим и на Св. землю. При К. в городе для паломников был построен приют (на 12 чел.).

В июле 964 г. имп. Оттон I собрал неск. епископов и аббатов, в их числе был К., чтобы рассмотреть жалобу монахов аббатства *Санкт-Галлен* на притеснения со стороны соседнего аббатства Райхенау; кроме того, у императора появились сведения о нарушении в Санкт-Галлене монашеской дисциплины. Результаты деятельности этой комиссии и роль в ней К. неизвестны (*Maurer*. 2003. S. 137). В монастырской хронике Санкт-Галлена сохранилась запись о посещении К. обители 11–13 апр. 968 г.: епископ раздал милостыню бедным, произнес проповедь, а затем участвовал в торжественной процессии и совершил миропомазание; в Вербное воскресенье отслужил в монастыре мессу (*Duft*. 1991; *Maurer*. 2003).

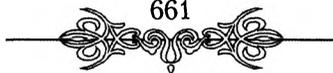
Похоронен в ц. св. Маврикия. О почитании К. в Констанце можно говорить с кон. XI в.: в 1089 г. по распоряжению Констанцкого еп. Гебхарда III (1084–1110) останки К. были торжественно перенесены из ц. св. Маврикия в кафедральный собор Пресв. Девы Марии и захоронены под алтарем Св. Креста (*Vita altera*. 1 // *MGH. SS.* Т. 4. P. 437). В 1122/23 г. с просьбой к Папскому престолу причислить К. к лику святых обратились неск. человек, в т. ч. Констанцкий еп. Ульрих I (1111–1127) и герц. Генрих Чёрный из рода Вельфов; тогда же было составлено Житие святого. 28 марта 1123 г. папа Каллист II на I Латеранском Соборе объявил о причислении К. к лику святых католич. Церкви (*Jaffé*. RPR. Т. 1. N 7028. P. 8010). 26 нояб. 1123 г. в Констанце при большом стечении народа мощи К. были помещены в новый реликварий и перенесены в ц. св. Маврикия (*Odsalcalci Vita S. Konradi liber tertius*. 3, 7, 10. 1975. P. 98–106); в церемонии участвовали герц. Генрих Чёрный,

швабский герц. Фридрих Штауфен, герц. Конрад фон Церинген (*Maurer*. 2003. S. 143–144). Ок. 1526 г., во времена *Реформации*, мощи К. вместе с мощами др. святых, почитаемых в Констанце были осквернены и выброшены в Боденское оз. Сохранилась только голова святого; в наст. время она находится в кафедральном соборе г. Констанца, в капелле св. К. Вместе со св. Пелагием К. почитается как покровитель еп-ства Констанц, с 1821 г. и как покровитель диоцеза Фрайбург-им-Брайсгау. В 1876 г. в Констанце торжественно отмечалось 900-летие кончины К. Проведенный юбилей заложил традицию для ежегодного городского праздника в честь К. (*Theil*. 2006).

К. изображается с чашей и сидящим на ней пауком. Согласно 1-му Житию, на праздновании Пасхи К. взял чашу с вином, чтобы причаститься, но увидел, что в нее упал ядовитый паук. Крепкий в вере, не сомневаясь, что яд ему ничем не повредит, К. осушил чашу (*Vita prior*. 10 // *MGH. SS.* Т. 4. P. 433). Описание этого чуда отсутствует в самых древних рукописях Жития св. К. (*Berschin*. *Odsalcalci Vita S. Konradi*. 1975. S. 95); вероятно, этот сюжет был добавлен в текст позднее.

Ист.: *Vita prior auctore Oudalscalcho* // *MGH. SS.* Т. 4. P. 429–436; *Vita altera auctore anonymo* // Ibid. Т. 4. P. 436–445; *Odsalcalci Vita S. Konradi liber tertius* // *Freiburger Diözesan-Archiv*. Freiburg, 1975. Bd. 95. S. 98–106; *Series episcoporum Constantinensium* / Ed. G. Waitz // *MGH. SS.* Т. 13. P. 324–326; *MGH. Dipl. Reg. Imp.* Т. 1. N 85. P. 166–168; N 236. P. 327–328; N 418. P. 570–571; *MGH. Conc. T. 6. Pars 1.* N 13(948). P. 135–163; *Ekkehard IV. Casus Sancti Galli* / Hrsg. H. F. Haeffele. Darmstadt, 1980.

Лит.: *Fleckenstein J.* Über die Herkunft der Welfen und ihre Anfänge in Süddeutschland // *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfränkischen und frühdeutschen Adels* / Hrsg. v. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1957. S. 71–136; *Maurer H.* Konstanz als ottonischer Bischofssitz. Gött., 1973; *idem.* Die Konstanzer Bischöfe vom Ende des 6. Jh. bis 1206 // *Das Bistum Konstanz*. B.; N. Y., 2003. Tl. 2. S. 125–145; *idem.* Das Bistum Konstanz zur Zeit Karls des Grossen im Vorfeld von Churrätien und Oberitalien // *Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Grossen* / Hrsg. v. H. R. Sennhauser. Zürich, 2013. S. 179–186; *Berschin W.* Historia S. Konradi // *Freiburger Diözesan-Archiv*. 1975. Bd. 95. S. 107–128; *idem.* Odsalcalci Vita S. Konradi im hagiographischen Hausbuch der Abtei St. Ulrich und Afra // Ibid. S. 82–106; *idem.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 2001. Bd. 4. Hbd. 2. S. 436–441; *Oexle O. G.* Bischof Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jh. // *Freiburger Diözesan-Archiv*. 1975. Bd. 95. S. 7–40;





*idem.* Welfische Memoria: Zugleich ein Beitrag über adlige Hausüberlieferung und die Kriterien ihrer Erforschung // Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter / Hrsg. v. B. Schneidmüller. Wiesbaden, 1995. S. 61–94 (рус. пер.: *Эксле О. Г.* Memoria Вельфов: Домовая традиция аристократических родов и критерии ее изучения // *Он же.* Действительность и знание: Очерки соц. истории Средневековья / Пер. с нем. и ред.: Ю. Е. Арнаутова. М., 2007. С. 270–303); *Neumüllers-Klausner R.* Zur Kanonisation Bischof Konrads von Konstanz // Freiburger Diözesan-Archiv. 1975. Bd. 95. S. 67–81; *Nigg W.* Der hl. Bischof Konrad von Konstanz // Gestalt und Verehrung des hl. Konrad. Karlsruhe, 1975. S. 51–61; *Erdmann W., Zettler A.* Zur Archäologie des Konstanzer Münsterhügels // Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees. Konstanz, 1977. Bd. 95. S. 19–134; *Schmid K., Hrsg.* Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Bearb. v. G. Althoff. Münch., 1978. Bd. 2. Tl. 1–3; *Hillenbrand E.* Das literarische Bild des hl. Konrad von Konstanz im Mittelalter // Freiburger Diözesan-Archiv. 1980. Bd. 100. S. 79–108; *Althoff G.* Adels- und Königfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung: Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen. Münch., 1984; *idem.* Amicitiae und Pacta: Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jh. Hannover, 1992. (MGH. Schr. 37); *Borgolte M.* Salomo III. und St. Mangen: Zur Frage nach den Grabkirchen der Bischöfe von Konstanz // Churrätisches und St. Gallisches Mittelalter: FS für O. P. Clavadetscher / Hrsg. v. H. Maurer. Sigmaringen, 1984. S. 195–224; *Hopp A.* Das Hospiz des hl. Konrad und die Gründung des Chorherrenstiftes St. Ulrich und Afra zu Konstanz/Kreuzlingen // Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees. Friedrichshafen, 1989. Bd. 107. S. 97–106; *Duft J.* Bischof Konrad und St. Gallen // *Idem.* Die Abtei St. Gallen. Sigmaringen, 1991. Bd. 2. S. 201–210; *Bührer A.* Bischof Konrad als Patron von Konstanz: Zur Stiftung städtischer Identität durch Bischof Ulrich I. (1111–1127) // Zschr. für die Geschichte des Oberrheins. Karlsruhe, 2000. Bd. 148. S. 1–40; *Haarländer S.* Vitae Episcoporum: Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier. Stuttg., 2000; *Julius H.* Landkirchen und Landklerus im Bistum Konstanz während des frühen und hohen Mittelalters: Diss. Konstanz, 2003; *Theil B.* Heiligenverehrung «im Kontext»: Beobachtungen am Beispiel Bischof Konrads von Konstanz // Freiburger Diözesan-Archiv. 2006. Bd. 126. S. 5–23; Patterns of Episcopal Power: Bishops in 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> Cent. Western Europe / Ed. L. Körntgen, D. Wassenhoven. B., 2011.

Г. И. Борисов

**КОНРАД МАРБУРГСКИЙ** [лат. Conradus Marburgensis; нем. Konrad von Marburg] (между 1180 и 1190, Марбург (?) (ныне Марбург-ан-дер-Лан, земля Гессен, Германия) — 30.07.1233, близ Марбурга), католич. проповедник, инквизитор. О его семье, раннем периоде жизни, образовании ничего не известно. В историографии высказывались предположения, что он мог быть членом ордена домини-

канцев, францисканцев или премонстрантов, однако к.-л. достоверных свидетельств этого нет. Гипотеза о том, что он состоял в ордене премонстрантов, основывается на сведениях о его сотрудничестве с представителями этого ордена во время пребывания в Кобленце. Возможно, К. М. принадлежал к секулярному духовенству. В источниках о К. М. упоминается как о «магистре», и исследователи полагают, что он учился в ун-те в Париже или в Болонье (подтвердить это предположение не представляется возможным). В 10-х гг. XIII в. он проповедал в диоцезах Бремен, Майнц и Майсен, призывал к участию в *крестовых походах*. Благодаря красноречию и усердию в проповедях, а также благодаря аскетическому образу жизни К. М. стал весьма популярен среди всех слоев населения Германии. В 1227 г. папа Римский Григорий IX назначил К. М. визитатором мон-рей Германии; с согласия папы магистр провел реформирование нек-рых обителей (напр., Нордхаузена). К. М. был доверенным лицом Майнцкого архиепископа при заключении сделок правового характера. Стал широко известен благодаря борьбе с еретиками. Майнцкий архиеп. Зигфрид фон Эппенштайн поручил ему выявить и искоренить еретиков в Тюрингии и Гессене. В 1227 г. с согласия папы Римского Григория IX сфера его деятельности была расширена на всю Германию. В 1231 г. папа даровал К. М. право не соблюдать каноническую процедуру выявления еретиков. Основными объектами внимания К. М. стали *вальденсы* и люцефериане, придерживавшиеся дуалистических представлений и выступавшие против католич. Церкви; причем подозрения в приверженности еретическому учению могли быть выдвинуты по отношению к представителям всех социальных слоев. Современники обвиняли К. М. в чрезмерном усердии в поисках еретиков: он доверял любым наветам, часто прибегал к пыткам, с помощью к-рых добивался признаний и указаний на др. людей. В 1231 г. архиепископы Майнцкий и Трирский в письмах к папе Римскому отмечали эффективность действий К. М. в борьбе с еретиками.

В сер. 20-х гг. XIII в. К. М. прибыл в Вартбург ко двору тюрингского ландгр. Людвиг IV; стал духовником ландграфа и его супруги, като-

лич. св. *Елизаветы* Тюрингской. Отправляясь в июне 1227 г. в 6-й крестовый поход в Палестину вместе с имп. *Фридрихом II*, ландгр. Людвиг IV поручил церкви в своих владениях попечению К. М., к-рый мог по своему усмотрению назначать на церковные должности. Это право было подтверждено папой Григорием IX 12 июня 1227 г. (Epistolæ sæculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae / Ed. C. Rodenberg. B., 1883. T. 1. P. 276. N 361. (MGH. Epp.)). После смерти ландграфа (сент. 1227; умер от чумы в г. Отранто (Италия)) папа назначил К. М. защитником Елизаветы, дабы отстаивать ее права на наследство и состояние, оставленные мужем. По совету духовника Елизавета основала близ Марбурга госпиталь (1228). К. М. не одобрял решение графини отказаться от имущества и жить в бедности, довольствуясь подаванием; он отмечал, что эти средства необходимы католич. Церкви для помощи бедным, в т. ч. для основанного ею госпиталя. До смерти Елизаветы Тюрингской К. М. управлял ее имуществом (святая жила в добровольной нищете, ухаживала за больными в госпитале, молилась и помогала бедным). К. М. выступил одним из инициаторов ее канонизации, составив краткое описание последних лет ее жизни (BHL, N 2490). В 1233 г. он обвинил в ереси и в организации сатанинских оргий гр. Генриха III фон Зайна. Когда же собранный в Майнце синод епископов признал графа невиновным, инквизитор не согласился с этим решением и потребовал его пересмотра. По дороге из Майнца в Марбург К. М. был убит, вероятно приближенными графа.

Лит.: *Hausrath A.* Der Ketzermeister Konrad von Marburg. Hdlb., 1861; *Beck J.* Konrad von Marburg, Inquisitor in Deutschland. Breslau, 1871; *Kaltner B.* Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland. Prague, 1882; *Braun P.* Der Beichtvater der hl. Elisabeth und deutsche Inquisitor Konrad von Marburg († 1233). Weimar, 1909; *Rademacher H.* Ein König ringt um das Reich: Eine Erzählung aus der Zeit des Grossinquisitors Konrad von Marburg. B., 1940; *Patschovsky A.* Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg // DA. 1981. Bd. 37. S. 641–693.

Р. М. Асейнов

**КОНРАД МОНФЕРРАТСКИЙ** [лат. Conradus Montisferratus; итал. Corrado di Monferrato; франц. Conrad de Monferrat] (ок. 1146, Монферрат, Сев. Италия — 28.04.1192, Тир, ныне Сур, Ливан), маркграф Монферрата, один из предводителей 3-го крестового похода, сеньор Тира, ко-





роль *Иерусалимского королевства* (1192). Второй из 5 сыновей Вильгельма V Старого, маркграфа Монферрата, и Юдифи (или Иулиты) Австрийской (мать принадлежала к роду Бабенбергов, маркграфов, с 1156 герцогов Австрии); двоюродный брат имп. *Фридриха I Барбароссы* и франц. кор. Людовика VII. Первые сведения о К. М. относятся к 1160 г., когда он упоминается среди приближенных Конрада, еп. Пассау, его дяди по материнской линии. В 1164 г. один из сыновей Вильгельма Старого находился в Париже: в письме маркграф благодарит франц. короля за доброе отношение к сыну (по имени не назван). В 1166 и 1168 гг. Вильгельм Старый вел переговоры о браке одного из сыновей, возможно К. М., с дочерью англ. кор. Генриха II. Традиционно семья К. М. занимала сторону императора, в т. ч., вероятно, и в 1174–1178 гг., когда Фридрих I Барбаросса выступил против Ломбардской лиги городов, которую поддерживали папа Римский *Александр III*, византийские императоры и правители Сицилийского королевства. После поражения императора в битве при Леньяно (29 мая 1176) К. М. принимал участие в переговорах с папой Александром III; сопровождал папских легатов в Модену, находившуюся под контролем императора. В янв. 1178 г. он был в Ассизи среди приближенных императора. Однако союзом папы Римского с императором были недовольны североитал. города: согласно заключенному в 1177 г. в Венеции перемирию, они должны были вернуться под власть папы Римского; контроль за выполнением этого решения был поручен имп. канцлеру Кристиану, архиеп. Майнцскому. Растущим недовольством стремился воспользоваться византийский имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180). В сент. 1179 г., в битве при Камерино, К. М. уже как союзник византийского императора разбил армию Фридриха Барбароссы и захватил в плен командовавшего ею Кристиана Майнцкого. К. М. (после смерти старшего брата Вильгельма Длинного Меча он стал наследником Монферратского маркграфства) уехал в К-поль и вернулся в Италию уже после кончины имп. Мануила Комнина (1180). Никита Хониат описывал К. М. как человека «красивой внешности, милостивого, исключительного и несрав-

ненного в мужественности и интеллекте» (*Nicet. Chron. Hist.* Т. 1. Р. 201).

В кон. 1186 или в самом нач. 1187 г. К. М. овдовел. Весной 1187 г. он принял предложение визант. имп. *Исаака II Ангела* жениться на его сестре Феодоре и получил придворный титул кесаря (*Ibid.* Р. 382). Участвовал в подавлении мятежа против императора, к-рый возглавил командовавший визант. войсками в Болгарии Алексей Врана (*Ibid.* Р. 376–390). Недовольный полученным вознаграждением и опасаясь за свою жизнь, К. М. покинул К-поль (июль 1187) и отправился на Св. землю.

В 1187 г. Салах-ад-Дин разгромил войско крестоносцев в битве при Хаттине, взял в плен Ги де Лузиньяна, короля Иерусалима, и захватил большую часть Иерусалимского королевства, в т. ч. Иерусалим. Последним оплотом христиан на Св. земле оставался порт Тир, и К. М. смог организовать его успешную оборону, к-рая продолжалась с нояб. 1187 по 1 янв. 1188 г. и закончилась отступлением Салах-ад-Дина. Впосл. Тир стал опорной базой 3-го крестового похода (1189–1192); в нем участвовали западноевроп. государи имп. Фридрих I Барбаросса, франц. кор. Людовик VII, англ. кор. *Ричард I Львиное Сердце*. Христианам удалось отвоевать некоторые важные стратегические пункты. К. М. был среди осаждавших Акру (Сен-Жанд'Акр, ныне Акко, Израиль) и сыграл важную роль в переговорах с мусульманским гарнизоном о передаче города христианам (12 июля 1191). Возникло новое королевство, т. н. Второе Иерусалимское королевство со столицей в Акре.

Когда иерусалимский кор. Ги де Лузиньян был освобожден из мусульманского плена (1188), К. М. отказался признать его королем. После смерти в 1190 г. кор. Сибиллы Иерусалимской, жены Ги де Лузиньяна, он открыто предъявил свои претензии на королевский престол Иерусалимского гос-ва, женившись на Изабелле, сводной сестре Сибиллы и ее наследнице. Для этого при поддержке ее матери Марии Комнины и знатных баронов он добился развода Изабеллы с мужем Онфруа IV де Торонном; в «Краткой истории завоевания и разграбления Св. Земли» (*Brevis Historia Occupationis et Amissionis Terrae Sanctae*) отмечалось: «только в одном его (К. М. — А. С.) можно было упрекнуть: что он соблазнил

чужую жену, увез ее от мужа и женился на ней сам» (*MGN. Script. Reg. Germ.* Т. 16. Р. 64). Кандидатуру К. М. поддержал его двоюродный племянник, франц. кор. *Филипп II Август* (1180–1223), в то время как кандидатуру Ги де Лузиньяна отстаивал англ. кор. Ричард I Львиное Сердце. Согласно достигнутому компромиссу, корона осталась у Ги де Лузиньяна, но после его смерти должна была перейти К. М. и Изабелле. При этом К. М. сохранял власть над Тиром. После отъезда кор. Филиппа II Августа во Францию К. М. пытался вести сепаратные переговоры с Салах-ад-Дином. Недовольный его действиями Ричард Львиное Сердце вынес на голосование баронов вопрос о кандидатуре иерусалимского короля. 13 апр. 1192 г. бароны провозгласили королем К. М., однако он спустя 2 недели (28 апр.) был убит ассасинами в Тире. По распространявшимся по Зап. Европе слухам, заказчиком убийства К. М. был Ричард Львиное Сердце (в 1192 в Вене по приказу герц. Леопольда V Австрийского возвращавшийся со Св. земли англ. король был схвачен и заключен в замок Дюрнштайн; освобожден под давлением папы Римского Целестина III и имп. Генриха VI в 1194, после выплаты 50 тыс. марок). Назывались и др. предполагаемые заказчики убийства К. М.: Салах-ад-Дин, Ги де Лузиньян, Генрих Шампанский (король Иерусалима в 1192–1197), женившийся на вдове К. М., но причастность их к убийству доказать не удалось. Родившаяся уже после смерти К. М. дочь Мария унаследовала Иерусалимское королевство (1205–1212; до 1210 правила вместе с регентом Жаном Ибелином, в 1210–1212 — вместе с мужем *Иоанном Бриеннием*).

Лит.: *Igen Th.* Corrado, marchese di Montferato. Casale, 1890; *Crousset R.* Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem. P., 1936. Vol. 3: La monarchie musulmane et l'anarchie franque. P. 45–130; *Brand C. M.* Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Camb. (Mass.), 1968; *Riley-Smith J.* Corrado, marchese di Montferato // *Dizionario biografico degli Italiani.* R., 1983. Vol. 29. P. 381–387; *Jacoby D.* Conrad, Marquis of Montferrat, and the Kingdom of Jerusalem (1187–1192) // *Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli Oceani: Atti del Congresso Intern., 2–6 apr. 1990 / A cura di L. Balletto. Alessandria, 1993. P. 187–238; Ligato G.* Corrado di Montferrat e la corte di Saladino: Il punto di vista islamico // *Il Montferrat: Crocevia politico, economico e culturale tra Mediterraneo e Europa: Atti di conv. intern., Ponzzone, 9–12 giugno 1998. Ponzzone, 2000. P. 111–140; Ричард Ж.* Латинско-Иерусалимское королевство. СПб., 2002.





C. 177–193; *McLeod Gilchrist M. Getting Away With Murder: Runciman and Conrad of Montferrat's Career in Constantinople // The Mediaeval Journal. Turnhout, 2012. Vol 2. N 1. P. 15–36.*

А. В. Стрелецкий

**КОНСИСТОРИЯ** — см. *Духовная консистория.*

**КОНСТАНТ I** (Флавий Юлий Констант; лат. *Flavius Iulius Constantinus*) (ок. 320/323 — кон. янв. 350, Елена, ныне Эльн, Франция), рим. император (с 9 сент. 337); управлял диоцезами Италия, Африка и Иллирик, с весны 340 г. — всей Зап. империей. 3-й сын имп. Константина I Великого (306–337) и его 2-й жены Фавсты, внук имп. Констанция I Хлора и Максимиана Геркулия. В детстве жил при дворе имп. Константина, гл. обр. в К-поле. Обучением К. занимались виднейшие риторы своего времени (*Lib. Or. 59. 34*), в т. ч. Эмилий Магн Арборий из Бурдигалы (ныне Бордо, Франция) (*Ausonius. Commemoratio professorum Burdigalensium. 16 // Works / Ed. H. G. E. White. L.; N. Y., 1919. Vol. 1. P. 122–124*). На Рождество 333 г. К. был провозглашен цезарем, ночью накануне церемонии «небо пылало огнями» (вероятно, было сев. сияние), что многие современники восприняли как дурное предзнаменование (*Aur. Vict. Epitom. 41; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 234; Euseb. Vita Const. IV 40; Hieron. Chron. // PL 27. Col. 678*). 23 июля 335 г., во время празднования 30-летия правления имп. Константина I, К. был провозглашен августом в Риме и Константин передал ему управление Италийской префектурой (*Euseb. Vita Const. IV 51; Idem. De laudibus Const. 3; Socr. Schol. Hist. eccl. I 38; Chron. Pasch. P. 531*). Незадолго до смерти отца К. был помолвлен с Олимпиадой, дочерью префекта претория Аблабия, в посл. она жила при дворе К. как невеста императора, однако брак так и не был официально заключен, видимо из-за малолетства Олимпиады. После смерти К. решением Констанция II она стала женой царя Армении Аршака II (*Athanas. Alex. Hist. arian. 69; Amm. Marc. Res gest. XX 11.3*).

В день смерти отца (22 мая 337) К. находился в Риме. После убийства в К-поле сводных братьев Константина I Далмация Старшего и Юлия Констанция, к-рых Константин назначил в соправители своим сыновьям,



Имп. Константин I.  
Бюст. IV в. (Лювер, Париж)

9 сент. 337 г. Римский сенат провозгласил полновластными императорами 3 братьев: Константина II, Констанция II и К. (*Euseb. Vita Const. IV 68; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 235*). Летом 338 г. состоялась встреча 3 августов в Виминакии (Паннония; близ совр. г. Костолац, Сербия), на к-рой было окончательно закреплено разделение империи, а также обсуждался вопрос о том, как скрыть убийства родственников в К-поле, совершенные в 337 г. (*CTh. IX 34. 5; X 10. 4; Athanas. Alex. Apol. ad Const. 5; Julian. Apost. Or. 1. 19; Aur. Vict. Epitom. 41*). За К. было закреплено управление центральной частью империи с диоцезами Италия, Африка, Паннония, Иллирик и Фракия. При этом формально в составе владений К. оказались и те территории, к-рые Константин I выделил своим сводным братьям, убитым в 337 г. (Фракия и верхнемезийский Иллирик). Однако старший из братьев Константин II получил право покровительствовать 15-летнему К., а также и реальную власть над его частью империи. Константин II издавал распоряжения о назначениях должностных лиц на этой территории (*CTh. XII 1. 27*).

Осенью 338 г. К., возглавив армию, одержал победу над сарматами в Паннонии, после чего принял титул Сарматский. К кон. 339 г. в окружении К. возникло недовольство слишком пристальной опекой со стороны Константина II. Во главе партии сторонников самостоятельного правления К. стоял трибун Амфилохий, продолжавший в посл. службу при Констанции II (*Amm. Marc. Res gest. XXI 6. 2*). В окружении Константина II в это же время созрел план нового раздела империи: предполагалось официально отторг-

нуть в его пользу Италийскую префектуру (*Zosim. Hist. II 41*).

В нач. 340 г., когда К. находился в Наиссе (ныне Ниш, Сербия) (*CTh. X 10.5; XII 1.29*), Константин II вторгся в Сев. Италию и под Аквилеей столкнулся с передовым отрядом К. Во время сражения войска Константина были разбиты, а он погиб в бою (*Hieron. Chron. // PL 27. Col. 681; Aur. Vict. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X 9.2; Zosim. Hist. II 41–42; Julian. Apost. Or. 2; Philost. Hist. eccl. III 1; Socr. Schol. Hist. eccl. II 5; Sozom. Hist. eccl. III 2; Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 27–28*). К 9 апр. 340 г. К. прибыл в Аквилею, и война прекратилась (*CTh. II 7. 3; X 15. 3*); под власть К. перешла Галльская префектура (Галлия, Испания, Британия).

Воспользовавшись тем, что в Галлии была гражданская война и большая часть галльских легионов находилась в Италии, в 341 г. франки вторглись в Галлию через Рейн. В 342 г. К. провел против них успешную кампанию и заключил с ними выгодный мирный договор (*Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 236; Hieron. Chron. // PL 27. Col. 682; Socr. Schol. Hist. eccl. II 10, 13*). В янв. 343 г. К. с войском отправился в Британию, чтобы защитить ее от нападений пиктов и скоттов (*Amm. Marc. Res gest. XX 1. 1; XXVII 8. 4*). Краткие сведения из источников не позволяют проследить подробности военных мероприятий К., однако, судя по тому, что войска под его командованием часто меняли дислокацию, К. в 40-х гг. IV в. в основном был занят отражением постоянных нападений варваров на западных границах от Иллирика до Галлии. Иногда останавливался в Сев. Италии, где его резиденциями были гл. обр. Аквилея и Медиолан (ныне Милан). Ритор Ливаний восхищался легкостью, с к-рой К. с войском успевал передвигаться из одной провинции в другую, внушая страх варварам (*Lib. Or. 59.144–149; Amm. Marc. Res gest. XXX 7. 5; Aur. Vict. Epitom. 41*). Быстрые и многочисленные перемещения ставок К. подтверждаются также топографическими указаниями в его эдиктах, сохранившихся в Кодексе Феодосия.

Оценки правления К. у историков кон. IV–VI в. несколько противоречивы. Некоторые авторы отмечают, что К. был справедлив и сам неукоснительно соблюдал нормы закона (*Eutrop. Breviar. X 9*). Однако при





этом говорят и о его непомерной жадности в сочетании с неразумной расточительностью. К. распродал значительные части гос. земельного фонда, раздавал земли и делал др. ценные подарки своим фаворитам, покупал пленных женщин и делал их наложницами, так что его распутство было широко известно (*Amm. Marc. Res gest. XVI 7. 5; Aur. Vict. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X 9; Zosim. Hist. II 42*). Степень достоверности этих сведений неясна; они исходят в основном от писателей-язычников, к-рые вообще очень критически относились к императорам-христианам. К. любил лит-ру, ценил риторов. Так, греч. ритора-христианина Проересия К. вызвал ко двору в Галлию, дал ему чин магистра армии и сделал своим сотрапезником, а позднее отпустил с богатыми дарами (*Eunap. Vitae sophist. 90*).

Военных К. предпочитал держать в суровом подчинении, постоянно налагая взыскания за различные провинности. Он учредил штат агентов, в задачу к-рых входило следить за подчиненными и пресекать факты возможной гос. измены. Однако доноительство и вседозволенность агентов при К. не достигали таких масштабов, как при Констанции II. Во главе этой службы стоял комит священных щедрот (имп. казны — *comes sacrum largitionum*) Марцеллин, которому К. всецело доверял, помощниками комита были евнух Христ и комит Магненций, одновременно командовавший элитными армейскими частями легионов Иовиев и Геркулиев (*Aur. Vict. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X 9; Zosim. Hist. II 42; Julian. Apost. Or. 2; Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 27–28*). Однажды К. подверг Магненция позорному наказанию, что вскоре стало причиной заговора против К. 18 янв. 350 г. все высшие армейские чины собрались в доме Марцеллина в Августодуне (ныне Отён, Франция) на некий семейный праздник. В это время Магненций появился в пурпурном облачении и объявил себя императором. Марцеллин и все присутствовавшие согласились его поддержать (*Julian. Apost. Or. 2*). Провозглашение Магненция признали все войска, расквартированные в городе и его окрестностях, т. к. были недовольны излишней суровостью и небрежением к военным со стороны К. Император узнал о мятеже, находясь на охоте, и немедленно бежал в со-

провождении оставшегося ему верным трибуна Ланиогайза, франка по происхождению. Однако в городе Елена на берегу Средиземного м. К. был захвачен отправленным за ним в погоню трибуном Гайзоном, к-рый имел от Магненция приказ умертвить К. и исполнил его (*Amm. Marc. Res gest. XV 5.16; Hieron. Chron. // PL 27. Col. 685; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 237; Zosim. Hist. II 42; Aur. Vict. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X 9; Rufin. Hist. eccl. X 19; Socr. Schol. Hist. eccl. II 25; Sozom. Hist. eccl. IV 1–2; Chron. Pasch. P. 535; Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 33–34*).

**Религиозная политика.** В отличие от Константина I К. принял крещение задолго до смерти; по крайней мере, К. уже был крещен, когда свт. Афанасий I Великий встречался с ним в Сев. Италии в 343–346 гг. (*Athanas. Alex. Apol. ad Const. 7*). Церковная политика К. была в основном продолжением политики его отца, однако в отличие от Константина I и Констанция II К. не участвовал в богословских спорах. По сведениям свт. Афанасия, К. благоволил к Церкви и щедро наделял дарами различные храмы и общины (*Ibidem*). Положительная оценка деятельности К. свт. Афанасием в значительной мере связана с поддержкой, которую император оказал ему в то время, когда святитель был вторично изгнан из Александрии и в 339–346 гг. находился на Западе (*Sozom. Hist. eccl. III 16*). По просьбе К. свт. Афанасий в это время составил некий указатель к Свящ. Писанию (не сохр.; *Athanas. Alex. Apol. ad Const. 4*). Позиция К. по делу свт. Афанасия в основном совпадала с мнением представителей Зап. Церкви, к-рые в это время во главе с папой Римским свт. Юлием I (337–352) выступили на стороне Афанасия Великого против господствовавших на Востоке различных течений арианства. По тем же причинам, опираясь на т. зр. своего епископата, К. оставался преданным правосл. Никейскому вероисповеданию (*Sozom. Hist. eccl. III 18*).

В начале правления К. поддержал распоряжение, изданное от имени 3 братьев-августов, о возвращении из ссылки всех епископов, изгнанных по разным причинам в последние годы правления Константина Великого (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 8*). Ок. 340 г. в Риме состоялся Собор под председательством папы свт.

Юлия I. К. участвовал в организации Собора и направил имп. Констанцию II на Восток послание с просьбой прислать в Италию делегацию для объяснения позиции Вост. Церкви, что и было исполнено. Римский Собор выразил поддержку изгнанным арианами со своих кафедр свт. Афанасию, Маркеллу Анкирскому, свт. Павлу I Исповеднику К-польскому и Асклепию Газскому (*Ibid. 1; Sozom. Hist. eccl. III 8, 10*). Т. о., к нач. 40-х гг. IV в. возникла угроза раскола между Церквами Востока и Запада. Тем не менее К. дипломатично принимал делегации участников Антиохийских Соборов, к-рые вручали ему постановления с новыми вариантами проарианского Символа веры, а также с осуждением свт. Афанасия (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 18; Athanas. Alex. De Synod. 25*). В 343 г. К. вызвал Афанасия в Медиолан и призвал его вместе с др. епископами Запада участвовать в большом *Сардикийском Соборе*, к-рый в это время готовился. Также по просьбе К. свт. Афанасий совершил поездку в Галлию, где встретился с еп. Осием, одним из авторитетных иерархов Зап. Церкви (*Athanas. Alex. Apol. ad Const. 4; Idem. Apol. contr. ar. 15*). Вместе с имп. Констанцием II К. принял деятельное участие в подготовке Сардикийского Собора. В ходе Собора, созванного как Вселенский по поводу арианства, большинство епископов высказалось против арианской партии (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 20, 22; Sozom. Hist. eccl. III 11–12; Theodoret. Hist. eccl. II 7–8*). С политической т. зр. это было крупной победой К. и в дальнейшем дало ему возможность оказывать давление на Констанция II и призывать его отказаться от поддержки ариан. На Пасху 345 г. К. вновь встречался со свт. Афанасием в Аквилее (*Athanas. Alex. Apol. ad Const. 4; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 2. P. 826–827*). Собор в Медиолане, созданный ок. 345 г. вновь по инициативе К., осудил нововведения Вост. Церкви, противоречащие Никейскому вероисповеданию, в т. ч. и «Многострочное изложение», принятое незадолго до этого Антиохийским Собором, а также крайности во взглядах еп. Фотина Сирмийского, ученика Маркелла Анкирского (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 28; Hilar. Pict. Fragm. hist. // PL. 10. Col. 641*). Ок. 345–346 гг. под влиянием консолидированного мнения западных епископов, а также





после неоднократных призывов папы Юлия и свт. Афанасия К. написал неск. писем Констанцию II, призывая его позволить ранее изгнанным епископам-никейцам вернуться на свои кафедры. Не добившись согласия, К. вскоре отправил Констанцию письмо, в к-ром начал угрожать брату войной. Текст письма К. не сохранился и известен только по кратким сообщениям церковных историков, но, вероятно, письмо произвело впечатление на Констанция и вынудило его согласиться с К. ради сохранения союза между императорами (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 20–22; Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 681–682; Rufin. Hist. eccl. X 19; Socr. Schol. Hist. eccl. II 22; Sozom. Hist. eccl. III 20; Philost. Hist. eccl. III 12*). Констанций позволил свт. Афанасию, Павлу Исповеднику и нек-рым др. иерархам вернуться на Восток и в последующие годы (до гибели К.) пошел на ряд уступок зап. проникийской церковной партии в вероучительных вопросах (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 22–24; Socr. Schol. Hist. eccl. II 15–16, 23–24*).

К донатистам, которых было много в Карфагенской Африке, К. в первые годы правления относился лояльно; он был даже более терпимым к их позиции, чем его отец (см. ст. *Донатизм*). Император Константин I в распоряжениях 320–321 гг. признал право называться Православной (кафолической) Церковью только за общиной еп. Цецилиана Карфагенского; общины донатистов не признавались таковыми, но и не преследовались. К. в начале правления фактически уравнивал положение православных и донатистов, так что клир обеих общин пользовался одинаковыми правами, и донатисты даже получали дары от императора. Такое положение сохранялось почти до 348 г., когда сами донатисты спровоцировали новый конфликт с властью. В это время К. отправил в Африку своих представителей, нотариев Павла и Макария, для раздачи имп. милости и православной, и донатистской церквям (*Optat. De schism. donat. III 1–2*). Однако Донат Карфагенский в своем окружном послании запретил принимать императорские дары. Гос. власть восприняла это как оскорбление ее величия и откровенный протест. В ответ на него К. восстановил закон против донатистов 316 г. В пользу православной Церкви бы-

ло предписано конфисковать у донатистов не только базилики, но храмовое имущество. Более того, чиновникам на местах разрешалось прибегать для наказания несогласных не только к ссылкам и изгнаниям, но и к более жестким мерам, вплоть до смертных казней. Исполнение закона против донатистов было возложено на того же имп. нотариуса Макария. Возмущение донатистов в Карфагене и др. крупных городах было подавлено довольно быстро; известно, что в это время пострадали Исаак и Максимиан (ВНЛ, N 721), казненные в Карфагене и признанные мучениками общиной донатистов, еп. Донат был изгнан из Карфагена, а его сторонники остались в меньшинстве на окраине африкан. провинций. Православная Североафриканская Церковь во многом превосходила их по численности верующих. Ок. 348 г. еп. Карфагенский Грат созвал Собор, на к-ром были приняты решения по реорганизации Церкви в новых условиях и об отношении к донатистам, массово переходившим в Православие (см. ст. *Карфагенские Соборы*). Но в это время в Нумидии началась настоящая религ. война донатистов, опиравшихся на племена берберов, с рим. властями.

Отношение К. к языческим культурам оставалось довольно терпимым, меры по их ограничению были в основном формальными. В эдикте 341 г. (повторен в 346) К. объявил о запрете языческих жертвоприношений; он считал необходимым закрывать, но не разрушать древние храмы в Риме (СTh. XVI 10. 2–3; *Sozom. Hist. eccl. III 17; Theodoret. Hist. eccl. V 21*). Ист.: *Athanas. Alex. Apol. contr. ar.; idem. Apol. ad Const.; idem. De Synod.; idem. Hist. arian.; Lib. Or. 59; Amm. Marc. Res gest.; Aur. Vict. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X; Philost. Hist. eccl. III; Socr. Schol. Hist. eccl. II; Sozom. Hist. eccl. III; Theodoret. Hist. eccl. II; Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 26–34.*

Лит.: *Pauly, Wissowa. R. 1. Bd. 4. Tbd. 7. Sp. 948–952; Hefele, Leclerg. Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 2; Frensd W. H. C. The Donatist Church. Oxf., 1952; Gigli G. La dinastia dei secondi Flavii: Costantino II, Costante, Costanzo II. R., 1959; PLRE. Vol. 1. P. 220; Forlin Patrucco M. Constans I // EEC. Vol. 1. P. 192; Siebert S. Konstans I // BBKL. Bd. 4. S. 455–456; Barnes T. D. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb., 1993; DiMaio M., Frakes R. Constans I // An Online Encyclopedia of Roman Rulers and Their Families. 1998 (то же: [www.luc.edu/roman-emperors/consi.htm](http://www.luc.edu/roman-emperors/consi.htm) [Электр. ресурс]); Bleckmann B. Der Bürgerkrieg zwischen Constantin II. und Constans (340 n. Chr.) // Historia. Stuttg., 2003. Bd. 52. N 2. S. 225–250.*

Д. В. Зайцев

**КОНСТАНТ II (Константин) ПОГОНАТ** [греч. Κόνσταντος, Κωνσταντῖνος ὁ Παύλωνος, лат. Constans, Constantinus] (7.11.630, К-поль – 15.07(?) 668, Сиракузы), визант. имп. (с нояб. 641). Сын имп. *Константина III* и Григории, внук имп. *Ираклия*; при рождении назван Флавием Ираклием; крещен 3 нояб. 631 г. В февр. 641 г., после смерти Ираклия и восшествия на престол своего отца Константина III, Флавия Ираклия начали рассматривать как основного законного наследника. Однако скорая смерть Константина III в нач. лета 641 г. резко усложнила обстановку внутри правящей фамилии Ираклидов. Помимо потомков Ираклия и Григория на власть претендовали многочисленные дети Ираклия от 2-го брака с Мартиной. Императором был провозглашен *Ираклона* – старший из оставшихся в живых детей имп. Ираклия, дядя К. II. В последующих событиях, приведших к возведению К. II. на престол, решающую роль сыграл полководец Валентин Аршакуни, к-рый отказался признать власть Ираклоны, поднял мятеж в войсках М. Азии и вскоре захватил Халкидон. Валентин требовал защиты для детей умершего Константина III, т. е. раздела власти между 2 кланами Ираклидов. В результате сложных интриг между двором, Валентином и жителями К-поля в сент. 641 г. был достигнут компромисс, и Ираклона короновал К. II. как своего соправителя. Тогда же тот принял тронное имя Константин и в дальнейшем в офици. документах именовался только так, но современники и позднейшие хронисты называли его Константином. Прозвище Погонат («бородатый») он получил позже из-за своей густой бороды. В нояб. 641 г., в ходе очередного мятежа в К-поле, партия Валентина Аршакуни добилась окончательной победы. Ираклона и Мартина были свергнуты и отправлены в заключение на Родос; К. II. стал самодержавным императором (*Niceph. Const. Brev. hist. 30–32*).

11-летний К. II. в начале правления полностью находился под контролем своих советников. Помимо родственников клана Ираклидов значительную часть аристократии К-поля и ядро военного командования при К. II. составляли представители знатных арм. фамилий, служивших еще имп. Ираклию. Союз с Арменией превратился в важней-





ший фактор вост. политики империи и стал условием для выживания византийцев и армян в период мусульманской экспансии. Наиболее сильные позиции при дворе К. П. занимал Валентин Аршакуни. Он возглавил партию императора и имел самые честолюбивые планы. Валентин женил К. П. на своей дочери Фавсте (ее офиц. тронное имя было явной аллюзией на жену имп. Константиана Великого). В 644 г., вероятно почитав свое положение достаточно прочным, Валентин попытался сделать следующий шаг к верховной власти и фактически совершил военный переворот. Как главнокомандующий на Востоке он потребовал от визант. синклита признать за ним

3 сына: *Константин IV* (ок. 652; император в 668–685), Ираклий и Тиверий (близнецы, род. ок. 659). Все дети К. П. короновались как его соправители в младенческом возрасте.

На протяжении правления К. П. был занят малоуспешной борьбой с вторжениями на территории империи арабов с востока, славян на Балканах и лангобардов в Италии. Наибольшую опасность представляли арабы-мусульмане на Ближ. Востоке и в Сев. Африке. В 643 г. правительство К. П. в очередной раз попыталось переломить ситуацию на вост. границе. Был организован большой поход 2 армий, к-рые возглавили Валентин Аршакуни (в Сирии) и Давид Уртайя (в Сев. Месопотамии). Войска глубоко вторглись в подконтрольные арабам земли.

*Имп. Константин II Погонат.  
Золотой солид.  
Аверс, реверс. VII в.*

Уртайя дошел до Эдессы, но в сражении близ этого города его войско было почти полностью уни-

чтожено. Источники упоминают, что армия Аршакуни была также разбита и бежала. Тем не менее в араб. хрониках говорится, что после этой кампании мусульмане вновь вернули под свой контроль Антиохию (*Большаков. 1993. Т. 2. С. 85*). Можно предположить, что действия Валентина Аршакуни были довольно успешными, по крайней мере временно, и византийцам даже удалось освободить Антиохию. В этой связи претензии Валентина на имп. власть и попытка переворота в 644 г. выглядят куда более обоснованными.

В 645 г. византийцы предприняли последнюю попытку отвоевать Александрию и Египет (*Theoph. Chron. P. 338; Eutych. Annales. Pt. 2. P. 32 (PG. 111. Col. 1112); Mich. Syr. Chron. XI 7. Vol. 2. P. 425*). Снаряженный К. П. флот состоял из 300 судов и господствовал на море, десант под командой армянина Мануила, высадившись на егип. побережье, захватил Александрию. Однако Мануил не спешил продвигаться вглубь страны, видимо рассчитывая на укрепления Александрии и возможную поддержку из К-поля. Это позволило арабам собрать силы, которые возглавил срочно присланный халифом Усманом из Медины Амр ибн

аль-Ас. Летом 646 г. под Никиу византийцы потерпели поражение и отступили. Арабы осадили Александрию и вскоре ворвались в город с помощью своих сторонников. Гарнизон Александрии и значительная часть населения были перебиты, вост. кварталы города сгорели, Мануил бежал в К-поль. Амр приказал срыть стены Александрии, чтобы впредь она не могла служить укреплением для византийцев. Ок. 648 г. Мануил вслед придворных интриг был обвинен в заговоре против К. П. и казнен (*Себеос. 1939. С. 115*).

Новое обострение на вост. границе началось в 647 г. Арабы во главе с эмиром Сирии Муавией и Хабибом ибн Масламой вторглись одновременно в визант. Каппадокию и Армению, подвергнув обе страны опустошению. Кесария сдалась без сопротивления, заплатила выкуп и избежала разграбления. Муавия также осаждал Аморий, но успеха не достиг. Тем не менее с этого времени центральная часть М. Азии (Каппадокия, Ликаония, Фригия, Лидия) превратилась в район регулярных нападений со стороны мусульман. Из этого региона мн. жителей увели в плен, города пустели, что постепенно ослабляло оборонительные возможности византийцев на вост. границе и означало неуклонный рост угрозы прорыва арабов по суше к окрестностям К-поля. В 649 г. арабы во главе с Муавией впервые предприняли морской поход, что стало еще одним ударом по Византии, к-рая за неск. предыдущих столетий привыкла к господству своего флота на всем Средиземноморье. В 649 г. Муавия с моря захватил митрополию Крита Констанцию, некоторое время жил во дворце наместника и разграбил значительную часть острова. В 651 г. К. П. направил в Дамаск посла Теодороса (Феодора) Рштуни, к-рый заключил перемирие с арабами на 3 года.

Вскоре постоянные набеги арабов на Армению вынудили Рштуни признать их формальный сюзеренитет и вступить с ними в союз. Это вызвало возмущение значительной части арм. знати и народа. К. П. попытался сохранить свое влияние в Армении и вскоре двинул туда войско. В Карине (Феодосиополе) его встретила бóльшая часть арм. знати и присягнула ему на верность. К. П. некоторое время жил в Двине во дворце католикоса Нерсеса и, по



имп. достоинство и короновать его. В К-поль вошли неск. тысяч верных ему солдат. К. П. издал указ и признал тестя соправителем. Прп. *Максим Исповедник* писал, что Валентин восседал на троне в имп. одеждах рядом с К. П. Неизвестно, сколько времени продолжалось соправительство. Однако столь быстрое возвышение Аршакуни вызвало возмущение в К-поле; против Валентина выступил патриарх Павел. Население города во главе с патриархом, собравшись в храме Св. Софии, потребовало низложить узурпатора, но военный отряд некоего Антонина окружил их и уже был готов расправиться с недовольными. Патриарх Павел пытался остановить кровопролитие, указав Антонину на недопустимость осквернения святого места, но тот в ответ ударил его по лицу. Произошло массовое побоище, в к-ром горожане неожиданно оказались сильнее военных. Антонин был убит на месте, а восставшая толпа ворвалась во дворец, схватила Валентина и убила его. Трупы сожгли на площади перед храмом (*Себеос. 1939. С. 96–97; Ioan. Nic. Chron. 1883. P. 582; Theoph. Chron. P. 343*). Несмотря на эти события, брак К. П. с Фавстой не распался, в семье родились





сведениям Себеоса, даже причащался с ним из одной чаши (Там же. С. 116–122). Итогом похода стал фактический раздел Армении на 2 сферы влияния. Области Тайк, Айрарат, Вел. и М. Армении, находившиеся под властью Мушега Мамиконяна, остались под протекторатом Византии, восточные регионы, где сохранил власть Теодорос Рштуни, перешли под протекторат мусульман. Впрочем, нападение арабов в 654 г. заставило Мамиконяна также перейти под протекторат мусульман (Там же. С. 126–127).

В 654 г. арабы разграбили Родос. В 655 г. К. П. собрал главные силы визант. флота и лично повел их в сражение у гавани Финика (побережье Ликии). Однако араб. флот Абулафара оказался настолько силен, что одержал победу над византийцами; К. П. едва спасся, успев перейти с атакованного флагманского корабля на др. судно (*Theoph. Chron.* P. 345; *Mich. Syr. Chron.* XI 11. Vol. 2. P. 445–446). Арабы не смогли воспользоваться своей победой из-за

с политическим и церковным сепаратизмом в Италии и Сев. Африке. В 642 г. в Риме поднял мятеж против К. П. хартуларий Маврикий, к-рый предполагал вывести Рим и часть Италии из-под власти К-поля. Экзарх Италии Исаакий (также представитель одной из знатных арм. фамилий) отправил из Равенны против Маврикия войско во главе с магистром Доном, к-рому удалось убедить большинство солдат рим. гарнизона перейти на сторону законного правительства. Маврикий был схвачен, отправлен в Равенну и вскоре казнен. Ок. 643 г., по смерти Исаакия, экзархом был назначен Феодор Каллиопа.

В церковных делах К. П. поддерживал монофелитскую политику имп. Ираклия, основанную на «Эктесисе» 638 г. Для К. П. и всей визант. элиты в то время было необходимо подчеркнуть, что его власть преемственно связана с правлением великого имп. Ираклия. Не обладавший таким же авторитетом и поначалу вообще несамостоятельный К. П. не мог себе позволить пересматривать религ. акты, освященные именем своего знаменитого деда.

религ. акты, освященные именем своего знаменитого деда.

*Имп. Константин II Погонат с сыном Константином IV. Золотой солид. Аверс, реверс. VII в.*



Т. о., монофелитство стабилизировало к-польское общество и отчасти по-

ложительно сказывалось на связях с армянами. При этом армяне по-прежнему не воспринимали византийцев как своих единоверцев. Ок. 647 г. К. П. и патриарх К-польский Павел отправили увещательное послание к Теодоросу Рштуни и католику Нарсесу о желании устранить разногласия и восстановить полное церковное общение. В 648 г. Армянская Церковь созвала Собор в Двине, который составил обстоятельный ответ К. П. с объяснением исповедания веры армян и осуждением Халкидонского Собора (Там же. С. 101–114). Т. о., переговоры зашли в тупик и не дали результатов.

С др. стороны, монофелитская политика К. П. существенно осложнила взаимоотношения Византии с Папским престолом. В кон. 641 или нач. 642 г. в Риме состоялся Собор под председательством папы Иоанна IV, который осудил «Эктесис».

С этого момента Римская и К-польская Церкви находились в состоянии раскола. С 24 нояб. 642 г., после смерти Иоанна, Папский престол занимал Теодор I, выходец из Иерусалима. Он продолжил политику Иоанна, отверг синодику патриарха Павла и признал единомыслие с патриархом Пирром, к-рого призывал вновь занять К-польскую кафедру, поскольку возведение Павла на Патриарший престол было незаконным и прошло не по церковным правилам, а по воле мятежной толпы (*Mansi.* T. 10. Col. 702–705). Новый виток церковных споров начался в 645 г., когда в Карфагене в присутствии экзарха Григория (скорее всего сын Никиты, двоюродного брата имп. Ираклия, т. е. двоюродный дядя К. П.) состоялся диспут между бывшим К-польским патриархом Пирром, сосланным в Африку в 641 г., и прп. Максимом Исповедником. Прп. Максим одержал полную победу, и Пирр публично отрекся от монофелитства, что вызвало большой общественный резонанс. Максим и Пирр вскоре прибыли в Рим, где папа Теодор торжественно принял Пирра в церковное общение. Эти события были большим политическим ударом для правительства К. П. и одновременно вызвали подъем борьбы с монофелитством на Западе. В 646 г. в неск. областях Сев. Африки состоялись Соборы, которые осудили монофелитство и присоединились к позиции Папского престола. Правосл. движение в Карфагене переросло в восстание, к-рое возглавил экзарх Григорий, отказавшийся подчиниться К. П. и объявивший себя императором (*Acta S. Maximi* // PG. 90. Col. 112; *Theoph. Chron.* P. 343). Североафриканская Церковь в это же время направила послания к К. П. и патриарху Павлу К-польскому с требованием отречься от ереси (*Mansi.* T. 10. Col. 925–931). Григорий перенес свою резиденцию из Карфагена в г. Суфетулу, где готовился к войне против К. П., заключив союз с маврами. В 647 г. мятеж был приостановлен, после того как арабы во главе с Абдаллахом ибн Саадом, продвигавшиеся из Египта по территории Ливии на запад, напали на карфагенскую провинцию. В битве на равнине Бакуба византийцы были разбиты, а экзарх Африки Григорий убит. Разграбив Суфетулу и получив выкуп с др. городов, ара-

С этого момента Римская и К-польская Церкви находились в состоянии раскола. С 24 нояб. 642 г., после смерти Иоанна, Папский престол занимал Теодор I, выходец из Иерусалима. Он продолжил политику Иоанна, отверг синодику патриарха Павла и признал единомыслие с патриархом Пирром, к-рого призывал вновь занять К-польскую кафедру, поскольку возведение Павла на Патриарший престол было незаконным и прошло не по церковным правилам, а по воле мятежной толпы (*Mansi.* T. 10. Col. 702–705). Новый виток церковных споров начался в 645 г., когда в Карфагене в присутствии экзарха Григория (скорее всего сын Никиты, двоюродного брата имп. Ираклия, т. е. двоюродный дядя К. П.) состоялся диспут между бывшим К-польским патриархом Пирром, сосланным в Африку в 641 г., и прп. Максимом Исповедником. Прп. Максим одержал полную победу, и Пирр публично отрекся от монофелитства, что вызвало большой общественный резонанс. Максим и Пирр вскоре прибыли в Рим, где папа Теодор торжественно принял Пирра в церковное общение. Эти события были большим политическим ударом для правительства К. П. и одновременно вызвали подъем борьбы с монофелитством на Западе. В 646 г. в неск. областях Сев. Африки состоялись Соборы, которые осудили монофелитство и присоединились к позиции Папского престола. Правосл. движение в Карфагене переросло в восстание, к-рое возглавил экзарх Григорий, отказавшийся подчиниться К. П. и объявивший себя императором (*Acta S. Maximi* // PG. 90. Col. 112; *Theoph. Chron.* P. 343). Североафриканская Церковь в это же время направила послания к К. П. и патриарху Павлу К-польскому с требованием отречься от ереси (*Mansi.* T. 10. Col. 925–931). Григорий перенес свою резиденцию из Карфагена в г. Суфетулу, где готовился к войне против К. П., заключив союз с маврами. В 647 г. мятеж был приостановлен, после того как арабы во главе с Абдаллахом ибн Саадом, продвигавшиеся из Египта по территории Ливии на запад, напали на карфагенскую провинцию. В битве на равнине Бакуба византийцы были разбиты, а экзарх Африки Григорий убит. Разграбив Суфетулу и получив выкуп с др. городов, ара-





Имп. Константин II Погонат.  
Золотой солид. Аверс. VII в.

ским (*Mansi*. Т. 10. Col. 863–1170; LP. P. 338; *Theoph. Chron.* P. 331–332). Собор предал анафеме монофелитство, 3 К-польских патриархов, участвовавших в насаждении ереси (Сергия, Пирра и Павла), а также патриарха Кира Александрийского. Своей энцикликой папа Мартин назначил еп. Иоанна Филладельфийского своим викарием на территориях Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, наделив его правами низлагать епископов-монофелитов (*Martin, papa*. Ep. 6 // PL. 87. Col. 153–164).

Решения Латеранского Собора означали объявление войны К-полю. К. П. немедленно отдал приказ равеннскому экзарху Олимпию двинуть войска на Рим, низложить папу и добиться от прочих епископов подписания «Типоса». Олимпий прибыл в Рим, но там объявил, что не подчиняется К. П., и заключил соглашение с Мартином. Морское нападение арабов на Сицилию вскоре вынудило Олимпию перенести свою ставку туда. У К. П. не было возможностей для подавления этого неожиданного мятежа, но в 652 г. Олимпий умер от чумы, после чего власть К-поля в Равеннском экзархате была восстановлена. Экзархом был вновь назначен Феодор Каллиопа, уже занимавший этот пост в нач. 40-х гг. VII в. Он с войском вступил в Рим в июне 653 г. Папа Мартин был арестован и отправлен в ссылку на о-в Наксос, где провел год. В дек. 654 г. в здании синклита в К-поле состоялся суд над папой, к-рого обвинили в измене и соучастии в мятеже Олимпия. Этим показательным процессом К. П. демонстрировал своим подданным в разных регионах Средиземноморья, что за правительством Византии по-прежнему сохранялось достаточное могущество и оно способно справиться с внутренними врагами даже в отдаленных областях империи. Считается, что суд был

актом личной мести К. П. неподчинившемуся понтифику. В пользу этой версии говорит то, что патриарх Павел К-польский в это время находился при смерти († 27 дек. 654) и не участвовал в разбирательстве. Кроме того, папе были выдвинуты только политические обвинения; религ. вопросы не рассматривались. После суда папу вывели перед народом на площадь Августеон, объявили виновным, поставили на помост для казни, сняли с него как с преступника саккос и обувь (знаки его сана) и передали префекту города Григорию. Папа был сослан в Херсонес Таврический (Крым), где скончался 16 сент. 655 г.

За судом над папой последовал суд над прп. Максимом Исповедником, к-рый в нач. 655 г. был арестован в Риме и препровожден в К-поль (*Acta S. Maximi* // PG. 90. Col. 113–125). Максим и 2 его ученика были обвинены в оригенизме, но главную роль в этом процессе также играл политический мотив. Прп. Максиму приписали содействие арабам в завоевании Египта в 633 г., а также подстрекательство к мятежу экзарха Африки Григория в 646 г., т. е., как и папу Мартина, прп. Максима обвиняли с гос. измене. Летом 655 г. прп. Максим отказался вступить в общение с патриархом Петром К-польским, но не сумел оправдаться по политическим делам и был отправлен в ссылку в Визию (Фракия; ныне Визе, Сев.-Зап. Турция).

Расправа над прп. Мартином и его сторонниками не завершила борьбу между партиями православных и монофелитов. Весной 655 г. новый понтифик Евгений I отправил своих апокрисиариев в К-поль для обсуждения вопроса о восстановлении церковного общения. К. П., патриарх Пирр К-польский (преемник Павла, ранее побежденный в диспуте Максимом Исповедником), а после его смерти (май 655) преемник патриарх Петр приняли их и составили уклончивый ответ о том, что во Христе можно признать одну волю, если рассматривать Христа как ипостась. Привезенная апокрисиариями в Рим грамота была признана слишком путаной, и папа Евгений также отказался вступать в общение с К-полем (LP. P. 341). В 657 г., когда на Римском престоле Евгения сменил папа Виталиан, К. П. утвердил избрание нового папы без обсуждения вопросов вероисповедания

бы вернулись в Ливию. Тем не менее население Сев. Африки еще более 10 лет отказывалось признавать К. П. императором, отвергало монофелитство и избирало правителей Карфагена самостоятельно.

Поддерживая мятеж экзарха Африки Григория, в 646 г. папа Теодор также отправил патриарху Павлу К-польскому требование отречься от монофелитства и, не получив согласия, объявил об отлучении патриарха от Церкви (*Ibid.* Col. 1020–1025). Это означало открытый церковный разрыв Рима с К-полем, но в этих вопросах не было единства и в самой Италии. Равенна, где находилась ставка визант. экзарха, строго придерживалась позиции К-поля. Уже в кон. 646 г. бывш. патриарх Пирр переехал из Рима в Равенну и там объявил о разрыве с Римской Церковью. Папа Теодор вынужден был объявить об отлучении и Пирра (LP. P. 332; *Theoph. Chron.* P. 331). Зап. владения Византии находились в состоянии раскола и под угрозой начала гражданской войны. Несмотря на то что борьба шла с переменным успехом, правительство К. П. попыталось снять противоречия, пойдя на ряд важных уступок Риму. В 648 г. К. П. совместно с патриархом Павлом издал указ, получивший наименование «Типос» (греч. *τύπος τῆς πίστεως* — образец веры). В этом вероучительном документе говорится о разногласиях по вопросу об одной или двух волях во Христе и для достижения примирения объявляется полный запрет споров на эту тему. Во исполнение того же указа с дверей собора Св. Софии в К-поле была снята таблица с текстом «Эктесиса» 638 г. Т. о., правительство К. П. и К-польская Церковь фактически отказались от монофелитства как офиц. вероисповедания, не объявляя напрямую о его осуждении.

Издание «Типоса» не оправдало надежд К. П. На Западе, прежде всего в Риме, факт уступок К-поля в доктринальных вопросах был воспринят как знак слабости и неуверенности К. П. В ответ Римская Церковь во главе с новым папой *Мартин* (с июля 649) еще более ужесточила свою позицию. В окт. 649 г. Мартин провел *Латеранский Собор*, на к-ром присутствовали более 100 епископов Западной Церкви, а также делегация, присланная патриархом свт. *Софронием* Иерусалим-





и в знак формального примирения отправил Виталиану в подарок украшенное драгоценными камнями Евангелие (Ibid. P. 343). Тем самым К. П., хотя и временно, добился своих целей в церковно-политической сфере. Отказавшись от продолжения богословских споров, Римская Церковь молчаливо признала «Типос» К. П.

Почувствовав, что его положение в церковных делах стало устойчивее, К. П. вскоре предпринял попытку привлечь прп. Максима Исповедника на свою сторону (Acta S. Maximi // PG. 90. Col. 160–164). В авг. 656 г. он направил к нему в Визию делегацию из чиновников Павла и Феодосия, а также еп. Феодосия из Кесарии Вифинской. В Визии состоялся еще один диспут, в котором Максим вновь одержал победу (или ему демонстративно позволили победить). Участники диспута совместно обратились к К. П. с просьбой отправить посольство в Рим для окончательного решения вопроса о монофелитстве и включить Максима в состав посольства. В сент. по приказу К. П. прп. Максим был переведен в монастырь св. Феодора в Силимврии, где он продолжил свои ученые занятия в благоприятной обстановке. В то же время К. П., явно не собираясь организовывать посольство в Рим, вновь отправил еп. Феодосия к Максиму и предложил ему принять «Типос», обещая полное примирение с собой и торжественный прием в К-поле. Т. о., в действительности ценой освобождения прп. Максима должно было стать не разрешение проблемы ереси, а соглашение с императором. После отказа Максима милости К. П. в отношении преподобного прекратились; Максим был сослан в крепость Перберис, где находился до кон. 661 г.

**Переезд на Запад (662–668).** В 662 г. К. П. решил покинуть К-поль и перенести столицу империи на Запад, планируя сделать столицей Рим (*Eliae Metropolitanæ Nisibeni Opus chronologicum*. P., 1910. Pars 1. P. 68; *Theoph. Chron.* P. 347–348; *Georgius Cedrenus. Chron.* Vol. 1. P. 762). Мотивы решения К. П. остаются неясными, т. к. источники не предлагают достоверных объяснений. Одной из причин мог стать острый конфликт К. П. с его младшим братом Феодосием, которого К. П. долгие годы подозревал в стремлении захватить власть. К. П. вынудил Феодосия принять ду-

ховный сан, но вражда между братьями не прекратилась. Ок. 660 г. К. П., вероятно вновь заподозрив Феодосия в заговоре, приказал казнить его. Гибель Феодосия, к-рый, видимо, был популярен в народе, вызвала возмущение в К-поле; К. П. называли новым Кайном. Возможно, с этим общим обострением ситуации в К-поле было связано и то, что в кон. 661 г. прп. Максима и его учеников привезли в К-поль на повторный суд, осудили как изменников на заседании синклита, после чего каждому отсеки правую руку и урезали язык, затем сослали в Лазику. Максим скончался 13 авг. 662 г. Вероятно, это судилище также носило демонстративный характер и было призвано утратить оппозицию, в т. ч. сторонников Православия, усиливших свое влияние в предыдущие спокойные годы.

Вскоре К. П. покинул К-поль, видимо в спешке, т. к. его семья осталась в столице. Обосновавшись на Западе, К. П. направил в К-поль посольство с требованием отпустить жену и 3 сыновей, но жители К-поля и регентский совет при его старшем сыне Константине IV отказали ему. Т. о., между императором и столицей произошел окончательный разрыв, и фактически с момента переезда К. П. уже не контролировал события в Восточной империи. Формально власть в К-поле перешла к его сыну Константину IV. Точная дата переезда К. П. неясна, но это произошло после расправы над прп. Максимом Исповедником, скорее всего в нач. 662 г.

Отправившись морем, К. П. оставался в Фессалонике, некоторое время прожил в Афинах, а в нач. 663 г. переехал в Тарент (ныне Таранто, Юж. Италия). К. П. надеялся личным участием укрепить положение империи в Италии и Сев. Африке и, очевидно, лелеял надежды на возрождение Западной Римской империи. Для этого он уже летом 663 г. воспользовался междуособной войной в королевстве лангобардов. С войском К. П. двинулся по суше из Тарента на Рим, по пути присоединив ряд областей. К. П. также начал осаду Беневента (ныне Беневенто, Юж. Италия), где в тот момент отсутствовал владелец города — герц. Гримоальд. Однако при известии о приближении войска Гримоальда К. П. снял осаду и, не добившись успеха и не заключив с герцогством надежного договора, передви-

нул свои силы в Неаполь. 5–17 июля К. П. посетил Рим (LP. P. 343–344). Его торжественно встретил папа Виталиан с народом, выехав за 6 миль из города. В базилике св. Петра и ряде др. храмов были устроены торжественные богослужения. К. П. преподнес папе златотканое одеяние. Вернувшись в Неаполь, К. П. возобновил военные действия в Юж. Италии, захватил Регий (ныне Реджоди-Калабрия, Юж. Италия), отсюда переправился на Сицилию и разместил свою ставку в Сиракузах.

О годах, проведенных К. П. в Сиракузах, сведений почти нет. Лишившись ресурсов К-поля, К. П. увеличил налоговое обложение своих владений в Италии и Африке, что сильно уменьшило его популярность среди местного населения. Однако участие К. П. в итал. делах оказалось лишь эпизодическим. В 666 г. К. П. утвердил автокефальный статус Равеннской архиепископии, которую возглавлял его верный союзник архиеп. Мавр. Ок. 664 г. арабы совершили морской набег на Сицилию и увезли в Сирию много пленников. Об обстоятельствах этой войны, как и о роли в ней К. П., неизвестно. В 668 г. против К. П. был составлен заговор среди его приближенных, и императора утопили во время купания в термах. После его гибели войско провозгласило императором некоего Мизизия (Мжежа), полководца арм. происхождения и, вероятно, организатора убийства К. П. (*Theoph. Chron.* P. 351–352; *Niceph. Const. Brev. hist.* 30–33; LP. P. 344, 346; *Mich. Syr. Chron.* XI 13 // Vol. 2. P. 455). Мизизий вместе с сыном Иоанном пытался выступать как полноправный император, но через 7 месяцев также был убит. Прах К. П. был перевезен в К-поль и похоронен в храме св. Апостолов.

Ист.: *Себеос, еп.* История / Пер.: Ст. Малхасянц. Ереван, 1939. С. 95–129; *Theoph. Chron.* P. 331–347; *Georg. Mon. Chron.* Vol. 2. P. 697–725; *Mich. Syr. Chron.* XI.

Лит.: *Kaestner I.* De imperio Constantini III (641–668). Lpz., 1907; *Hejtele, Leclercq.* Hist. des conciles. 1909. T. 3. Pt. 1. P. 432–471; *RegImp.* N 221–235; *RegPatr.* Vol. 1. Fasc. 1. P. 120–122; *Stratos A. N.* Byzantium in the 7-th Cent. Amst., 1975. Vol. 3; *Haldon J.* Byzantium in the 7-th Century. Camb., 1990; ODB. Vol. 1. P. 496–497; PLRE. Vol. 3. P. 333; PMBZ, N 3691; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1993–1998. Т. 2–3; *Карташев.* Соборы. С. 410–427; *Успенский.* История. Т. 1. С. 444–450, 479–481, 542–543; *Кулаковский.* История. Т. 3. С. 161–212; *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001; *Острогорский Г. А.* История Византийского гос-ва. М., 2011.

И. Н. Понов



**КОНСТАНТИН** [Флавий Валерий Аврелий Константин; лат. Flavius Valerius Aurelius Constantinus Augustus; греч. Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας; Константин I Великий] (27.02. ок. 272, Наисс, рим. пров. В. Мёзия; ныне Ниш, Сербия — 22.05.337, Никомидия, ныне Измит, Турция), св. равноап. (пам. 21 мая), рим. (византийский) император (с 25.07.306), выдающийся политический деятель древности, первым из рим. императоров официально провозгласил себя покровителем христианства и Церкви, провел ряд законодательных и политических реформ в Римской империи, во многом обеспечивших последующую успешную христианизацию рим. общества и превращение империи в христианскую державу; принял крещение на смертном одре.

**Биография. Ранние годы.** К. род. в семье рим. офицера Флавия *Констанция I Хлора*, выходца из Дардании (пров. Мёзия, позднее Дакия Прибрежная), буд. императора (цезарь с 293; август Запада в 305–306), и его конкубины — св. равноап. *Елены* из Дрепана (позднее Еленополь, Вифиния; близ совр. дер. Херсек, Турция), возможно дочери хозяина постоялого двора. О совместной жизни и характерах родителей К. известно лишь из источников позднего происхождения, и поэтому большая часть информации считается недостоверной. В период правления К. св. Елена проявила себя ревностной сторонницей христиан, но неизвестно, когда именно она обратилась к новой вере. Согласно тем же поздним источникам, Константин Хлор обладал мягким и скромным характером, терпимо относился к христианам, не поддерживал гонений христиан, организованных имп. Диоклетианом с 303 г. Тем не менее на вопрос, мог ли скромный человек сделать военную карьеру в период большого кризиса в Римской империи и заслужить доверие имп. Диоклетиана и Максимиана Геркулия, точного ответа нет. В 288 г. Констанций стал префектом претория в Галлии, а в 293 г. — цезарем, младшим соправителем августа имп. Максимиана Геркулия. Как цезарь Констанций получил в управление диоцезы крайнего северо-запада Римской империи — Галлию и Британию. Ок. 289 г. Констанций по политическим соображениям был вынужден разойтись с Еленой и вступил



Имп. Константин Великий.  
IV в.  
(Капитолийские музеи, Рим)

в брак с Феодорой, падчерицей имп. Максимиана Геркулия. В этом браке родились 3 сводных брата и 3 сводные сестры К.: Далмаций Старший, Юлий Констанций, Ганнибалиан, Анастасия, Констанция I и Евтропия II.

Началом карьеры К. обязан возвышению своего отца. С кон. 80-х гг. III в. он находился в Никомидии при дворе имп. Диоклетиана, где отчасти выполнял роль заложника, обеспечивая лояльность Констанция Хлора к Диоклетиану. Вместе с тем, как сын цезаря, К. обладал высоким статусом в окружении Диоклетиана. Кроме того, присутствие при дворе открывало для К. возможность достичь власти в будущем. Теоретически в период правления Диоклетиана К. мог считаться приемлемым кандидатом на вхождение с титулом цезаря в состав буд. обновленной тетрархии. Так же как и К., на подобную роль в системе наследования



офицерское звание первого трибуна (tribunus or-

*Битва у Мульвийского моста.*  
Роспись зала Константина,  
Ватикан. 1520–1524 гг.  
Худож. Джулио Романо

власти мог претендовать и сын имп. Максимиана Геркулия Максенций, тоже присутствовавший при дворе Диоклетиана. Там же К. получил образование, знания по риторике, лат. и греч. лит-ре и философии. Воз-

можно, посещал занятия Лактанция, христ. ученого, жившего в Никомидии (Barnes. 1981. P. 73–74; Fowden. 1988. P. 175–176). В научной литературе нередко встречается мнение о К., как о малообразованном человеке (напр.: Ehrhardt. 1955), что, безусловно, является большим преувеличением. Компетентность К. в административных делах, а также некоторые черты характера хорошо показывают изданные им законодательные акты и распоряжения. В отличие от Диоклетиана, к-рый часто был склонен издавать конституции, отменявшие прежнюю юридическую практику, К., как правило, стремился вникнуть в традицию применения закона и затем ограничивался распоряжениями следовать определению того или иного из известных авторитетных рим. юристов. Тем самым К. не претендовал на роль реформатора права, но лишь стремился грамотно применять уже существовавшие нормы, а также демонстрировал систематичность в работе и постоянно совершенствовал свои знания (Elliott. 1996. P. 97–116). Скорее всего, так же развивалась и деятельность К. в сфере религ. поисков. Начав с неуверенных экспериментов с языческими солярными культами в первые годы правления, постоянно накапливая опыт и знания, К. к концу жизни постепенно превратился в эксперта в области христ. богословия, составителя (или по крайней мере компетентного редактора) посланий и офиц. речей для церковных Соборов.

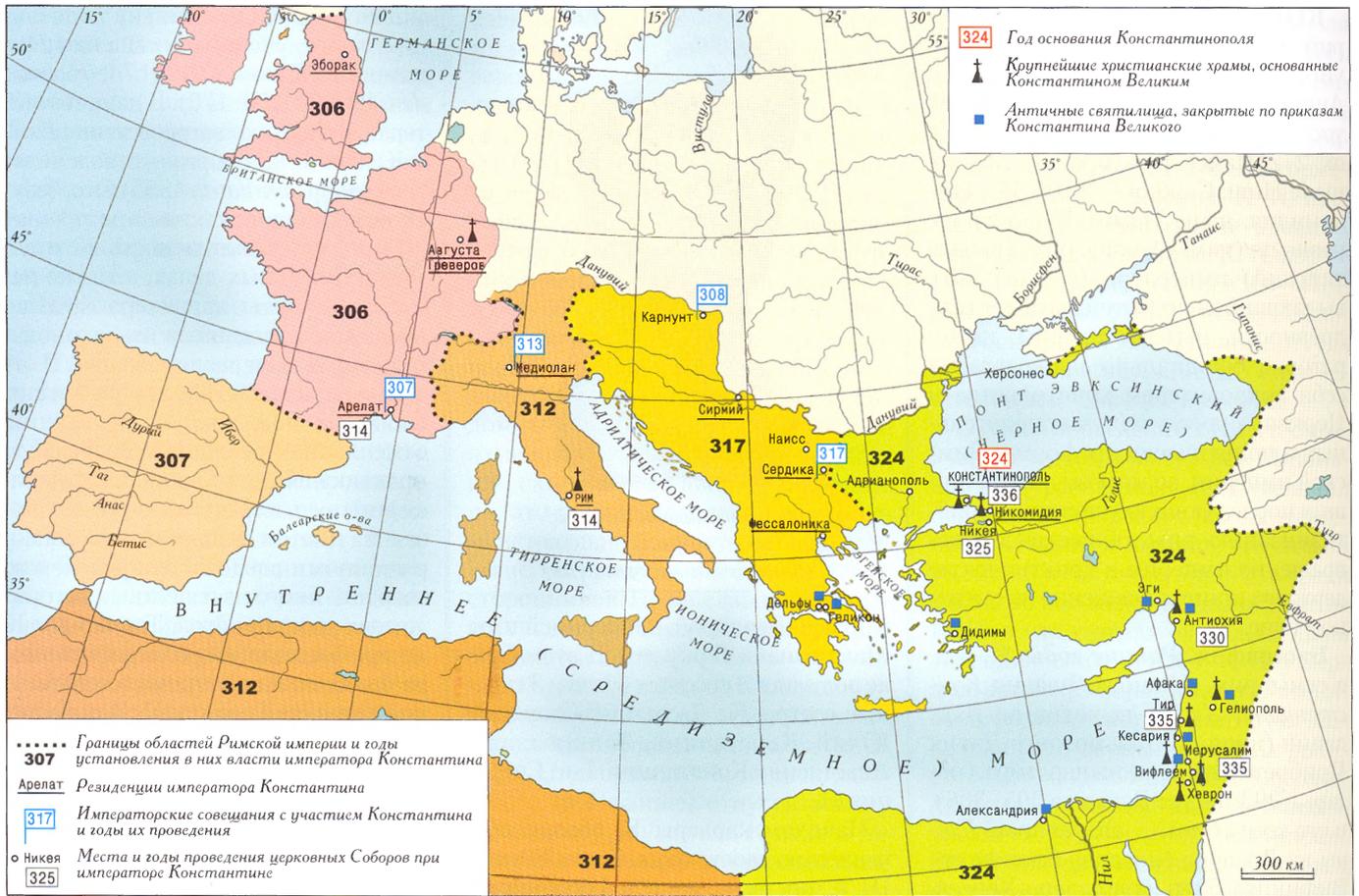
К. участвовал в военных компаниях на Дунае в 296 г. и в Сирии в 297 г. под командованием имп. Диоклетиана, в 298 г. против персов под командованием цезаря Галерия (Const. Magn. Or. sanct. 16. 2). К 305 г. К. имел

офицерское звание первого трибуна (tribunus or-

*Битва у Мульвийского моста.*  
Роспись зала Константина,  
Ватикан. 1520–1524 гг.  
Худож. Джулио Романо

dinis primi) (Lact. De mort. persecut. 18. 10). В 303 г. К. вернулся с восточной границы в Никомидию

и был свидетелем великого гонения на христиан, организованного имп. Диоклетианом и августом Галерием. Скорее всего К. не участвовал в гонении, поскольку, видимо, это не входило в его служебные обязанности.



Позднее это позволяло ему противопоставлять свою политику «кровавым эдиктам» Диоклетиана (*Const.*



Имп. Констанций назначает Константина своим преемником.

Эскиз к циклу «История Константина». 1622 г. Худож. П. П. Рубенс (частное собрание)

*Magn. Or. sanct.* 25), хотя о к.-л. противодействии гонению со стороны К. неизвестно.

1 мая 305 г. имп. Диоклетиан отрекся от престола в Никомидии, передав верховную власть августам

Галерию и Констанцию Хлору и назначив их соправителями-цезарями Максимиана Дайю и Флавия Севера. Согласно Лактанцию, мн. придворные до последнего момента ожидали, что Диоклетиан провозгласит новыми цезарями К. и Максенция, но эти претензии сыновей тетрархов не были поддержаны Диоклетианом (*Lact. De mort. persecut.* 19. 2–6). Согласно сообщениям неск. авторов IV в., К. некоторое время оставался при дворе Галерия, и тот пытался погубить его, отправляя на опасные участки сражений с варварами на Дунае, заставив на охоте вступить в единоборство со львом. К. выходил победителем из всех этих ситуаций (*Lact. De mort. persecut.* 24. 3–9; *Euseb. Vita Const.* I 21; *Aur. Vict. De Caes.* 40. 2–3; *Idem. Epitom.* 41. 2; *Zosim. Hist.* II 8. 3). Степень достоверности этих сведений неясна.

Не позже нач. лета 305 г. К. покинул Никомидию и присоединился к отцу, к-рый в то время пребывал в ставке в Бононии (Галлия; ныне Булонь-Сюр-Мер, Франция). Вероятно, переезд К. состоялся по требованию Констанция и с санкции Галерия, хотя позднейшие биографы К. описывали это событие как бег-

ство К. от угроз Галерия. Ставка Констанция вскоре была перенесена в г. Эборак (пров. Вторая Британия; ныне Йорк, Англия). В течение года Констанций и К. вели войну против пиктов к северу от Адрианова вала в Сев. Британии, продвигаясь на север, но не одержав значительных побед. 25 июля 306 г. Констанций умер в Эбораке, перед смертью заручившись согласием воинов на провозглашение К. августом. Первым объявил К. августом король (гех) алеманнов Крок (Эрок), союзник римлян, и его поддержали все войско и двор. С нач. 307 г. резиденция К. была перенесена в Августу Треверов (ныне Трир, Германия).

**Начало правления на Западе (306–312)** (*Barnes.* 1981. P. 28–43; *Barcelo.* 1988; *Pohlsander.* 1996. P. 12–20; *Elliott.* 1996. P. 39–60; *Humphries.* 2008). Британия и Галлия быстро признали власть К. Испания, ранее краткое время подчинявшаяся Констанцию, перешла под управление Флавия Севера. Галерий, как глава тетрархии всей империи, был крайне недоволен бесконтрольным провозглашением К. августом. По сообщению источников, Галерий был готов сжечь присланный ему К. порт-





рет с регалиями августа, но советники убедили его не объявлять открытого разрыва с К. Галерий признал права К., но лишь в ранге цезаря, тем самым включив К. в систему тетрархии и избежав прямого военного столкновения с ним. К. согласился с решением Галерия: не претендуя больше на титул августа, он тем самым окончательно избавился от возможных обвинений в незаконности своего прихода к власти.

Первые годы правления К. на Западе были посвящены укреплению границы империи на Рейне. Уже зимой 306/7 г. рим. владения подверглись нападению франков. К. вытеснил их за Рейн и захватил в плен вождей, Аскарика и Мерогасия, которые вместе с др. пленными были отданы на растерзание зверям в амфитреатре Августы Треверов. В 308 г. К. провел военную кампанию против бруктевов к востоку от Рейна; в 310 г. был выстроен мост через реку в Колонии Агриппине (ныне Кёльн, Германия), на месте совр. моста Дойц; в том же году К. вновь воевал против франков на нижнем Рейне.

К. долгое время испытывал сложности с легитимацией своей власти, поскольку даже после формального признания его членом тетрархии факт самовольного провозглашения его императором в 306 г., без согласования с имп. Галерием и др. соправителями, был хорошо известен. В первые годы правления К. возвеличивали как талантливого полководца, одержавшего много побед, подчеркивали его преемственность и сходство с отцом, к-рый имел репутацию успешного военачальника (XII Panegyrici latini / Ed. W. Baeh-

и «Римляне ликуют» и с изображениями послов варваров, припадающих к ногам К. (MacMullen. 1987. P. 40). В панегирике 310 г. в честь К. по-особому интерпретировалась семейная история Флавиев и, явно с санкции К., заявлялось о родстве между К., Констанцием Хлором и имп. Клавдием II Ютским (268–270) (XII Panegyrici latini. VI (7); Barnes. 1981. P. 35–37, 301). Согласно этой версии, которая при дворе К. стала официальной, Клавдий II приходился двоюродным дедом Констанцию I. Достоверность этой генеалогии невозможно подтвердить или опровергнуть. Однако очевидно, что она была полезна для К., к-рый нуждался в укреплении своей власти и дополнительных аргументах, обосновывавших претензии его и семьи на имп. престол.

В этот же период в Августе Треверов была развернута широкая строительная деятельность. Были выстроены новые городские стены, начато возведение дворцового комплекса и публичных терм в северо-вост. части города. Южнее дворца был построен большой тронный зал, который позднее был передан Церкви (Трирская базилика). Активное строительство велось также в ряде др. городов Галлии, особенно в Августодуне (ныне Отён) и Арелате (ныне Арль).

Согласно Лактанцию, следуя принципам имп. Констанция I Хлора, вскоре после восшествия на престол К. провозгласил формальное прекращение репрессий на Востоке и даровал христианам свободу исповедания (Lact. De mort. persecut. 24. 9; Euseb. Vita Const. II 49). Принято считать также, что К. в своих диоцезах проводил реституцию собственности, утра-

Фоллис  
имп. Константина Великого.  
Аверс, реверс. 330–335 гг.

ченной христианами во время гонений. Подобные распоряжения К. хорошо известны с 312 г. в Италии и Африке, но в первые годы его правления прямых свидетельств о проведении реституции в пользу христиан нет (Barnes. 1981. P. 28).

В кон. лета 306 г. Галерий, продолжавший относиться к К. подозрительно, в противовес К. провозгла-

сил августом Запада Флавия Севера, к-рый ранее имел титул цезаря и находился в Аквилее и Равенне (Lact. De mort. persecut. 25. 4–5; Socr. Schol. Hist. eccl. I 2). Тем не менее Северу не удалось укрепить свою власть. Уже в окт. 306 г. в Риме произошел мятеж гарнизона и был провозглашен императором Максенций, сын Максимиана Геркулия, к-рый ранее публично выражал зависть по поводу успеха К. и досадовал по поводу своего положения частного лица (Zosim. Hist. II 9. 2). В февр. 307 г. Максенций сделал соправителем своего отца Максимиана Геркулия, прочно утвердив свою власть в Италии, Испании и Сев. Африке. В апр. 307 г. Флавий Север, проигравший политическое противостояние с «узурпаторами» К. и Максенцием, капитулировал и был убит в Равенне (Lact. De mort. persecut. 26.10; Euseb. Vita Const. I 27; Eutrop. Breviar. 10. 2. 4; Aur. Vict. Epitom. 40. 3; Anon. Vales. Chron. Const. 4. 10). После гибели Севера под контроль К. перешла Испания.

Т. о., в этот период союзниками К. по борьбе за власть внутри тетрархии оказались императоры Италии Максимиан Геркулий и его сын Максенций. С поддержкой К. они добились победы над Флавием Севером и тем самым ограничили влияние главы тетрархии Галерия на всем Западе империи. Вскоре (до сент. 307) в Галлии (вероятно, в Арелате) состоялась встреча К. и Максимиана, на к-рой был возобновлен старый союз между семьями Максимиана Геркулия и Констанция Хлора. Максимиан признал К. как императора с титулом августа; К. обещал поддержку власти Максимиана в Италии. Союз был закреплен свадьбой в Августе Треверов К. и Фавсты, младшей дочери Максимиана Геркулия (Lact. De mort. persecut. 27.1). Ради этого брака К. оставил свою первую жену Минервину. Осенью 307 г. Галерий потерпел поражение в итал. походе против Максимиана и Максенция. При этом К. вновь избежал открытого противостояния с Галерием, отказавшись нападать из Галлии на его отступающую армию, поскольку войска К. обороняли рейнскую границу (Lact. De mort. persecut. 27. 2–8; Euseb. Vita Const. I 26, 27; Zosim. Hist. II 10).

Дуумвират Максимиана Геркулия и Максенция оказался непрочным. В нач. 308 г. между отцом и сыном произошла ссора. Максимиан

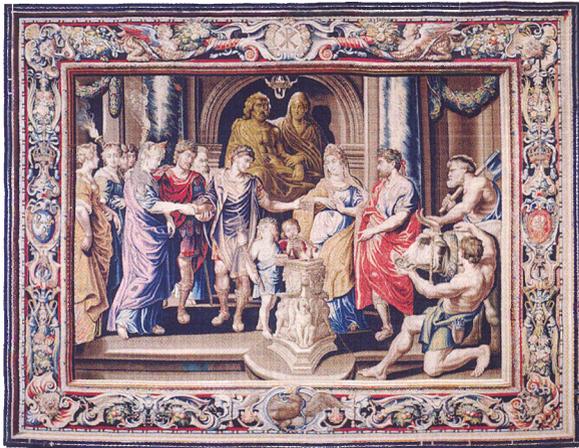


reus. Lpz., 1911. VII (6) 3.4; Euseb. Vita Const. I 22; Rodgers. 1989. P. 238). На монетах К. первых лет присутствовало изображение Марса, который считался божественным покровителем императора. После побед над германцами К. начал выпуск монет с девизами: «Алеманны завоеваны»





попытался отстранить Максенция от власти, но, потерпев неудачу, был вынужден бежать из Италии в Галлию, где оказался под защитой своего нового зятя К. (*Lact. De mort. persecut. 28; Euseb. Hist. eccl. VIII 13*).



*Свадьбы  
имп. Константина Великого  
и Фавсты,  
Лициния и Констанции.  
Гобелен по эскизу П. П. Рубенса.  
1625 г.  
(Художественный музей,  
Филадельфия)*

11 нояб. 308 г. Галерий созвал совещание всех членов тетрархии в г. Карнунте (пров. Норик; ныне археологический парк в 50 км к востоку от Вены, Австрия) (*Lact. De mort. persecut. 29. 1–2, 32. 1, 5; Euseb. Hist. eccl. VIII 13; Zosim. Hist. II.10; Chron. Pasch. P. 519.6–7*). Там в присутствии Диоклетиана Галерий вновь попытался вернуться к идее разделения Запада между назначенным им августом и цезарями К. и Максенцием. Максимиан Геркулий на совещании был вынужден вновь отречься от власти, К. был официально понижен в ранге до цезаря. При этом Галерий провозгласил августом Запада Лициния, под управление которого перешел Иллирик. К. и Максенций были вынуждены официально согласиться с этими решениями, но

после ряда новых переговоров Галерий был вынужден признать это положение.

В 310 г. Максимиан Геркулий, находившийся в отставке в Арелате под формальной защитой К., вновь попытался вернуться к власти и поднял мятеж, объявив о смерти К. Макси-

миана поддержала лишь незначительная часть гарнизонов Юж. Галлии, но К. был вынужден перебросить на борьбу с ним часть своих сил с рейнской границы. При приближении К. Максимиан бежал из Арелата в Массилию (ныне Марсель). Вскоре жители открыли городские ворота войскам К. Максимиан был захвачен, обвинен в нарушении клятв и оставлен под надзором. В июле 310 г. он покончил жизнь самоубийством, вероятно под давлением К. (*XII Paenynrici latini. VI (7).14–20; Lact. De mort. persecut. 29–30, 42; Euseb. Hist. eccl. VIII 13, 17; Idem. Vita Const. I 47; Consularia Constantinopolitana. I // MGH. AA. T. 9. P. 231*).

Смерть Максимиана стала причиной разрыва между К. и Максенцием, к-рый, несмотря на прежний конфликт с отцом, вскоре после его смерти начал выпуск монет с изображением Максимиана как обожествленного императора. К. первоначально также вы-



*Победа  
имп. Константина Великого  
над Максенцием.  
Гобелен по эскизу П. Рубенса.  
1625 г.  
(Художественный музей,  
Филадельфия)*

Лицинию не подчинились и в надписях на монетах продолжали использовать титулы августов. В 309 г. Галерий предлагал им также титулы «сыновей августа», но и К. и Максенций от них отказались. К 310 г.

ражал сожаление о самоубийстве Максимиана, но вскоре распространил сведения о том, что Максимиан уже после его отстранения якобы планировал убийство К. во дворце. Императрица Фавста узнала об этом заговоре, предупредила К., и тот оставил в спальне вместо себя евнуха, которого по

ошибке и убил Максимиан. После этого уличенный в преступлении Максимиан был вынужден покончить с собой (*Lact. De mort. persecut. 30*). История эта явно недостоверна и похожа на придворный анекдот, но тем не менее использовалась пропагандой К. как оправдание смерти Максимиана и в качестве такового вошла в труд Лактанция. К. также подверг Максимиана damnatio memoriae, приказав уничтожить все изображения и надписи своего умершего тестя.

В апр. 311 г. имп. Галерий издал эдикт о религ. свободе, провозгласив прекращение преследования христиан и их право пользоваться легальным статусом наравне с другими религиями империи. Однако смерть имп. Галерия в мае того же года спровоцировала серию военных столкновений между императорами. Летом Максенций объявил войну К., заявив, что мстит за смерть своего отца. Тем не менее нек-рое время Максенций не вел активных действий, что позволило К. собрать силы, отозвав войска с сев. границ в Юж. Галлию. Зимой 311/2 г. К. заключил союз с Лицинием; состоялась помолвка Лициния и сестры К. Констанции (*Lact. De mort. persecut. 43. 2*). В ответ на это Максенций вскоре заключил союз с Максиминем Дайей, к-рый правил на Востоке.

К. готовился к походу в Италию, к-рый состоялся в 312 г. Описание этих событий сохранилось в основном в источниках, оценивавших положительно деятельность К., что затрудняет воссоздание хода событий. Большинство древних историков общались о малочисленности войск К. и указывали на некое превосходство военных сил Максенция. Тем не менее подобные описания в целом характерны для повествований о героических военных действиях в античной лит-ре. В случае с войной 312 г. они показывают К. как талантливое полководца, что было важно для утверждения его имп. статуса. Кроме того, эти описания также усиливают впечатление того божественного вдохновения, к-рое владело императором в то время, о к-ром говорят панегиристы и историки и на к-рое ссылался сам К., когда оценивал эти события. Т. о., сведения о малочисленности и слабости войск К. едва ли стоит принимать всерьез. Пассивность Максенция, его последовательная оборонительная тактика





указывают на то, что военное превосходство было именно на стороне К., к-рый, не торопясь и делая длительные остановки, вел в бой армию, закаленную в кампаниях в Британии и на Рейне и частично состоящую из федератов-германцев.

Большинство советников считали поход в Италию нецелесообразным для К., в частности, из-за неблагоприятных результатов гаданий (XII Panegyrici latini. XII (9) 2. 5). Тем не



Триумфальный въезд имп. Константина Великого в Рим. Эскиз к циклу «История Константина». 1622 г. Худож. П. П. Рубенс (Музей искусств, Индианаполис)

менее в нач. весны 312 г. К. с 40-тысячной армией перешел Коттиевы Альпы и вскоре штурмом захватил хорошо укрепленный г. Сегузий (ныне Суза, Италия). Он запретил воинам грабить город и двинулся на юг. Близ г. Августа Тавринов (ныне Турин) он окружил и разгромил соединение кавалерии Максенция. Августа Тавринов, а вскоре и Медиолан (ныне Милан) открыли перед К. ворота. До середины лета К. расположился лагерем близ Медиолана. Затем он занял Бриксию (ныне Брешиа) и подошел к Вероне, где находились главные силы Максенция, вскоре окружил и осадил город. Препфект претория Максенция Рурций Помпеян попытался дать сражение К. близ города, но войско его было разбито, а сам препфект погиб в бою. Вскоре К. сдались Верона, Аквилея, Мутина (ныне Модена) и Равенна. Максенций собрал все свои оставшиеся силы в Риме и готовился к обороне города. К. вновь на время остановил наступление и приблизился к Риму лишь в окт. 312 г. К этому моменту положение Максенция еще более осложнилось, он терял популярность в Риме. 27 окт., во время скачек на ипподроме, толпа открыто кричала ему, что К. невозможно победить. 28 окт. Максенций запросил хранителей «Сивиллиных книг» и получил пророчество

о том, что в этот день (сегодня) «враг римлян» должен умереть. Он счел этот ответ благоприятным для себя и вывел войско к сев. пригородам Рима (*Lact. De mort. persecut.* 44. 8; *Zosim. Hist.* II 16).

Согласно преданию, накануне последнего сражения с Максенцием К. и его войско увидели небесное знамение Креста, которое привело императора к обращению к христ. вере (см. подробнее разд. «Религиозная политика»). В состоявшемся сражении близ Мульвийского моста че-

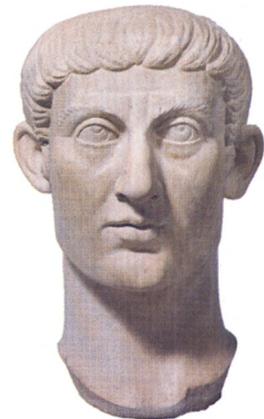
рез Тибр (1,5 км к сев. от Фламиниевых ворот, ныне Порта-дель-Пополо) К. одержал быструю победу (хотя источники утверждают, что у Максенция было вдвое больше сил). Войско Максенция переправилось на правый (северный) берег Тибра, продвинулось далее на север до селения Сакса-Рубра (Красные Скалы; 9 км севернее центра Рима), где столкнулось с силами К. Уже после 1-й атаки К. Максенций начал отступать. Вскоре он потерял управление войсками, и сражение превратилось в преследование отступавших к Тибру. Максенций был прижат к Тибру, пытался со своими телохранителями из преторианской гвардии бежать через переполненный солдатами Мульвийский мост, но попал в давку, был сброшен в реку и утонул. Его тело достали из реки и обезглавили; голову возили для обозрения по улицам Рима, затем отправили в Карфаген (*Lact. De mort. persecut.* 44. 2–9; *Const. Magn. Or. sanct.* 25; *Euseb. Hist. eccl.* IX 9; *Idem. Vita Const.* I 38; *Zosim. Hist.* II 16–17; *Theoph. Chron.* P. 13–14).

К. вступил в Рим торжественным маршем (*adventus*). Он отказался посещать храм Юпитера на Капитолии и совершать традиц. жертвоприношения (XII Panegyrici latini. XII (IX) 19; *Straub.* 1955). Выступив в сенате, К. провозгласил восстановление традиц. привилегий сенаторов, заверил в необходимости их участия в правительстве. Лишь неск. бли-

жайших сторонников Максенция пострадали от репрессий К.; в остальном он стремился проявлять великодушие. Сенат даровал К. титул «величайшего августа» (*Barnes.* 1981. P. 46). С этого момента под управлением К. был объединен весь Запад Римской империи.

Важнейшим событием, связанным с войной 312 г., в восприятии христиан последующих эпох стало видение Креста, к-рое, согласно традиции К. увидел накануне решающей битвы у Мульвийского моста. После освобождения Рима религ. политика К. претерпела коренные изменения: толерантное отношение императора к христианам постепенно становилось покровительственным. В интересах возникающего союза империи и христ. Церкви перестраивалась вся структура римского государства.

**Правление на Западе империи (312–324).** К. лишь недолго находился в Риме и к зиме 312 г. перенес свою резиденцию в Медиолан (*Lact. De mort. persecut.* 45 1). В Риме К. приложил большие усилия для идео-



Имп. Константин Великий. 325–370 гг. (Музей Метрополитен, Нью-Йорк)

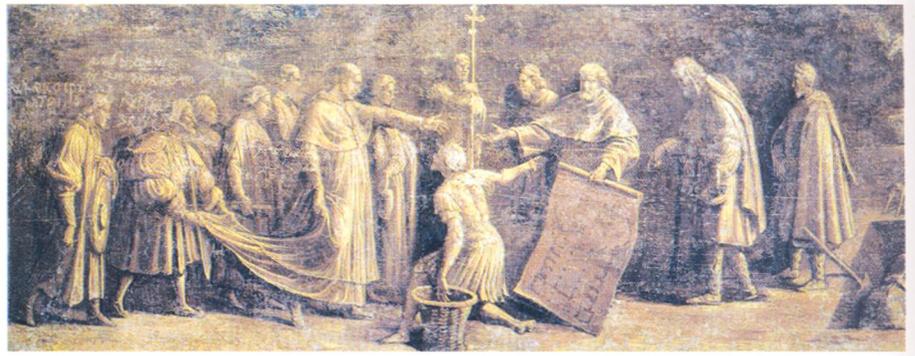
логического оправдания своей победы над Максенцием и его свержения, события 312 г. истолковывались в выгодном для К. смысле. Максенций был объявлен «тираном», подвергнут *damnatio memoriae*, уничтожались его изображения и надписи. Построенные им в предыдущие годы общественные здания в Риме, в т. ч. большая Новая базилика и перестроенный храм Венеры и Ромы на Римском форуме, были приписаны ктиторству К. В переосвященной для К. базилике была установлена его гигантская статуя (сохранившиеся





фрагменты экспонируются в Капитолийском музее). Законы и распоряжения, изданные Максенцием, а также привилегии, которые он даровал некоторым членам сената, были отменены. К. издал законы о политической амнистии в отношении противников Максенция, о реституции собственности, которая была отобрана в правление Максенция. В кон. 312 г. были расформированы соединения преторианской и конной гвардий (*equites singulares*), служивших Максенцию.

К. стремился представить себя как «освободитель» и благодетель Рима и проводить программу возрождения традиц. свобод и ценностей рим. общества. Его строительная деятельность в Риме намного превзошла усилия предшественников. Вскоре после победы на Свящ. дороге (*Via Sacra*) была поставлена триумфальная арка с изображением



Закладка базилики св. Петра в Риме.  
Роспись зала Константина, Ватикан. 1520–1524 гг. Худож. Джулио Романо (?)

но став императором в Риме, К. впервые открыто обратился к поддержке общин христиан и демонстрации своих новых религ. интересов (если не убеждений). Независимо от тех или иных интерпретаций его видения Креста и истории распространения предания об этом событии можно с уверенностью сказать, что в момент вступления в Рим в окт. 312 г. К. уже окончательно обратился к вере во Христа как в своего небесного Покровите-

умфальной арке в интерьере базилики до ее перестройки в XVI в. сохранилась посвяtitельная надпись К. Несколько других храмов были основаны на местах почитания мучеников: базилика Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура (могила св. Лаврентия), Санти-Марчеллино-э-Пьетро (могилы святых Марцеллина и Петра Дякона; рядом мавзолее св. Елены), Сант-Аньезе (могила св. Агнессы; рядом мавзолеем дочери К. Констанции, ныне ц. Санта-Констанца), Сан-Себастьяно на Аппиевой дороге (место почитания св. апостолов Петра и Павла). В кон. 20-х гг., после паломничества св. Елены в Иерусалим, при дворце императрицы была построена церковь-реликварий Животворящего Древа Креста Господня (Санта-Кроче-ин-Джерузалемме), фрагмент реликвии был привезен Еленой. Большинство этих построек, в т. ч. Латеранская и Ватиканская базилики, отличались огромными размерами (известны по данным раскопок и сохранившимся фрагментам).

Арка имп. Константина  
в Риме.  
312–315 гг.



ми побед К., в т. ч. с неск. сценами, повествующими о войне 312 г. В 10–20-х гг. IV в. (помимо перестроек в Новой базилике и храме Венеры и Ромы) на форуме было возведено здание префектуры претория с большим приемным залом (позднее перестроено в ц. святых Космы и Дамиана). В городе были построены термы К. на Квиринале (длина комплекса более 200 м, ширина ок. 100 м); Большой цирк у подножия Палатина был украшен портиками и золочеными колоннами; был переоформлен Бычий форум, к-рый К. украсил тетрапилоном. Для цирка К. распорядился доставить из Фив египетский обелиск, к-рый был установлен лишь в 357 г.

Однако наиболее важной для К. частью деятельности по репрезентации власти стало строительство христ. храмов (*Alexander. 1971–1973; Armstrong. 1974; Odahl. 1993*). Имен-

верил К., с помощью Христа, требовали исполнения. Вероятно, именно по обету, данному во время войны, К. вскоре основал Латеранскую базилику в Риме – первый известный в истории храм для христиан, построенный от имени императора. Христиане впервые получили во владение огромное и роскошно оформленное здание, изначально сконструированное с учетом литургических функций. Возможно, закладка базилики состоялась уже 9 нояб. 312 г. (не позднее весны 313). Для сооружения был избран участок на Целийском холме, который ранее занимали казармы расформированной конной гвардии, а также имп. вилла. Базилика была освящена 9 нояб. 318 г.; еще неск. лет в ней продолжались отделочные работы. В это же время на месте почитаемой христианами могилы св. ап. Петра была возведена Ватиканская базилика (собор св. Петра). На три-

Следует отметить, что даже строительство христ. храмов в Риме для К. не означало полного разрыва с традиц. религией. Наоборот, характер этих построек и их расположение на карте Рима говорят о политике К. как о результате сложного компромисса между традиц. верованиями большинства и элиты римлян и убеждениями К. Император строил храмы только на земельных участках, принадлежащих ему лично как частному лицу, и передавал их христ. общине как личный дар. Поэтому новые церкви юридически невозможно было считать общественными зданиями, хотя их величина и роскошь недвусмысленно указывали на то, что христ. храмы претендуют на общественный статус. Все храмы, кроме Латеранской базилики и церкви Св. Креста, строились за пределами





городских стен, т. е. формально вообще не находились в Риме. Церковь Санта-Кроче входила в комплекс одного из имп. дворцов и, т. о., должна была считаться своего рода «домовым» храмом. Латеранская базилика располагалась далеко за пределами померия — священной границы древнего республиканского Рима, внутри к-рой строительство храмов и любая религиозная деятельность строго регламентировались постановлениями сената (*Краутхаймер*. 2000. С. 29–44).

В февр. 313 г. К. встретился с имп. Лицинием в Медиолане, где состоялась свадьба Лициния и сестры К. Констанции (*Lact. De mort. persecut.* 45. 1; *Euseb. Hist. eccl.* X 8; *Idem. Vita Const.* I 49–50; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 2; *Sozom. Hist. eccl.* I 7; *Zosim. Hist.*). Здесь же был издан Миланский эдикт, подтверждавший принципы веротерпимости в политике обоих императоров и окончательно признававший законность исповедания христианства наравне с др. религиями Римской империи (*Euseb. Hist. eccl.* X 5; *Lact. De mort. persecut.* 48). Положениями этого эдикта фактически уже давно К. руководствовался в политике, но они имели большое значение для Востока, где имп. Лициний в это время также перешел к поддержке христианства. До кон. лета 313 г. продолжалась борьба с имп. Максимином Дайей, к-рый выступал как сторонник строгого язычества и продолжал преследования христиан, начатые еще Диоклетианом. После разгрома войск Максимиана Дайи вся территория империи была разделена между К. и Лицинием.

Союзнические отношения между К. и Лицинием быстро разрушились, хотя причины их разрыва во многом неясны. В 316 (или 314) г. началась 1-я война между К. и Лицинием. К. вторгся на территорию Паннонии и начал теснить противника на восток. 8 окт. 316 (или 314) г. произошло сражение при Цибалах (ныне Винковци, Вост. Хорватия), в к-ром К. одержал победу и заставил Лициния отступить во Фракию. В нач. 317 г. произошло кровопролитное сражение при Мардии (*Campus Martiensis* или *Campus Ardiensis*; вероятно, ныне Харманли, Юж. Болгария), завершившееся вничью. 1 марта 317 г. императоры вновь встретились в Сердике (ныне София, Болгария) и заключили мир (*Consularia Constan-*

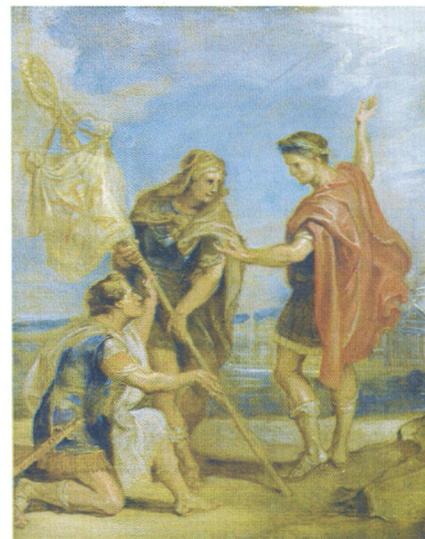
*tinopolitana.* I // *MGH. AA.* Т. 9. P. 232; *Anon. Vales. Chron. Const.* 18, 19; *Euseb. Vita Const.* II 15; *Aur. Vict. De Caes.* 41. 6; *Idem. Epitom.* 40. 9, 41. 4; *Zosim. Hist.* II 20). По соглашению одновременно были провозглашены соправителями К. и Лициния в ранге цезарей старшие сыновья К. Крисп и Константин II и сын Лициния Валерий Лициниан. Валерий Валент, командующий дунайским лимесом, который ранее был провозглашен цезарем в лагере Лициния, по требованию К. был низложен и казнен. Тем самым императоры формально восстановили и вновь упорядочили структуру тетрархии, подобно политической системе имп. Диоклетиана. Однако имп. посты теперь распределялись уже строго внутри одной семьи (поскольку Лициний был зятем, а его сын Лициниан — племянником К.). При этом внутри семьи сохранялось практически открытое соперничество между группами соправителей К. и Лициния, что в перспективе делало мирные отношения неустойчивыми и неизбежно провоцировало новый конфликт и войну.

К. присоединил к своим владениям Паннонию и Иллирик и перенес свою резиденцию в Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия). В 322 г. оттуда он возглавил военную кампанию против сарматов-язигов вождя Равсимода, которые напали на пограничные рим. крепости на среднем Дунае. Отбив нападение, К. с армией перешел через Дунай и уничтожил ряд поселений сарматов в Даккии (территория совр. Вост. Венгрии и Румынии).

В 324 г. на Балканах началась 2-я междоусобная война К. и Лициния. Причины этого нового конфликта не вполне ясны. С нач. 20-х гг. Лициний все больше отстранялся от политики поддержки христианства и даже вновь начал преследования некоторых христиан, проводя конфискации имущества, изгоняя чиновников-христиан и провоцируя антихрист. погромы. Возможно, что Лициний изначально был не столь увлечен прохрист. политикой, воспринимая христиан как общественную силу, преимущественно настроенную против него, т. е. в пользу К. Евсевий Кесарийский, как панегирист К., утверждал, что Лициний перед войной устроил настоящее гонение, проводил жертвоприношения языческим богам и стремился поддержать традиц. религию, за что христиане на-

звали его тираном (*Euseb. Vita Const.* II 1–5). Осенью 323 г. Лициний праздновал 15-летие своего правления и, согласно традиции, участвовал в жертвоприношениях древним богам. Его внимание к язычеству могло быть преувеличено Евсевием. Кроме того, Евсевий вообще стремился изобразить войну между К. и Лицинием как религ. конфликт между христианами и язычниками, что было слишком большим преувеличением. Историк Зосим (нач. VI в.), составивший наиболее подробное описание этой войны, но критически относившийся к К. и обвинявший его в вероломстве, о религ. вопросах не упомянул, хотя и не выдвинул иных объяснений (*Zosim. Hist.* II 22–28). Но К. мог использовать обострившиеся отношения Лициния с христианами как повод к войне.

В 323 г. К. перенес свою резиденцию в Фессалонику, где построил новый порт и подготовил сухопутное войско и флот. В это же время флот Лициния занимал пролив Геллеспонт (ныне Дарданеллы), а его войско сконцентрировалось у Адрианополя (ныне Эдирне, Зап. Тур-



Лабарум.

Эскиз к циклу «История Константина». 1622 г. Худож. П. П. Рубенс (частное собрание)

ция). К. начал наступление во Фракию вдоль сев. берега Эгейского м. одновременно на суше и на море. 3 июля 324 г. произошло сражение близ Адрианополя, в к-ром К. с ходу перешел через р. Гебр (в месте впадения в нее р. Тонз, ныне Тунджа) и рассеял войско Лициния, не ожидавшее быстрой атаки. С оставшимися



силами Лициний отступил к Византию. По свидетельству Евсевия, войско К. на этот раз шло в бой под знаменами с христ. символикой. После окончания войны Евсевий видел этот новый штандарт, известный под названием *лабарум* (лат. *labarum*; греч. *λάβραρον*), и связал его появление в армии К. с событиями 312 г. Знамя, по описанию Евсевия, представляло собой копьё с перекладиной, на конце к-рого были закреплены победный венек и совмещенные знаки «Х» и «Р». На перекладине висело горизонтально закрепленное белое полотнище, видимо, с названием того или иного боевого подразделения (*Euseb. Vita Const. I 31*).

Спустя неск. дней после битвы при Адрианополе флот К. под командованием цезаря Криспа после 2-дневного сражения прорвался через пролив Геллеспонт в Пропонтиду (ныне Мраморное м.) и почти полностью уничтожил флот Лициния. К. неск. недель осаждал Византий, но затем, узнав, что Лициний покинул город и собирает новое войско в М. Азии, решил продолжать преследовать его. С главными силами он переправился через Боспор Фракийский (ныне Босфор) и столкнулся с Лицинием у Хрисополя на вост. берегу пролива, напротив Византия. 18 сент. 324 г. в новой битве К. одержал победу, заставил Лициния с остатками войск бежать в Никомидию и осадил его там. Спустя неск. дней Лициний сдался, надеясь, что К., как родственник, сохранит ему жизнь. К. выслал Лициния с семьей в Фессалонику, где позволил ему жить под надзором.

**Правление объединенной империей (324–337).** Военная победа означала формальное установление власти К. на всем Востоке империи. Тем не менее укрепление положения К. на вновь присоединенной вост. половине империи еще требовало больших дополнительных усилий. К. в течение мн. предыдущих лет в этом спокойном регионе не появлялся, никогда здесь не правил и не имел к.-л. существенного политического влияния. Отношение населения Востока к К. косвенно отразилось в сочинениях и поступках еп. Евсевия Кесарийского. Скорее всего, до личного знакомства с К. в 325 г. Евсевий далеко не все знал о прохристианской политике императора, не знал о видении Креста и начале его использования в имп. пропаганде (Евсевий не упоминает о видении

в «Церковной истории»). Церковно-политические взгляды К. также, скорее всего, были неясны мн. ведущим представителям восточного епископата, что отчасти привело к непониманию между К. и неск. наиболее влиятельными епископами на Никейском Соборе в 325 г.

В течение первых 2–3 лет после победы над Лицинием К. проводил ряд различных репрессивных кампаний в отношении подлинной и мнимой оппозиции. В 325 г. изгнанный в Фессалонику Лициний был арестован и повешен. Вместе с ним был убит и его сын Лициниан (племян-



Имп. Константин Великий на троне (Раздача денег народу). Фрагмент фриза Арки Константина в Риме. 312–315 гг.

ник К.). Среди древних авторов нет единства мнений в отношении причин убийства Лициния. Сократ Схоластик утверждает, что Лициний готовил заговор против К. (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 4*). Большинство авторов-язычников, а также блж. Иероним указывают на эти убийства, как на акт вероломства К. (*Hieron. Chron. 2340; Anon. Vales. Chron. Const. 28–29; Eutrop. Breviar. X 6; Aur. Vict. Epitom. 41. 7; Zosim. Hist. II 28*). Решение К. в целом выглядит как обычная для той эпохи расправа над побежденным соперником, и обвинение в заговоре могло быть лишь ложным поводом. Подобным образом ранее К. избавился от Максимиана Геркулия. Тем не менее нельзя исключать, что поверженный, но прежде победоносный и уверенно правивший Лициний все еще представлял определенную реальную опасность для К. 25 июня и 17 сент. 325 г. К. проводил некие карательные кампании в Адрианополе и Халкидоне. О деталях этих событий сведений нет, но скорее всего эти акции были направлены против сторонников Лициния, остававшихся в близких к столице Никомидии городах и отказывавшихся признать власть К. (*Chron. Pasch. P. 525. 15–17*). Евсевий указывает на суды над некими советниками и приверженцами Лициния и на их

казни в то же время, когда и сам Лициний был предан «должной казни» (*Euseb. Vita Const. II 18*).

В 326 г. по приказу К. был отравлен его старший сын цезарь Крисп, а затем убита жена К. Фавста (точные даты этих событий неизвестны; обычно говорят о весне или лете 326). Обе жертвы были подвергнуты *damnatio memoriae*, и позднее ни К., ни кто-либо из его сыновей не пытались их реабилитировать. Античные источники сохранили в основном лишь анекдотическую версию объяснения этих событий. Историк Аврелий Виктор (сер. IV в.) и Зосим оставили наиболее подробные сообщения о том, что Фавста была

влюблена в Криспа, а когда тот отверг ее, оклеветала цезаря перед его от-

цом. К. расправился с сыном: он был отравлен ядом в г. Пиетас-Юлия (ныне Пула, Хорватия), когда возвращался с Востока в подконтрольную ему Галлию. Чуть позже, узнав об обмане Фавсты, К. приказал задушить ее жаром, когда она находилась в термах (*Aur. Vict. De Caes. 41; Zosim. Hist. II 29*). Евсевий обошел эти события молчанием; остальные авторы позднеантичной эпохи оставили лишь краткие сообщения, не позволяющие установить причины и ход событий (*Amm. Marc. Res gest. XIV 11. 20; Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 677; Philost. Hist. eccl. II 4; Chron. Pasch. P. 525.17–18*). Эта история, напоминающая древнегреческий миф об Ипполите и Федре, а отчасти библейское предание об Иосифе и жене Потифара, едва ли может быть достоверной, да и найти в ней «рациональное зерно» также не представляется возможным. Вслед за источниками большинство совр. исследователей оценивают эти события как семейную трагедию (*Guthrie. 1966; Austin. 1980; Polsander. 1984; Woods. 1998; Drake. 2000. P. 237; Odahl. 2004. P. 178–185*). Однако можно предполагать, что у столь жестоких решений К. все же были не только личные, но и политические причины. Состояние источников не позволяет полностью отрицать возможность



участия цезаря Криспа в заговорах против К. Известно, что к этому времени К. все чаще выдвигал на почетные посты своих младших сыновей от брака с Фавстой, и Крисп по той или иной причине мог почувствовать себя обиженным. Но, возможно, родственники лишь пали жертвами подозрительности К., особенно обострившейся в атмосфере борьбы с различными группировками восточной оппозиции и общей беспокойной обстановки сер. 20-х гг. IV в.

Среди позднеантичных авторов были также распространены сведения о том, что К. принял крещение вскоре после гибели своих родственников. Наиболее подробная версия этих событий сохранилась в сочинениях имп. Юлиана Отступника (сер. IV в.), к-рому следовал проязычески настроенный Зосим. Согласно этой версии, К., испытывавший угрызения совести после расправы над родственниками, спрашивал у жрецов разных культов, кто из них может снять с него грех убийства. Разрешить душевные муки императора именем Христа смог лишь некий христ. священник-египтянин, приехавший к имп. двору из Испании. После этого К. принял крещение и стал отказываться от участия в языческих празднествах (Seston. 1936; Paschoud. 1971). Рассказав свою версию событий, Зосим намекает на особую беспринципность христиан, якобы легко относящихся даже к тяжелейшим проступкам человека. Возможно, образ священника из Испании навеян той ролью, к-рую при дворе К. играл еп. Осий Кордубский. Тем не менее эту версию о крещении К. напрямую отвергает церковный историк Созомен, заявляя, что К. и Крисп издавали законы в пользу христиан уже задолго до объединения империи, значит, император и веру принял раньше. Впрочем, Созомен, идеализирующий К., отвергал и сам факт насильственной смерти Криспа (Sozom. Hist. eccl. I 5). Вероятно, к нему восходит и краткое сообщение о смерти Криспа в «Хронографии» Феофана без объяснений обстоятельств этого события (Theoph. Chron. P. 22. 12–13).

Вслед за древними авторами совр. исследователи также иногда склонны связывать семейную драму К. с его отношением к христианству. Часто считается несомненным, что паломничества св. Елены и Евтропии в Палестину, вполсл. состоявшиеся,

были как-то связаны с искуплением грехов К. и внутренним конфликтом в правящей семье (ср. Odahl. 2004. P. 178–185). Но прямых подтверждений такой связи нет, а последовательная религ. политика К., в т. ч. на Св. земле, скорее указывает на то, что миссии были частью более сложного плана императора. Высказывалось также предположение о том, что Криспа казнили за то, что он выступал оппонентом прохристианской политики К. В источниках эта версия подтверждения не находит и остается лишь домыслом. Едва ли оправданна тенденция ряда совр. историков связывать те или иные решения К. и события его жизни непременно с христианством.

Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что убийства могли быть частью заранее продуманного плана К. Устранив Криспа, К. тем самым сосредоточил власть в руках лишь своих сыновей от брака с Фавстой и добился большей сплоченности правящей семьи. Убийство самой Фавсты при этом должно было продемонстрировать всем членам семьи их полную зависимость от К. и его решимость пресекать малейшие намеки на неподчинение или раздоры. Как и большинство попыток объяснений феномена «репрессий» исключительно рациональным расчетом, эта версия также не выдерживает критики. Если бы К. опасался конфликтов между сыновьями от разных жен, неясно, почему позднее он выдвигал в соправители не только сыновей, но и двоюродных племянников. Кроме того, возможный расчет К. обеспечить лояльность своих сыновей путем убийства их матери был бы по меньшей мере рискованным и скорее мог привести к прямо противоположному результату.

Существует также предположение о том, что с гибелью Криспа и Фавсты были как-то связаны эдикты К. по семейному праву, изданные в 326 г. 25 апр. 326 г. К. издал закон, подтверждавший абсолютную власть отца семейства (pater familiae) над всеми членами семьи. Возможно, напоминание об этой традиц. норме рим. права должно было оградить императора от обвинений и представить общественности его действия (неясно, уже совершенные или только планируемые) как законные. Кроме того, 14 июня 326 г. был опубликован запрет женатым мужчинам иметь отношения с конкубинами

(СJS. V 26). Связь этого документа с судьбами Криспа и Фавсты неочевидна, т. к. в течение 326 г. К. вообще издал целую серию актов, касавшихся семейного права и нравственности (Grubbs. 1995). Однако возможно, что К. пытался задним числом обвинить убитых в *конкубинате*, хотя в источниках нет указаний для такой интерпретации (см.: Guthrie. 1966). Возможно также, что сама легенда о связи Криспа и Фавсты берет начало от этого эдикта, к-рый был обнаругован почти одновременно с известиями о гибели имп. родственников.

Одним из первых предприятий К. после победы над Лицинием стало основание новой столицы империи — Константинополя, названного в честь императора. В разное время К. рассматривал неск. городов в качестве



Имп. Константин руководит строительством Константинополя. Гобелен по эскизу П. П. Рубенса. 1625 г. (Художественный музей, Филадельфия)

своей постоянной резиденции и строил планы создания новой столицы в Сирмии, Сердике, Фессалонике. В ряде источников сохранились сведения о планах К. возвести новую столицу в местечке Сигей близ древней Трои (Илиона). Когда в этом месте уже начали строительные работы, К. внезапно передумал и остановился на проекте новой столицы на месте Византия, на европ. берегу пролива Боспор, у его юж. входа (Sozom. Hist. eccl. II 3; Zosim. Hist. II 30; Zonara. Epit. hist. XIII 3). Достоверность этих сведений вновь трудно оценить. Позднейшие авторы, описывавшие К-поль и его памятники, часто подчеркивали географическую близость христианской столицы к древней Трое. Так или иначе, колебания К. относительно





Имп. св. равноап. Константин.  
Мозаика собора Св. Софии  
в Константинополе. X в.

местоположения новой столицы продолжались недолго, т. к. уже осенью 324 г., т. е. в течение неск. недель после разгрома Лициния, было начато строительство близ Византия, фактически на месте летнего осадного лагеря войска К. (*Euseb. Vita Const.* III 48–49; *Philost. Hist. eccl.* II 9; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 16; *Sozom. Hist. eccl.* II 3; *Zosim. Hist.* II 30–31; *Procop. Bella.* III 1. 3; *Ioan. Malal. Chron.* P. 319.20 – 323.8; *Chron. Pasch.* P. 517.21–23, 527.18 – 529.7; *Guidi.* 1908. P. 334–339). 8 нояб. 324 г. К. провел церемонию посвящения (consecratio) города. Вероятно, в этот день проводилась разметка стен и закладка буд. центрального форума. Император лично обошел территорию буд. города с землемерами. В это же время проводились обряды гаданий с астрологами и авгурами. В источниках упоминается закладка форума К. круглого в плане, в центре к-рого была поставлена колонна со статуей императора. Также при К. начата перестройка храма Св. Ирины, ранее служившего местом собраний христ. общины Византия; заложены храм Св. Софии (ок. 326) и имп. дворец Магнавра в новом центре города (к югу от территории Византия), а также мавзолей К. близ зап. стены города. Большинство зданий, заложенных К., не были завершены до смерти императора, кроме его мавзолея, к-рый, как считается, к 337 г. был уже готов принять останки императора. 11 мая 330 г. на ипподроме (построен при Северах) была проведена церемония освящения города, к-рый был официально назван К-полем; в честь освящения были отчеканены специальные памятные монеты (*Hieron. Chron.* // PL. 27. Col. 677b; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 38; *Chron. Pasch.* P. 529. 10 – 530. 18; *Theoph. Chron.* P. 28. 23–29).

В первые годы после объединения империи К. инициировал и широко-масштабный проект по развитию паломнических центров в Палестине, в местах земной жизни и воскресения Спасителя (см. также ст. *Иерусалим, Иерусалимская Православная Церковь, Святая земля*). К. предполагал, что св. места должны повысить привлекательность новой религии, стать еще одним дополнительным фактором объединения христиан во всей империи и неким символическим центром их интересов. Время и обстоятельства возникновения этого плана К. неизвестны. Возможно, К.

руководствовался советами каких-то христиан, епископов, хорошо знакомых с положением Церкви Палестины. Вскоре после Никейского Собора 325 г. он отдал первые распоряжения по реализации проекта наместнику провинции и еп. Макарию Иерусалимскому (*Euseb. Vita Const.* III 30–32; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9). К. начал масштабную перестройку г. Элия Капитолина, которому было возвращено его историческое название – Иерусалим. В городе были снесены или десакрализованы все языческие храмы и определены места для строительства 2 христ. базилик: у вновь открытого места *Гроба Господня* и Его воскресения, а также у вершины *Елеонской горы*, откуда Спаситель был вознесен на небеса. В 327 или 328 г. св. Елена совершила паломничество из Рима в Палестину, когда строительство уже было развернуто (*Euseb. Vita Const.* III 42–45). Чуть позже паломническую поездку совершила и теща К. Евтропия, к-рая посетила Хеврон и обратила внимание К. на св. место у Мамврийского дуба, где вскоре также был построен христ. храм (*Euseb. Vita Const.* III 51–53; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 18; *Sozom. Hist. eccl.* II 4).

Строительная программа К. не исчерпывалась столичными проектами и преобразованием Св. земли. Важным ее компонентом неизменно оставались планы возведения крупных храмов для христиан в самых разных городах. Ни один из храмов, построенных К., не дошел до нас в неизменном виде. Однако письменные

и археологические источники позволяют установить ок. 36 храмов, возведенных по его распоряжениям (*Voelkl.* 1954). Кроме столиц и Иерусалима, известно о выдающихся проектах в Антиохии, где в 328 г. был заложен т. н. Золотой храм, ставший кафедральным собором Антиохийской Православной Церкви (*Euseb. Vita Const.* III 50; *Hieron. Chron.* // PL. 27. Col. 677; *Sozom. Hist. eccl.* II 3; *Theoph. Chron.* P. 28), а также в Никомидии, где в 326 г. была восстановлена большая базилика, разрушенная Диоклетианом в 303 г. (*Euseb. Ibid.*; *Sozom. Ibid.*; в 332 г. она сгорела от удара молнии, но вновь была отремонтирована – *Theoph. Chron.* P. 29).

Власть К. над объединенной империей нуждалась в дальнейшем укреплении путем адм. реформ. Еще одним, отчасти парадоксальным способом решения этой задачи, стало назначение новых соправителей. 13 нояб. 324 г., в дни основания К-поля, К. в Никомидии провозгласил цезарем своего третьего 7-летнего сына Констанция II. Ок. 324 или 325 г., вероятно, в связи с победой над Лицинием мать К. Елена, проживавшая постоянно в Риме, получила титул августы и также стала офиц. соправительницей К. (*Euseb. Vita Const.* III 47). 9 нояб. 325 г., во время празднования 20-летия правления К. в Риме, Констанций был провозглашен августом (*Euseb. Vita Const.* IV 40; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 38; *Chron. Pasch.* P. 525. 9–10).

25 дек. 333 г. в К-поле цезарем был провозглашен младший сын К. Констант (*Euseb. Vita Const.* IV 40; *Hieron. Chron.* // PL. 27. Col. 678a; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 38). Обеспечив высокие титулы и положение своим сыновьям, К. стремился приобщить к участию в управлении и др. ближайших родственников. 23 (19?) сент. 335 г. К. провозгласил цезарем Далмация Младшего, своего племянника (сына Далмация Старшего, сына имп. Констанция Хлора и Феодоры; *Hieron. Chron.* // PL. 27. Col. 679a; *Oros. Hist. adv. pag.* VIII 28. 30; *Chron. Pasch.* P. 531.16–18; *Theoph. Chron.* P. 29.28). Вскоре Далмацию было поручено возглавить соединение рим. войск, отправленное на подавление мятежа на Кипре, где императором был провозглашен некий Калокир. Примерно в это же время др. племянник К., Ганнибалиан Младший (брат Далмация Младшего), также стал цеза-



рем, получил титул гех *regum* (царь царей) и был направлен в Кесарию Каппадокийскую (видимо, в распоряжение К. — Chron. Pasch. P. 532.1–3). В 335 г. сан патрикия и чин консула получил Юлий Констанций, сводный брат К. (отец имп. Юлиана Отступника; PLRE. Vol. 1. P. 226).

Ок. 335 г. окончательно оформился раздел империи между неск. соправителями и наследниками К. Первоначальный удел К. на крайнем Западе (Британия, Галлия и Испания) был передан Константину II; Италия, Норик, Паннония, Иллирик, а также большая часть Сев. Африки — Константу I; весь Восток и Египет — Констанцию II; диоцезы Фракия и Юж. Иллирик (регион балканской Греции) находились под упр. Далмация Младшего. Система соправительства, созданная К., во многом повторяла принципы устройства тетрархии Диоклетиана. Однако К. сделал соправителями только членов своей семьи и тем самым придал тетрархии наследственный характер. Соправители К. при его жизни пользовались куда меньшим объемом самостоятельных полномочий, чем ранее соправители Диоклетиана. Их функции помимо простой «подготовки к будущему правлению» сводились в основном к демонстрации перед обществом устойчивости и наследственного характера власти К.

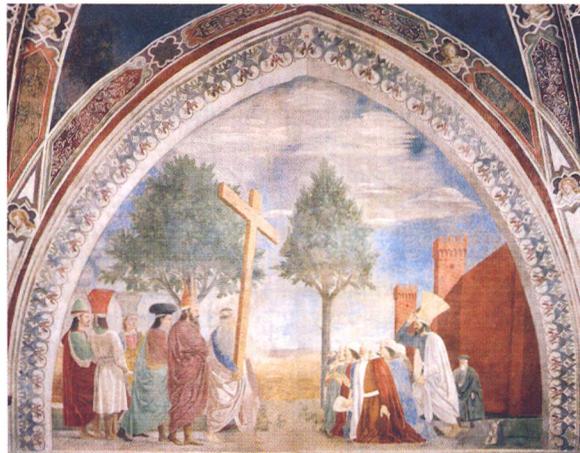
В области адм. политики К. много неясного. Крайне отрывочны сведения об окружении К., о чиновниках и советниках, участвовавших в принятии и исполнении тех или иных решений, и даже о полководцах той эпохи. Считается, что при нем высшая должность префекта претория была лишена военной функции и превратилась в пост, в основном соответствующий совр. главе правительства. По крайней мере об этом говорит роспуск преторианской гвардии после победы над Максенцием в 312 г. (Jones. 1986. P. 100–101). Тем не менее префекты претория по-прежнему отвечали за мобилизацию и снабжение армии. В поздний период правления К. назначал неск. префектов для управления различными регионами империи, хотя четкой системы разделения империи на 4 префектуры в это время еще скорее всего не было. В провинциях поддерживалось разделение военной и гражданской администрации, хотя, как и при Диоклетиане, оно оставалось неполным и, видимо, зависело от

конкретных обстоятельств, с к-рыми сталкивалось гос-во. Военную власть на местах возглавляли дуксы (*duces*) или магистры (*magistri*); гражданскую — президы (*presides*), викарии (*vicarii*) или префекты (*praefecti*). Соотношение этих должностей и разграничение их полномочий неясны; в разных случаях они могли различаться.

Важным направлением политики К. стали меры по формированию нового слоя правящей элиты общества. Одновременно с началом строительства новой столицы К. приступил

к периоду роль сенаторской знати и префектуры Рима заметно возросла (Чекалова. 2010. С. 66). Начав править в Риме в 312 г., К. по необходимости должен был продемонстрировать лояльность и уважительное отношение к старорим. традициям. Вместе с тем в его планы отнюдь не входили дальнейшие заигрывания с консервативной партией рим. знати. К. посещал Рим лишь наездами на краткое время и неизменно предпочитал управлять из провинциальных резиденций, опираясь на верные легионы и чиновничество, состоявшее

из людей различного социального происхождения. Кроме того, активное строительство христ. храмов, начатое К., ука-



*Воздвижение Креста.  
Роспись ц. Сан-Франческо  
в Ареццо. 1452–1466 гг.  
Худож. Пьеро делла Франческа*

зывало на стремление императора если не к разрыву, то по меньшей мере к коренному переосмыслению рим. общественной и политической

традиции. Но при всех кардинальных переменах, офиц. пропаганда К. стремилась по-прежнему создать впечатление либо отсутствия перемен, либо некоего восстановления прежде нарушенного древнего порядка. Так, в надписи в честь префекта Рима Цейония Руфия Альбина (336–337) утверждалось, что К. восстановил авторитет (*auctoritas*) сената, утраченный им во времена Юлия Цезаря (Inscriptiones Latinae Selectae [2] / Ed. H. Dessau. B., 1902. Vol. 2. Pt. 1; Carrié, Rousselle. 1999. P. 659).

к созданию фактически нового сената, к-рый должен был стать символом К-поля и опорой власти обновленной империи. В период кризиса и временного распада империи в III в. старая рим. сенаторская аристократия во многом утратила политическое влияние, хотя ее высокий социальный статус и авторитет в общественной жизни не подвергались сомнению. В это же время больших успехов достигло всадническое сословие, более мобильное и открытое к обновлению и принятию в свои ряды новых членов. Солдатские императоры, постоянно менявшие свои резиденции и перемещавшиеся вместе с войском, назначали на ключевые адм. посты в основном людей доверенных и зарекомендовавших себя службой, не считаясь с их происхождением. В нач. IV в. предшественники К. в управлении Римом, Максимиан Геркулий и Максенций, во многом пытались противопоставить этой тенденции идею возрождения сената и опоры на него в укреплении империи и значения древней столицы. Отчасти эта политика достигла успеха, поскольку, как отмечают совр. исследователи, в IV в. по отношению к предшествующему

традиции. Но при всех кардинальных переменах, офиц. пропаганда К. стремилась по-прежнему создать впечатление либо отсутствия перемен, либо некоего восстановления прежде нарушенного древнего порядка. Так, в надписи в честь префекта Рима Цейония Руфия Альбина (336–337) утверждалось, что К. восстановил авторитет (*auctoritas*) сената, утраченный им во времена Юлия Цезаря (Inscriptiones Latinae Selectae [2] / Ed. H. Dessau. B., 1902. Vol. 2. Pt. 1; Carrié, Rousselle. 1999. P. 659).

Основы политики К. в отношении правящей элиты были весьма близки к принципам Диоклетиана. Опора на неродовитое чиновничество требовала поиска способов освобождения от влияния традиций сената на политические дела, и наиболее радикальным решением этой проблемы стало основание новой столицы. Если Диоклетиан остановил свой выбор на Никомидии, то К., следуя той же логике, основал неподалеку от нее К-поль. По сути К. стремился создать в новой столице новую элиту служилого сословия, к-рая в перспективе могла бы противостоять влиянию старорим. знати





и даже вытеснить ее с политической сцены. Позднейшие визант. предания сохранили сведения о неких фамилиях рим. патрициев, переселившихся в К-поль при К. (*Mich. Glyc. Annales. P. 463; SynCP. P. 352; Patgia CP. P. 146*). Однако в источниках IV в. таких сведений нет, хотя сам факт присутствия некоего числа рим. знати при дворе К. не вызывает сомнений.

Новая аристократия в К-поле начинала формироваться самыми разными путями: из выслужившихся чиновников, близких родственников имп. фамилии и лишь в последнюю очередь — из старой аристократии (*Чекалова. 2010. С. 67–73*). Первые известные сенаторы в К-поле при К. были людьми низкого происхождения. Так, Флавий Аблабий начинал карьеру как мелкий чиновник на Крите; в 329 г. дослужился до префекта претория, с 330 г. постоянно жил в К-поле, в 331 г. был консулом, неизменно пользуясь почетом у императора. Незадолго до смерти К. сделал Аблабия опекуном своего сына Констанция II. В числе сенаторов при К. был также Филипп, сын колбасника, ставший при Констанции II префектом претория Востока (*Чекалова. 2010. С. 71; PLRE. Vol. 1. P. 3–4, 696–697*).

Одной из черт новой кадровой политики К. стало появление в его администрации почетного титула комит (*comes*). Ранее это слово служило лишь неформальным обозначением приближенных императора, но теперь превратилось в офиц. звание, которое жаловал лично К. Также при К. в аппарате правительства впервые появились должности: магистр официий, квестор священного дворца, военные магистры (для пехоты и конницы) и ряд др. Чиновные должности *rationalis summae* и магистр личного имущества были подняты в ранге до уровня комитов. Скорее всего уже при К. все чиновники, занимавшие эти должности, получали ранг сенаторов, хотя формально этот принцип был узаконен лишь имп. Валентианом I в 372 г. (*СТh. VI 7. 1; 9. 1; 11. 1; 14. 4; 22. 4*).

Др. инструментом укрепления новой к-польской аристократии стал институт патрициата. Титул патрициев (патрикиев) к IV в. начал превращаться из наследственного звания рим. нобилей в титул, даруемый императором наиболее приближенным ко двору лицам, но уже не пе-

редающийся по наследству. В 334 г. титул патриция получил некий Опгат, человек низкого происхождения, женатый на дочери хозяина харчевни из Пафлагонии, к-рый был обязан своей карьерой успехам при дворе красавицы жены (*Zosim. Hist. II 40.2*). В это же время, по сведениям Зосима, К. издал закон, ставивший титул патрициев выше префектов претория (*Ibid.; Чекалова. 2010. С. 106–107*). Сам факт существования такого закона может быть сомнителен, поскольку он неизвестен из др. источников и никак не повлиял на дальнейший ход развития табели о рангах в поздней Римской империи. Тем не менее очевидно некое особое внимание, к-рое К. в последние годы правления уделял институту патрициата. Вероятно, император видел в поддержке этой группы служилой знати одно из средств, способствующих обновлению правящего класса. Реформы состава и принципов формирования управленческого аппарата, проведенные К., стали основой для развития системы гос. управления на протяжении всей ранневизант. эпохи.

В последнее десятилетие своего правления К. продолжал возглавлять войска в военных походах. Уже в нач. 20-х гг. IV в. его армия была втянута в противостояние с сарматами на среднем Дунае. Одержав над ними победу в 322 г. и, видимо, заключив мир, К. позднее рассматривал сарматов как своих союзников в регионе Дакии (Трансильвании). Успешные действия К. укрепили положение римлян на дунайской границе. Планы К. здесь во многом напоминали его же кампании на Рейне в 1-е десятилетие правления. На противоположном берегу пограничной реки, к-рый формально принадлежал варварам, была создана система передовых форпостов. В июле 328 г. открыли большой мост через Дунай, соединивший крепости Сукидава (ныне Челей, близ Корабии, Румыния) и Эск (близ совр. с. Гиген, Болгария) и обозначивший возвращение постоянного военного присутствия римлян к северу от Дуная. В 332 г. в ответ на нападение готов-тервингов на сарматов К. организовал большую кампанию против готов, двинул крупные массы римских войск в Трансильванию и Скифию. Официально кампанию возглавил старший сын К. цезарь Константин Младший. 18 нояб. 332 г. главные

силы готов были разбиты, а затем в кон. осени и зимой множество согнанных с земель и оставшихся без запасов варваров умерли от голода и мороза (источники говорят о 100 тыс. жертв). Вскоре в К-поль прибыло посольство готов-тервингов во главе с кор. Ариарихом, которое было вынуждено заключить мир и признать свой народ союзниками (федератами) империи, расселиться вдоль сев. берега Дуная, а также обязалось на условиях ежегодных выплат и доступа к рим. рынкам поставлять в рим. армию свои вспомогательные контингенты числом до 40 тыс. чел. В честь побед К. в февр. 333 г. в К-поле были учреждены Готские игры. В 334 г. среди ослабленных прежними бедствиями сарматов началась междоусобная война, осложненная нападением на них готов кор. Гебериха. К. разрешил племени сарматов-акрагантов переселиться в рим. Дакию, а сам вновь возглавил кампанию против готов. В 336 г. К. принял официальный титул *Dasicus maximus* (дакийский величайший), сравнивая свои победы с успехами имп. Траяна в этом регионе в нач. II в. Победы К. стабилизировали положение на нижнем Дунае более чем на 40 лет (до нач. 70-х гг. IV в.), обеспечив спокойное развитие рим. провинций Балканского полуострова, а также региона Геллеспонта с новой столицей.

Объединение империи в 324 г. впервые поставило К. перед лицом необходимости строить взаимоотношения также с персид. державой Сасанидов, восточным и наиболее могущественным соседом империи. В это время продолжал действовать мирный договор Рима и Персии 299 г., к-рым была прекращена череда затяжных войн III в., а также в состав рим. владений были возвращены крупная крепость и центр транзитной торговли Нисибин и неск. др. областей Сев. Месопотамии. Отношения между державами к 324 г. были напряженными, поскольку незадолго до этого из Ктесифона в империю бежал брат шаха Шапура II Хормизд, к-рый был с честью принят при дворе Лициния, а затем и К. Враждебность персов по отношению к правлению К. проявилась в жестокое преследование христиан в Месопотамии, к-рое Шапур II начал в это время. Ок. 325 г. к К. прибыло персид. посольство, к-рое поздравило К. с победой над Лицинием и, ви-





димо, заверило императора в своем дружественном отношении. В ответ К. отправил личное письмо Шапуру (*Euseb. Vita Const. IV 8–13; Theodoret. Hist. eccl. I 25; Sozom. Hist. eccl. II 8–15*), в к-ром заявлял о неприятии язычества как «древнего заблуждения» и увещевал прекратить гонения на христиан. Несмотря на желание К. защитить персид. христиан, а также на присутствие Хормизда как возможного повода для вмешательства в персид. дела, К. в это время не был в состоянии вести активные военные действия. Его армия была утомлена тяжелой войной против Лициния, а часть ее сил требовалось направить на укрепление дунайской границы. Прохристианская политика К. и его откровенно высказанные расчеты на проповедь и укрепление влияния христ. епископов на Востоке должны были насторожить персов и заставить их противодействовать проникновению христианства на свою территорию.

Укреплению положения империи на Востоке послужило также принятие христианства в царстве Иверия (после 324) и в Армении царем Трдатом III. После смерти Трдата в 330 г. в Армении начались междоусобицы, и персы попытались вмешаться и повлиять на ход событий в свою пользу. В нач. 30-х гг. IV в. нек-рые арм. княжества к востоку от Тигра, прежде подчинявшиеся империи, перешли на сторону персов. В 335 г. К. отправил на Восток цезаря Констанция с войском, чтобы предотвратить дальнейшее продвижение потенциального противника. Скорее всего в связи с этими событиями в 335 г. Ганнибалиан Младший был провозглашен «царем царей» и также оказался на Востоке. Титул Ганнибалиана (аналогичный традиц. титулу иран. царей) скорее всего указывает на большие планы экспансии на Восток, к-рые в это время вынашивал К. Вероятно, К. предполагал в ближайшем будущем создать новое союзное Риму гос-во, к-рое могло бы объединить завоеванные земли Закавказья, Месопотамии и Ирана. Ок. 335 г. при дворе К. побывало также посольство из «Индии» (скорее всего Эфиопии), с к-рым, видимо, также обсуждалась ситуация на Востоке и возможные перспективы союзничества (*Euseb. Vita Const. IV 50*).

Зимой 336/7 г. в К-поле было принято персид. посольство, к-рое просило К. подтвердить территориаль-

ные изменения и границы между державами, а также, вероятно, стремилось обсудить ситуацию в Армении (*Euseb. Vita Const. IV 57; Libanius. Or. 59. 71*). К. отверг требования персов. С нач. 337 г. он открыто готовился к большой войне на Востоке, в основном пребывая в М. Азии, в Анкире (ныне Анкара, Турция), где собирал войска. Смерть К. прервала планы экспансии. Война с Персией разгорелась уже в период правления преемника К. Констанция II.

**Социально-экономическая политика.** Финансовое положение империи при К. оставалось неустойчивым, поскольку в III в. экономика сильно пострадала от резкого ускорения темпов инфляции и обесценивания серебряной и медной монеты по отношению к золоту. При имп. Диоклетиане проблемы инфляции были решены лишь частично. Выпущенный в нач. IV в. новый стандарт серебряной монеты был оценен казной слишком высоко, что сразу подорвало доверие рынка к этому нововведению. С 307 г. К., нуждавшийся в пополнении казны, начал снижать вес своих биллонных нуммиев — мелкой разменной монеты из сплава меди и 1–4% серебра (*Hendy. 1985. P. 462–468*). Эти меры поддержали (видимо, вынужденно) все соправители К., и в течение краткого времени они распространились на всей территории империи. Вес монет был первоначально снижен с 10 до 6–7 граммов, а затем к концу правления К. постепенно упал до 1,5 грамма (при сохранении номинала монет). Такая «порча монеты» увеличивала объем денег в обращении и давала кратковременный приток средств в казну, но вскоре неизбежно приводила к росту цен и падению стоимости этой монеты. Курс мелкой биллонной и серебряной монеты также постоянно падал по отношению к курсу золотых монет (*augueus*), вес и содержание к-рых в это время сохранялись неизменными. В течение IV в. соотношение цены золота и серебра изменилось с 1 к 12 до 1 к 14,4. При этом рыночные цены на золото в течение 1-й четв. IV в. выросли с ок. 100 до более чем 300 денариев за фунт. В сфере социальных отношений эти процессы неизбежно приводили к росту благосостояния обеспеченных слоев общества (владельцев земли, недвижимости, капиталов в золоте), обеднению остальных и рос-

ту увеличение разрыва в благосостоянии и уровне жизни между правящей элитой в целом и основной массой населения. В эпоху К. также был начат выпуск золотых монет прежней стоимости с новым названием — солид и номиналом в  $\frac{1}{72}$  фунта. Точное время и обстоятельства появления этих монет неясны. Солид имел хождение параллельно с золотыми монетами старых типов и, вероятно, играл в основном пропагандистскую роль, символизируя некий процесс укрепления финансового положения империи. В дальнейшем солид стандарта эпохи К. постепенно вытеснил все прочие типы золотых монет и до XI в. служил основой финансовых отношений во всем Средиземноморье.

Вероятно, особенно кризисная финансовая ситуация возникла ок. 321–324 гг., когда имп. Лициний на Востоке начал выпуск биллонных монет с прежним весом и содержанием металлов, но снизил их номинальную стоимость (тариф) с 25 до 12,5 денария (со 100 до 50 сестерциев). Подобные действия Лициния могут быть оценены не иначе как попытка вести экономическую войну против К., поскольку новые монеты Лициния могли обрушить практически вдвое стоимость обычных монет К. и оставить последнего без средств. После поражения Лициния выпуск монет со сниженным номиналом был прекращен. В конце правления К. монетная система была в основном упорядочена и состояла из золотого солида, серебряных монет 2 типов в  $\frac{1}{96}$  и  $\frac{1}{72}$  фунта, а также обесцененных биллонных нуммиев. Т. о., серией чрезвычайных мер К. удавалось поддерживать экономику в нек-ром жизнеспособном состоянии. Несмотря на инфляцию серебра, время правления К. в целом следует оценить как относительно благоприятный период для развития экономических отношений в империи.

Экономическую политику К. иногда связывают с его решениями о конфискации и переплавке всех золотых, серебряных и бронзовых статуй из языческих храмов, которая проводилась между 331 и 336 гг. Для этой цели в каждой провинции назначались 2 чиновника-оценщика, которые якобы делали исключения лишь для тех статуй, которые предназначались для украшения общественных зданий и площадей К-поля (*Carrié, Rousselle. 1999. P. 245–246*).





Тем не менее эти действия К. носили скорее пропагандистский характер; они могли дать дополнительные средства на краткое время, но едва ли способствовали накоплению в руках правительства достаточного объема драгоценных металлов, чтобы серьезно повлиять на монетную систему и общие тенденции развития экономики.

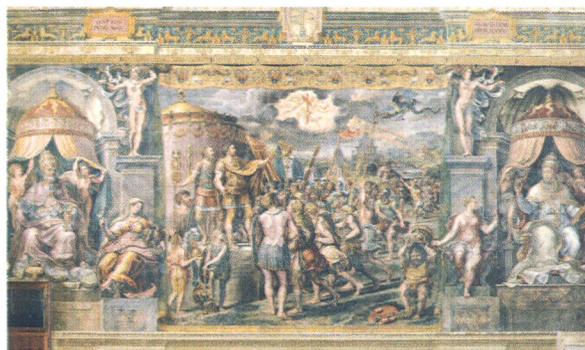
**Религиозная политика. Видение 310 г.** Первые сведения о мистическом опыте и личных религ. взглядах К. связаны с мятежом Максимиана Геркулия в 310 г. После подавления мятежа, 25 июля 310 г., в Августе Треверов состоялись торжества в честь 5-летия правления К. Здесь в адрес императора был произнесен панегирик, в к-ром утверждалось, что К. пережил мистическое видение. После гибели Максимиана К. возвращался с войском из Арелата к Рейну и, получив известие об очередной победе над германцами, остановился, чтобы посетить «прекраснейший в мире» храм Аполлона (вероятно, в Немавсе, ныне Ним, Юж. Франция). В храме К. явились Аполлон и Виктория, возложили на него лавровый венок триумфатора и предсказали ему процветание и долгое правление (XII Panegyrici latini. VI (7). 21. 4–6). С этого момента К. увидел в Аполлоне своего покровителя, к-рый должен привести его к власти над всем миром. На монетах, выпущенных К. совместно с имп. Лицинием в 313 г., Аполлон был представлен рядом с ним как тень императора. Аполлон отождествлялся с *Sol Invictus* — солярным верховным богом, культ к-рого широко пропагандировался в империи еще в III в. и к-рый появился на монетах К. уже ок. 308 г. Монеты имели девиз: «Soli Invicti Comiti» (Предводителю Непобедимому Солнцу). С этого времени изображения традиц. богов постепенно исчезают с монет К., но Sol Invictus будет сохраняться до сер. 20-х гг. IV в.

Сведения о видении К. 310 г. отрывочны, но все же позволяют представить это событие в необходимой полноте. Оно неоднократно привлекало к себе внимание исследователей; оценка его значения в жизни К. до сих пор остается предметом споров (*Orgels*. 1948; *Rodgers*. 1980; *Barnes*. 1981. P. 36–37; *Barcelo*. 1988; *Elliott*. 1996. P. 50–53; *Drake*. 2000. P. 181–183; *Odahl*. 2004. P. 94–95). Одни исследователи отвергают достоверность



Видение (сон)  
имп. Константина Великого.  
Роспись ц. Сан-Франческо  
в Ареццо. 1452–1466 гг.  
Худож. Пьеро делла Франческа

видения 310 г. и считают его вымыслом панегириста, а видение 312 г. действительно важным событием. Другие высказывают противоположную и столь же радикальную т. зр., что рассказы о видениях К. 310 и 312 гг. относятся к одному и тому же событию, которому писатели-христиане лишь придали новый смысл (*Grégoire*. 1930/1931; *Idem*. 1939; *Seston*. 1936; *Galletier*. 1950; *Paschoud*. 1971; *Weiss*. 2003; *Barnes*. 2011. P. 76–80). Тем не менее ни одна из крайних интерпретаций этих событий не может быть точно доказана. Кроме того, предположения о наличии к.-л. ложных видений (неважно, в каком году) раскрывают некое отрицатель-



стороны приближенных и, кроме того, предлагать вымышленные события как девиз для войска, которое он вел в сражения.

Рассказ о видении 310 г., к-рый дошел до нас, безусловно, был сформирован имп. пропагандой и, вероятно, в ряде деталей является вымыслом, но невозможно оценивать религ. опыт К. как простую фикцию. Сведения о видении должны были отражать не только политические устремления императора, но и его взгляды. Рассказ о видении 310 г. довольно близко типологически и в нек-рых деталях к рассказу Евсевия Кесарийского о божественном видении Христа, к-рое К. пережил спустя 2 года. Не исключено, что опыт 310 г. в посл. частично был использован К. и его советниками в т. ч. для пропагандистского освещения его видения 312 г. Так или иначе события 310 г. свидетельствуют о том, что уже в первые годы правления К. проявлял стойкий и искренний интерес к религии, чувствовал необходимость получения собственного духовного опыта и стремился к его углублению. Разумеется, первыми советниками К. по этим вопросам оказались рим. жрецы, сторонники признанных гос-вом культов. Поэтому 1-й религ. опыт К. неизбежно был связан с язычеством. Тем не менее в развитии личности К. было важно само проявление его заинтересованности в подобных вопросах и поиск их решения. Эта черта резко отличает К. от абсолютного большинства императоров рубежа III и IV вв., соправителей К., которые большей частью занимались военным делом и гос. строительством, но не проявляли себя столь же яркими личными дей-

Явление Креста  
имп. Константину Великому.  
Роспись зала Константина,  
Ватикан. 1520–1524 гг.  
Худож. Джулио Романо

ное отношение к К. и, видимо, непонимание важнейших черт его личности со стороны совр. ученых. Едва ли возможно, чтобы император в столь важной сфере мог действовать подобно циничному шарлатану, фабриковать к.-л. мистические эффекты либо одобрять подобные акции со

ствиями в духовной сфере. В связи с этим видение 310 г. может быть оценено как важнейший этап в развитии духовных поисков К., готовивших его будущее обращение к христианству.

**Видение 312 г. и вопрос об обращении К. в христианство** (*Jones*. 1948. P. 79–102; *MacMullen*. 1968; *Idem*. 1984; *Storch*. 1970; *Dörries*. 1972.





Р. 27–49; *Alföldi*. 1976. Р. 16–24; *Barnes*. 1981. Р. 41–43; *Idem*. 1985; *Idem*. 2011; *Pohlsander*. 1996. Р. 21–28; *Drake*. 2000. Р. 154–191; *Nicholson*. 2000; *Weber*. 2000; *Weiss*. 2003; *Болотов*. Лекции. Т. 3. С. 7–16). В восприятии христиан последующих эпох важнейшим событием в ходе войны против Максенция стало видение Креста К. Традиционно в нем видели главную причину обращения К. в христианство; в позднеантичной и средневековой церковно-исторической традиции видение представлялось как некое одномоментное происшествие, своего рода «прозрение» императора под впечатлением от мистического опыта, после которого К. отверг язычество и принял христианство. Дополнительным фактором, подкреплявшим теорию о «прозрении» и об «обращении» К., послужила легенда о крещении императора Римским папой свт. *Сильвестром I*. Согласно традиции, оно произошло вскоре после победы К. над Максенцием (подробнее см. в ст. «*Константинов дар*»). Оценки значения этого события в мировой истории и в истории христианства уже много веков остаются предметом споров и разногласий и в обществе, и среди специалистов-исследователей.

Среди современников К. о видении повествуют историки-христиане Лактанций в труде «О смертях преследователей» (ок. 315, работал в Никомидии и на Западе и, вероятно, имел связи с двором К.; *Lact. De mort. persecut.* 44. 5–6) и еп. Евсевий Кесарийский в «Житии Константина» (ок. 338–339, работал в Кесарии Палестинской, лично познакомился с К. не ранее 325; *Euseb. Vita Const.* I 28–31, 38).

Так, Лактанций пишет, что К. во сне получил указание начертать на щитах своего войска знак Христа в виде буквы Х. Исходя из композиции произведения Лактанция, это событие должно было произойти накануне сражения у Мульвийского моста. Тем не менее представляется невероятным, что особые знаки могли быть нарисованы на щитах всего войска за ночь. Скорее следует предполагать, что это произошло несколько ранее, в период подготовки к войне или во время одной из остановок К. в Италии в 312 г., когда для войска (или хотя бы только для гвардии К.) можно было бы специально изготовить щиты с таким знаком. Вряд ли К. мог приказать рисо-

вать знак Христа всему войску, поскольку на триумфальной арке К. в Риме, построенной в 315 г., нет христ. символов в экипировке воинов и на знаменах.

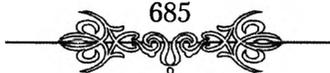
Интерпретация сообщения Лактанция осложняется его же рассказом о видении имп. Лициния, к-рое произошло 30 апр. 313 г. близ Адрианополя во время войны Лициния против Максимиана Дайи (*Lact. De mort. persecut.* 46. 3–7). Лицинию также ночью во сне явился ангел Божий (*angelus Dei*) и продиктовал императору молитву Всевышнему Святому Богу (*Summus Sanctus Deus*). Лициний разослал текст молитвы всем соединениям своей армии; воины воспряли духом и одержали победу. Молитва Лициния не содержит прямого указания на Христа как на Покровителя императора. Речь идет только о Всевышнем Едином Боге, образ Которого в то время уже широко почитался в рим. обществе и при дворе и совмещался с религией *Sol Invictus*. Тем не менее тот факт, что рассказ об этом чуде был включен в книгу Лактанция, говорит о том, что христиане воспринимали это событие как свидетельство обращения Лициния к христианству. В повествовании Лактанций противопоставляет язычника Максенция, накануне битвы обращающегося к «Сивиллинным книгам», и принимающего христианство К. Точно так же видение благочестивого Лициния противопоставляется нечестию имп. Максимиана Дайи, к-рый накануне решающей битвы давал обет Юпитеру уничтожить христиан после своей победы (*Lact. De mort. persecut.* 46. 2).

Поскольку Лактанций жил в Никомидии, его рассказ о видении Лициния следует рассматривать как более достоверный в деталях, чем сообщение о видении К. О событиях в Италии 312 г. Лактанций мог узнать лишь из вторых рук, после встречи К. и Лициния в Медиолане, или скорее уже после завершения всех сражений 313 г. Важно также, что сведения о видении К. долгое время не были известны широким слоям населения империи, по крайней мере на Востоке. Даже еп. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории», заверченной им в сер. 20-х гг. IV в., не упомянул о видении, хотя писал о др. событиях междоусобных войн, а также о победе К. над Максенцием (ср.: *Euseb. Hist. eccl.* IX 9). Молчание Евсевия о ви-

дении Лициния 313 г. объясняется свержением этого императора как «тирана» в 324 г., но о видении К. Евсевий (вероятно, далекий от нюансов политического развития Запада) даже в 1-й пол. 20-х гг. IV в. мог просто не знать.

Впервые к видению К. Евсевий обратился в «Житии Константина» (ок. 338–339; *Euseb. Vita Const.* I 28–31). Это произведение отражало уже обновленный образ императора, сформированный и многолетней политической пропагандой, и стремлением самого Евсевия представить К. как идеального правителя-христианина. Евсевий писал, что К. однажды на закате дня (хронологически не уточнено) вместе со всем войском увидел знамение креста на солнце с надписью: «Сим побеждай!» (*Τούτῳ νίκα*, лат.— *In hoc signo vinces*). К. находился в недоумении, но следующей ночью во сне ему явился Христос и приказал сделать знамя с виденным на небе символом и использовать его в бою. Знамя, по описанию Евсевия, было во многом подобно штандартам рим. легионов и представляло собой совмещенные знаки Х и Р, закрепленные на конце копья с перекладиной и белым полотнищем. Евсевий утверждает, что его рассказ основан на той версии событий, к-рую ему передавал сам К. во время личной встречи (не ранее 325; см.: *Barnes*. 1981. Р. 266). Рассказ не очень соотносится с более ранней версией Лактанция. По композиции текста Евсевия видно, что знамение должно было произойти задолго до начала войны с Максенцием. Во сне К. является Сам Христос, впервые появляется сообщение о небесном видении, а также вместо знака на щитах говорится о едином знамени для всего войска. Скорее всего такое знамя, к-рое видел Евсевий, уже существовало в период 2-й войны К. против Лициния в 323–324 гг., но его появление вряд ли было напрямую связано с событиями 312 г.

Рассказ Евсевия лег в основу классической версии истории видения, окончательно она утвердилась в работах церковных историков кон. IV — 1-й пол. V в. (*Aur. Vict. Epitom.* 40. 7; *Rufin. Hist. eccl.* IX 9; *Philost. Hist. eccl.* I 6; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 2; *Sozom. Hist. eccl.* I 3–4; *Theod. Lect. Eccl. hist.* I 5). Среди этих авторов Созомен — единственный, кто еще как будто сомневается в достоверности





сообщения Евсевия и, не настаивая на полной достоверности своих сведений, приводит и рассказ о видении на небе, и рассказ о явлении К. Креста и Самого Христа во сне. Главная черта классической версии видения, отличающая ее от версии Евсевия, в том, что в трудах кон. IV–V в. видение уже служило не только главным аргументом, объяснявшим обращение К. в христианство, но и причиной обращения. Именно так воспринимали это событие и позднеантичные церковные историки, и вся позднейшая средневековая традиция и на Западе и на Востоке христ. мира. Для древнего и средневекового сознания история видения была необходимой легендой, условной картиной, к-рая в простой и образной форме объясняла сложный процесс духовного развития К. и всего рим. общества его эпохи.

Несмотря на то что видение К. оценивалось в истории христианства как событие первостепенной важности, в средневековой традиции, и в Византии, и в Зап. Европе, не было единства представлений о подробностях этой сцены. Событию часто приписывались разные детали, разные авторы помещали его в разные моменты жизни К. Могло умножаться также и количество видений. Так, хронист Иоанн Малала (сер. VI в.) считал, что видение случилось во время войны К. против варваров (*Ioan. Malal. Chron.* P. 316). По мнению Феофана Исповедника (нач. IX в.), К. явилось не только было видение Креста, но и явился Сам Христос. В память об этом событии К. якобы приказал сделать золотой крест, позднее сопровождавший его и хранившийся в К-поле (*Theoph. Chron.* P. 13–14). Хронист Иоанн Зонара (кон. XII в.) уже под влиянием богатой визант. агиографической традиции, посвященной К., упоминает о неск. видениях Креста и Самого Христа, к-рые посещали К. на протяжении всей его жизни и правления и «постепенно склонили» его к принятию новой веры. Зонара считал, что К. видел крест и накануне битвы у Мульвийского моста в 312 г., и во время войн с Лицинием, и перед битвой при Адрианополе в 324 г. ночью видел некий мистический свет в походном лагере (*Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 6–7*).

Разнообразие и несходство различных поздних версий предания о видении К. заставили исследователей в XIX–XX вв. считать само это

событие сомнительным по достоверности. Оценка истинности сообщений древних авторов, а также роли этого события в истории остается предметом научных исследований и споров. С радикальной критикой этого сюжета выступил в 1853 г. Я. Буркхардт, к-рый в монографии «Век Константина Великого» отрицал к.-л. религиозность К. и достоверность преданий о видении, утверждая ложность и даже лживость подобных историй (*Burckhardt. 1880. S. 271–275*). Гиперкритическое отношение к видению господствовало



руирования личного психологического облика К., его религиозности на новом этапе исследо-

Явление Креста  
имп. Константину Великому.  
Эскиз к циклу  
«История Константина».  
1622 г. Худож. П. П. Рубенс  
(Музей искусств,  
Филадельфия)

в науке на протяжении последующих 100 лет и нашло отражение в работах мн. исследователей. Одним из наиболее радикальных критиков стал А. Грегуар (*Grégoire. 1930; Idem. 1939*), к-рый считал видение безусловной фальшивкой, а сам интеллект К. к христианству рассматривал только как политический. Недоверие к основным источникам, отражающим события эпохи К., в работах Грегуара вылилось в отрицание авторства «Жития Константина» Евсевия и создание ныне отвергнутой концепции некоего Псевдо-Евсевия. В ходе развития науки в течение XX в. скептическое отношение к сведениям о видении К. было постепенно во многом преодолено. При этом фактор религиозности в исследованиях о К. и его эпохе занимал все более важное место и подвергался внимательному и детальному изучению. Так, уже в нач. XX в. О. Зеек стремился представить К. как человека крайне амбициозного, но обладавшего искренними религ. взглядами, к-рые пытался насаждать силой (*Seeck. 1921*).

В 1-й пол. XX в. интерпретации видения К. развивались в определенной связи с развитием антропологии

и психологии, в т. ч. представлений о возможностях мистического опыта человека, а также о многообразии религ. поведения в различных традициях и культурах. Нек-рые авторы указывали на возможность того, что К. пережил некое религ. озарение, «просветление», подобное мгновенной вспышке; это состояние К. может расцениваться и как патология, и как особый дар визионерства (напр.: *Lot. 1927. P. 351*). Несмотря на очевидную спорность подобных взглядов, их обсуждение привело к рассмотрению проблемы рекон-

струирования личного психологического облика К., его религиозности на новом этапе исследования. Во 2-й пол. XX в. сформировалась тенденция, противоположная гиперкритицизму: теперь видению и «обращению» К. приписывается несколько преувеличенная роль. В работах Н. Бейнза, А. Альфельди, Т. Барнза и др. жизненный путь К. оценивался как перестройка взглядов от традиц. религии к полному принятию христианства (*Baynes. 1930; Alföldi. 1948; Barnes. 1981; Idem. The Conversion of Constantine. 1985*).

При этом мн. детали исторических событий толкуются излишне схематично, недооцениваются принципы религиозной толерантности, к-рой в основном придерживался К. Его политику стремятся объяснить как безоговорочную поддержку христианства и Церкви и подавление язычества. В этом случае принимается общее представление (по сути мифологическое и психологически неубедительное) о некоем «перерождении» рим. императора в христианина. Исследователи часто считают видения лишь общим «символом» «обращения» К. В ряде работ не проводится даже критическое сопоставление версий Лактанция и Евсевия, принимаются на веру как будто бы оба варианта (см., напр.: *Odahl. 2004. P. 91–92*). Само видение К. в этой связи может объясняться по-разному: часто его признавали подлинным, но,





как правило, для его объяснения приводили различные рациональные версии. Так, А. Х. М. Джонс оценивал его как подлинное событие, поскольку сам К. в беседе с Евсевием настаивал на том, что видение было не во сне, а во время военного похода, а значит, по мнению исследователя, у К. были свидетели (Jones. 1948. P. 95–96). В русле этой же тенденции было предложено неск. идей, позволяющих по сути так или иначе уйти от обсуждения видения К. как особого феномена. Одной из попыток рационального объяснения видения стала гипотеза о гало — особом солнечном явлении, к-рое мог видеть К. и к-рое в ряде случаев может восприниматься как крест (Jones. 1948. P. 96; Barnes. 1981. P. 306; Idem. The Conversion of Constantine. 1985; Di Maio. 1988; Weiss. 2003). Это объяснение выглядит очень привлекательным и до наст. времени находит отклик у мн. специалистов. И тем не менее в существующих источниках все же нет достаточно убедительных оснований для уверенного признания этой версии. Обсуждение астрономических или оптических явлений уводит в сторону от поиска возможных объяснений процесса религ. преобразования К. и всего рим. общества (Drake. 2000. P. 183–184).

Одним из этапов обсуждения этой проблемы было также стремление реконструировать историю некоего постепенного процесса восприятия христианского вероучения К. Подобные взгляды существовали уже у ряда древних и средневек. авторов, и совр. исследователи также неоднократно пытались сместить центр внимания с видения на др. различные события в жизни К. и искать в них дополнительные (и даже решающие) факторы для принятия христианства императором. Среди подобных идей наиболее интересна гипотеза о том, что К. мог принять христианство уже в ранней молодости под влиянием матери св. Елены. Этот вариант объяснения базируется лишь на средневек. вариантах Жития Константина, где нередко подчеркивалось влияние благочестивой матери на К. В развитие этой же логики некоторые исследователи подчеркивают тесное знакомство семьи К. с христианством, монотеистическую религиозность Констанция Хлора и даже христ. воспитание К. с детства (напр.: Seeck. 1921. S. 61–62; Alföldi. 1948; Elliott. 1996). Т. о.,

результатом видения К. могло быть не обращение К. как таковое, к-рое произошло гораздо раньше, а создание знамени Христа для войска, т. е. публичное заявление о почитании Христа императором (Elliott. 1987; Idem. 1989). Такая постановка вопроса позволяет уйти от обсуждения проблемы видения К., но приводит к еще более умозрительной реконструкции истории семьи и личности К. без достаточных для этого сведений. Кроме того, появляется опасность общего преувеличения христ. влияния на К., стремление истолковывать все события его эпохи как быстрое (за неск. десятилетий) наступление торжества христианства и подавление язычества (ср.: Alföldi. 1948). Эта концепция никак не объясняет сведения ни о видении 310 г., ни о публичном участии К. в языческих культах и использовании языческой символики почти до его смерти.

С др. стороны, в сер.— 2-й пол. XX в. было осознано, что в основе проблемы обращения К. в христианство лежит не только его индивидуальность, но и важнейшие социально-психологические факторы. Именно для той исторической эпохи было характерно сознание и поведение человека, к-рый на протяжении всей жизни был охвачен искренним и глубочайшим интересом к религии (или религиям) и последовательно стремился определять свое поведение в жизненных обстоятельствах через отношения с Божеством. Так, уже в 30-х гг. XX в. А. Пиганьоль обратил внимание на историко-культурный контекст деятельности К. По его мнению, император, с его философскими представлениями о монотеизме, был прежде всего сыном своего времени (Piganiol. 1932).

Исследования 2-й пол. XX в. постепенно сместили акцент с обсуждения вопроса о подлинности видения на определение места этого события в религиозном культуре позднеантичной эпохи. В центр внимания было поставлено не чудо как таковое и возможные его рациональные толкования методами совр. наук, а социально-психологический облик человека и политика эпохи Римской империи, ищущего религ. опыт и опирающегося на него при решениях. В ряде работ были показаны широкое распространение феноменов общения правителей и простых людей поздней античности со сверхъестественным и в нек-рой степени

типичность видений К. на фоне множества подобных событий, отразившихся в источниках той эпохи (напр.: MacMullen. 1968; Feans. 1977). П. Браун увидел в неск. видениях К. проявление его особого стиля правления и отношений со сверхъестественным (Brown. 1978). В работах 2-й пол. XX в. чудо как таковое, в т. ч. видение К., было объяснено как необходимый элемент языка культуры той эпохи, когда и представители элиты, и простые люди, независимо от уровня их образования, социального статуса и даже особенностей характера, относились к проявлениям сверхъестественного с огромным вниманием и пиететом, искали их как свидетельства постоянного диалога небес с человечеством (Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: Нек-рые аспекты религ. практик от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003). В связи с этим, по замечанию О. Николсона, «важно не то, что император видел, а то, что он думал, что видит» (Nicholson. 2000. P. 311). То, что в действительности видел и чувствовал К., соответствовало ожиданиям христиан.

Т. о., к наст. времени представляется ясным, что видение К. само по себе, независимо от степени достоверности наших сведений о нем, не может служить объяснением как крутого поворота политики самого К. в пользу христиан, так и последовавшей за ним масштабной перестройки всей социальной жизни римлян, превратившихся в обновленное христианское общество. Видение К. необходимо исследовать и оценивать в самом широком контексте и подобных явлений древности, и моделей мышления и поведения, действовавших в ту эпоху. В связи с этим значение видения К. как уникального события в восприятии современных ученых снижается, уступая место изучению его социокультурного контекста методами антропологии, исторической психологии. В совр. науке процесс психологической перестройки человеческой личности при переходе от одной системы религиозных ценностей к другой во многом не определен и представлен в основном лишь описательно. Тем более сложным и необъясненным выглядит процесс перестройки огромного общественного организма, каковым была Римская империя (античная цивилизация Средиземноморья) (см., напр.:





MacMullen. 1984; *Idem*. 1997; Нок А. Д. Обращение: Старое и новое в религии от Александра Великого до блж. Августина. СПб., 2011). Вопрос об обращении К. в христианство воспринимается как частный случай этой большой проблемы. Т. о., остаются в значительной мере нерешенными вопросы, когда и как К. принял новую веру, каковы были мотивы его обращения, в какой мере он воспринял христ. вероучение.

Между тем «Житие Константина» Евсевия содержит не только сообщение о видении, но и психологически достоверное обоснование обращения К. Несмотря на внимание Евсевия к эффектным сюжетам, подобным видению, историограф воспринимал обращение К. к христианству как результат развития религиозно-нравственных взглядов императора, которое происходило в основном вне связи с чудесными явлениями (*Euseb. Vita Const.* I 26–28). По Евсевию, К. стремился к освождению Рима от тирании и осознал, что для этого ему требуется помощь «выше воинских средств» — таковой он признавал только покровительство Единого Бога. К. провел немало времени в размышлениях о том, какого бога и как именно он должен призывать и почитать. Отвергнув религ. взгляды императоров, почитавших мн. богов, приносивших жертвы и общавшихся с оракулами, К. обратился к вере своего отца Констанция Хлора, к-рый почитал лишь Единого Бога как Спасителя своего гос-ва. Размышляя о гибели тиранов и благополучном правлении своего отца, К. пришел к решению следовать его завету. И уже после того, как это убеждение окрепло и К. начал усердно молиться Единому Богу, он стал свидетелем и видения, и явления Христа во сне. Получив это знамение, К. удостоверился, что Христос говорил с ним от имени Единого Бога, призвал к себе христ. священников и начал изучать Свящ. Писание (*Ibid.* I 32). Т. о., по логике Евсевия само видение служило лишь завершающим актом, с помощью которого мистически было получено подтверждение собственным поискам и ожиданиям императора. Следует полагать также, что если Евсевий узнал о самом видении из уст императора, то и эта личная история его постепенного обращения была также передана Евсевию самим К. Рассуждения К. о его рели-



*Явление Креста  
имп. Константину Великому.  
Скульптура в соборе св. Петра в Риме.  
1663–1667 гг. Скульптор Дж. Л. Бернини*

гиозных исканиях и сомнениях явно не годился бы для пропагандистских целей, и Евсевий мог узнать об этом только в доверительной беседе, уже после того, как стал приближенным императора.

Т. о., фактически Евсевий утверждал, что видение было лишь одним эпизодом в истории постепенного принятия христианства К. и в основе его обращения лежал собственный сложный духовный опыт императора, его личный путь поисков веры. Видение в этом контексте было нужно скорее не самому К., который уже вступил на путь благочестия, а его войску, советникам, придворным и простым солдатам, которым свершившийся духовный выбор императора было необходимо объяснить в понятной для всех форме.



*Имп. Константин Великий  
вверяет Рим  
папе Римскому Сильвестру.  
Роспись зала Константина.  
1520–1524 гг.  
Худож. Джулио Романо*

Видение нужно было продемонстрировать подданным императора как неопровержимое обоснование новой политики. К. должен был предстать перед жителями империи как актив-

ный лидер не только в военно-политических делах, но и в начатой им религ. реформе. Как было известно с древнейших времен, сведения о некоем «божественном знаке», к-рый получил правитель, вполне объясняли и оправдывали религ. нововведения, даже непопулярные. При этом отношение К. ко Христу отнюдь не было политической игрой. Религиозные поиски и развитие его убеждений были глубоко искренними и только как таковые могли быть поняты подданными. Обращение К. ко Христу, независимо от того, произошло ли оно после видения или при к.-л. иных обстоятельствах, носило личный мистический характер. Деятельность К. на протяжении долгого правления, мн. черты его повседневной жизни свидетельствуют о том, что К. был убежден в том, что находится под покровительством Единого Бога, в Котором он, несомненно, видел Христа. Себя же император воспринимал как избранника и проводника Божественной воли для всей цивилизованной ойкумены. Но при этом почти до кончины К. по ряду политических причин его вера оставалась не формализованной в рамках церковного культа, т. к. К. принял крещение лишь на смертном одре. В связи с этим, вероятно, политической игрой следовало бы считать не само обращение К. к христианству, а скорее откладывание им крещения, поскольку, возможно, по мнению императора, такой акт мог бы привести к излишнему обострению и без того сложной религ. ситуации в империи.

Важно отметить также, что ни Евсевий, ни Лактанций не говорят буквально об обращении К. к христианству в результате видения или каких-то иных собы-

тий как о моментальном событии. Для них, как, вероятно, и для мн. современников видение служило объяснением взглядов К. в отношении христианства, но не воспринималось как к.-л. «прозрение», которое могло бы разом изменить взгляды и всю поли-





тику императора (подобное откровению св. ап. Павла в Деяниях св. апостолов). Само представление о такой разительной перемене в характере К. под влиянием видения возникло несколько позднее, когда спустя 2–3 поколения начал складываться некий обобщенный образ императора и его эпохи, лишенный мн. полутонов и деталей реальных событий.

В источниках первых лет после 312 г. есть лишь глухие упоминания о том, что во время войны К. с Максенцием произошло нечто чрезвычайное, в чем необходимо видеть некое божественное вмешательство или знак. В 313 г., во время встречи К. с Лицинием в Медиолане, был произнесен панегирик в честь К., в котором оратор упоминал о том, что «божественный разум» как-то открылся К. и «божественным руководством» (*divino instructu*) и покровительством «Бога Творца и Господа этого мира» (*Deus ille mundi Creator et Dominus*) К. сделался неуязвим для превосходных сил Максенция (*XII Panegyrici latini. XII (IX) 2. 5; 4. 1; 11. 4; 13. 2; 26. 1*). В надписи на арке К. 315 г. есть также указание на то, что К. освободил Вечный город «божественным вдохновением» (*instinctu divinitatis*). Т. о., на Западе империи сразу после 312 г. было хорошо известно, что победу над Максенцием К. преподносил как особый религиозно значимый переломный момент и в истории гос-ва, и в своей судьбе. Детали этого момента в эти же годы осветил Лактанций, представив рассказ о видении К. во сне. Возможно, христ. писатель, подобно многим др. толкователям царских снов в древности, мог объяснить мистический опыт К. в пользу той религ. традиции, которую он представлял, и тем самым преувеличить близость К. к христианству. Если нам хорошо известно, что в более поздние годы К. отчетливо ассоциировал свои убеждения и религ. опыт с христианством, то остается не вполне ясным, было ли так с самого начала в 312 г. или видение могло приобрести христианский смысл лишь постепенно.

Первое абсолютно достоверное свидетельство использования К. символа Христа — серебряный медальон, выпущенный в Тицине (ныне Павия, Италия) в 315 г. в честь 10-летия правления К. На медальоне и монетах изображен погрудный портрет К. в воинском снаряжении и со значком в виде сложенных букв X

и P (или в виде сферы, опирающейся на X). Скорее всего медальон предназначался для подарков в узком кругу приближенных императора как памятный знак и, т. о., не мог служить для целей широкой пропаганды новых христ. убеждений императора. С 317/8 г. выпускались монеты с такой же иконографией, хотя также в ограниченном количестве.

В то же время богатый и разнообразный декор арки К. 315 г. не содержит к.-л. намеков на христ. символику. Многочисленные изображенные на рельефах войны не имеют хризмы ни на щитах ни на знаменах. Христ. символика, а также идеологические и пропагандистские установки распространялись при имп. дворе и в государстве довольно медленно и на протяжении еще ряда десятилетий (если не столетий) соседствовали со старыми формами. Т. о., невозможно говорить о к.-л. одномоментном «обращении» К. и об отказе от всей прежней религиозно-политической традиции. Следует предполагать, что обращение К. к почитанию Христа первоначально даже не означало его автоматического отказа от участия в прочих культах и демонстрации благочестия в традиц. формах. С 312 г. на протяжении еще долгого правления К. воспринимал Христа скорее всего как своего личного небесного покровителя и был готов встроить Его как еще одно из воплощений верховного божества в религию *Sol Invictus*, к-рая, как известно, была основана на отождествлении ряда верховных божеств традиц. пантеонов разных народов античного мира и приданию их собирательному образу черт трансцендентной философии в духе неоплатонизма.

**Принципы толерантности и всеобщего религиозного мира.** Нек-рые непреодоленные крайности в совр. научных концепциях, объясняющих политику и характер К., не позволяют в полной мере оценить толерантность как одну из важнейших основ его религ. политики. В К., как правило, принято видеть либо императора, пережившего постепенное пере рождение в христианина и полностью отвергнувшего прежние традиции (вслед за работами Бейнза, Джонса и Альфельди), либо политика, к-рый цинично использовал христианство в своих интересах (вслед за Буркхардтом). Так, Х. А. Дрейк, склоняющийся ко 2-му типу объяснения, настаивает, что К. в зрелые годы пред-

ставлял собой образец деспотичного правителя, для к-рого лучшим определением было бы слово «нетолерантность» (*Drake. 1995; 2000*). Те или иные декларативные заявления К. по отношению к христианам в рамках этой концепции следует считать лишь игрой. И, вместе с тем факты преследования императором к.-л. религ. деятелей (христиан либо язычников), которых он в какие-то моменты считал опасными для гос-ва, уже отменяют вопрос о терпимости власти как таковой. В целом эта позиция представляется излишне схематичной.

События 312 г. хотя и не сделали К. в полной мере христианином, но окончательно привели его к убеждению в преимуществе христианства и открыли эпоху глубоких религиозно-политических реформ. Юридической основой новой политики стал *Миланский эдикт*, который, как считается, был принят на имп. совещании К. и Лициния в Медиолане в февр. 313 г. Это была 1-я офиц. декларация религ. толерантности, в издании к-рой участвовал К. Тем не менее сам эдикт не внес существенных новшеств в положение христиан, поскольку в значительной мере повторял эдикт, изданный имп. Галерием в Никомидии в апр. 311 г. и уже действовавший на всей территории империи. Кроме того, Миланский эдикт означал лишь прекращение преследований христиан, но еще не давал к.-л. рецептов для установления новых равноправных взаимоотношений религий между собой, для взаимодействия тех или иных общин, в т. ч. и христианских, с рим. общественными и гос. институтами. Т. о., методы проведения реформ и основы нового устройства религ. отношений в ойкумене и роль гос-ва в этом процессе еще предстояло во многом определить в будущем.

Принцип толерантности стал основой отношения К. не только к христианам, но и к абсолютному большинству религ. движений в империи. Сам император воспринимал это положение со всей серьезностью, лично обдумывал детали проведения этой политики в жизнь (*Euseb. Vita Const. IV 29, 55*). Наиболее развернуто эти идеи изложены К. в его посланиях к подданным Востока империи, а также к христианам, которые К. отправил вскоре после победы над Лицинием в 324 г., приняв Восток под свою власть. Согласно





Евсевию, К. рассылал письма христианам во всех восточных провинциях, а также всем подданным империи, не исповедующим христианство (Ibid. II 23, 46). Отчасти подобные идеи выражены также в «Слове к сообществу святых», к-рое, вероятно, было написано в этом же десятилетии.

Послание К. к христианам было кратким и формально было обращено к епископам провинциальных и столичных городов. К. сообщал о свержении тирании (не упоминая имени Лициния) «провидением великого Бога». Поскольку, по мнению К., тем самым проявила себя воля Истинного Бога (христиан), император выражал твердую уверенность в том, что к почитанию великого Бога и к «правильному образу жизни» теперь обратятся все. К. также предоставлял христианам право требовать у провинциальных светских властей средства на восстановление храмов, пострадавших во время гонений, и на строительство новых (Ibid. II 46; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9). Для абсолютного большинства христ. общин Востока и их предстоятелей это был первый случай почти в 300-летней истории, когда рим. император обращался к ним напрямую, и не с угрозами, а с самыми добрыми пожеланиями: «Бог да сохранит тебя, возлюбленный брат».

Гораздо большее значение имели 2 др. пространных послания, направленные к наместникам вост. провинций и подлежащие публичному оглашению. Оба послания содержали развернутое и аргументированное изложение религ. убеждений К. В 1-м послании (Euseb. Vita Const. II 24–42) К. предлагал провиденциалистское объяснение событий последних лет, принесших ему победу над соперниками и единоличную власть. К. утверждал, что успех и процветание с древнейших времен всегда сопутствовали тем людям (и правителям), которые основывали свои поступки на разумной справедливости и уважении к человечеству и благочестию по отношению к Господу (греч. κρείττων). Те же, кто пренебрегали этими принципами, всегда терпели бедствия и гибли. В наше время, по мнению К., истинность этого была доказана уничтожением тех, кто вооружились против христиан, издавна усердно служивших великому Богу (μεγάλος Θεός). К. заявлял, что Бог, Которого он объяснял так-

же как Единое бытие, истинно сущее и всегда наиболее могущественное, нашел его достойным быть исполнителем Его воли, т. е. прекращения всеобщих бедствий, должного наказания нечестивых безумцев, укрепления блаженнейшей веры по закону Высочайшего Существа (Euseb. Vita Const. II 24–42; ср.: *Const. Magn. Or. sanct.* 22, 26). К. объявлял о полной реабилитации всех пострадав-



ся новшеством, но установлена одновременно с возникновением ойкумены, полностью находящейся во власти Бога и Его Слов. Позднее вера была «забыта в грехах и заблуждениях» человечеством и восстановлена через Сына Божия, пришедшего в мир. К. благодарит Бога за покровительство всему мирозданию и человеческим делам и призывает подданных принимать веру тех, кто искренне заботятся о добродетели (т. е. христиан). При этом К. заявляет, что

*Имп. св. равноап.  
Константин Великий  
и женщины-христианки.  
Роспись капеллы  
Сан-Сильвестро в базилике  
Санги-Кватро-Коронати  
в Риме. 1247 г.*

не настаивает на немедленном принятии христианства всеми и разно-

гласия людей о вере не должны стать причиной вреда или вражды, но все должны пользоваться благом мира, удаляя совесть от всего нечестивого.

По словам Евсевия, К. в этом письме уподоблялся вестнику Божию (Ibid. II 61). Письмо должно было производить впечатление некой проповеди, открывающей перед подданными обновленную веру и зовущей к всеобщему миру и процветанию. Насколько можно об этом судить, К. в 324 г. впервые столь открыто выражал свои прохристианские симпатии. В Миланском эдикте о христианах упоминалось лишь наряду с др. общинами, а о др. декларациях предыдущих лет правления К. на Западе сведений нет. Теперь К. говорил о Сыне Божиим, пусть и кратко, но у слушателей уже не могло быть сомнений относительно истинных взглядов императора. Вместе с тем видно, что К. стремился избегать слишком откровенных и однозначных определений Бога, используя в основном описательные и философские понятия, не обосновывая свои взгляды к.-л. откровением либо конкретной религ. традицией, апеллируя лишь к общечеловеческим категориям добра, разума и благочестия. Т. о., император стремился найти отклик у как можно более широких кругов восточнорим. общества. Он явно стремился найти и продемонстрировать народу контуры некой общей ос-

не настаивает на немедленном принятии христианства всеми и разно-

гласия людей о вере не должны стать причиной вреда или вражды, но все должны пользоваться благом мира, удаляя совесть от всего нечестивого.





новы, объединяющей ценности всех религий, прозрачно намекая на то, что именно христиане эту основу принимают много лучше других.

Одной из главных идей К., высказанных в посланиях, было стремление к всеобщему религ. миру. Единство Божества, Чей Промысл управляет мирозданием и всеми его законами, предоставляет человеческому роду возможность и необходимого объединения перед величием Бога, Его законов и Его милости, к-рые, согласно К., полностью соотносятся с законами человеческой нравственности, благочестия и справедливости. Но одновременно как божественные принципы К. воспринимал общую пользу, спокойствие, мир и тишину и поэтому не допускал мысли о том, что истинная вера или истина вообще может быть установлена путем насилия. Свои победы К. видел не как процесс торжества истины, но лишь как пример, под влиянием к-рого все люди должны самостоятельно прийти к правильным суждениям и избрать ту веру, к-рую пожелает их душа. В торжестве истинной веры К. видел именно заслугу Божественного Промысла, но никак не результат военно-политических или иных усилий гос-ва (Ibid. II 28, 56). В связи с этим К. настаивал на сохранении мирного сосуществования различных религ. общин и лишь мирной конкуренции между ними, фактически оставляя окончательное торжество христианства на волю Божественного Провидения. Принципы, отраженные в посланиях 324 г., были впервые провозглашены еще эдиктами 311–313 гг. Однако теперь, спустя десятилетие, К. с большей уверенностью представил сложную аргументацию в пользу этих идей, что свидетельствует об интеллектуальной работе, которую за прошедший после победы над Максенцием период проделали и сам император, и его советники. Принципами толерантности, религ. мира и стремлением к полному отказу от насилия в этой сфере К. руководствовался на протяжении всего последующего правления. Тем не менее внедрение этих концепций на практике создавало не только преимущества, но и целый ряд сложностей. К. пришлось не только заявлять о толерантности, но и определять ее границы; подвергать наказаниям, пусть и мягким, религ. лидеров, так или иначе не поддерживавших миролю-

бие императора и угрожавших нарушить провозглашенный К. религ. мир, либо тех, чьи высказывания и действия были оценены правительством К. как угроза миру.

**К. как «епископ внешних» и «общий епископ»** (Peterson. 1935; Straub. 1939; Idem. 1967; Jones. 1948. P. 204–222; Caron. 1975; Drake. 2000. P. 226–227, 377; Дагрон. 2010. С. 166–176). К. до самой смерти не принимал крещения по церковному обряду. Этот факт делает определение статуса К. в Церкви весьма сложной проблемой, т. к. формально он был вне Церкви. Это положение было его сознательным выбором и опиралось на ряд неких важных соображений как государственного, так и личного характера. Современники видели двусмысленность статуса императора и по-разному стремились ее объяснить. Евсевий неоднократно подчеркивал благочестие и религиозность императора: «Известно, что он и свой дворец устроил по образу Божия храма и сам предлагал пример усердия тем, кто собиравшись в нем; он брал в руки священные книги и обращал свой разум к размышлениям над богодухновенными изречениями, затем совершал установленные молитвы вместе со всем своим двором»; «как некий сопричастник священнодействий, он ежедневно заключался во внутренних царских покоях и там наедине беседовал с Богом, преклоняя колена, в смиренности своими мольбами испрашивал благословения на то, в чем нуждался» (Euseb. Vita Const. IV 17, 22). Описанная здесь атмосфера увлечения императора мистицизмом и его религ. рвения скорее всего достоверна. Все же остается неясным, какие именно молитвы возносил К. в своем дворце и насколько они были близки к христианству, тем более что Евсевий не упоминает о присутствии христ. клира, а лишь говорит о «подобии» придворного ритуала церковному. Важно также, что К. демонстрировал свои отношения с Богом как личный контакт, не связанный посредниками в виде жрецов или священнослужителей, и даже запретный для них. Сам К. был убежден в своем избранничестве Богом: «Мое служение Он избрал и нашел годным для исполнения Его воли» (Ibid. II 28). Тем самым К. явно ставил себя и свое положение выше священства. К., видимо, никогда не подчеркивал это публично, но по

меньшей мере считал такое поведение верным в сфере придворного обихода, и находившиеся во дворце христиане (в т. ч. Евсевий) могли это видеть. Евсевий и его современники-христиане видели в поведении К. прежде всего демонстрацию расположения к ним, и сам К. это поощрял. Евсевий и, по-видимому, абсолютное большинство епископата были готовы смириться с неясным «внешним» статусом К. В терминологии придворных панегириков К. епископы наравне с гос. чиновниками и правителями провинций получили высокое звание архонтов (ἄρχοντες), т. е. официально были признаны как часть обладающего властью высшего класса общества.



Воздвижение  
Св. Животворящего Креста Господня.  
Роспись ц. Св. Креста  
(Ставро-ту-Азиасмати) на Кипре.  
1494 г.

Поэтому уже сам факт открытого союза императора с Церковью и особого внимания к ней был для христиан бесспорно огромным успехом, в то время они едва ли могли себе позволить желать большего.

Известно, что имп. власть в Римской империи обладала сакральным статусом. Жреческий сан верховного понтифика и ряд др. священнических привилегий были неотъемлемой частью властных полномочий императора. Дворец императора именовался «божественным домом» (domus divina) и как таковой сопоставлялся с храмами; придворные церемонии рассматривались как вид религ. ритуала (ритуал священного дворца; *secrī palatii ritus*) (Alföldi. 1934; Straub. 1939). Провозгласив толерантность и поддерживая христиан, К. никогда не отказывался от этих традиционных религ. прерогатив. В соответствии с представлениями того времени религ. элемент в имп. власти был необходим и никак





не противоречил политике К. Даже языческий рим. сенат соглашался с религ. порывом К. и в надписи на арке в его честь указал, что император действовал, руководствуясь «божественным вдохновением» (*instinctu divinitatis*). Более того, обратившись к союзу с христианами, К. видел необходимость сохранения этого особого священнического статуса уже и в рамках христ. Церкви. Исходя из указаний Евсевия, эти вопросы так или иначе К. обсуждал с епископами. Он, видимо, не настаивал на законодательном закреплении своего положения, но размышлял над этой проблемой в философских категориях. Одним из объяснений самосознания и принципов К., одновременно игравшего роль политического и религ. лидера, стало его метафорическое определение самого себя как «епископа внешних дел», или «епископа тех, кто вне [Церкви]». Согласно Евсевию, во время одного из совместных пиров с церковными иерархами, обращаясь к ним, К. произнес: «Вы — [епископы] тех, кто в Церкви; я же — от Бога поставленный [епископ] тех, кто вне» («епископ внешних» — ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσὼ τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθεσταμένους (*Euseb. Vita Const. IV 24*)). Т. о., К. сопоставил положение христ. иерархов на местах как людей, надзирающих над теми, кто внутри Церкви, с собственным статусом и определил себя как «епископа внешних» (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός). Свой долг К. увидел в том, чтобы заботиться о тех подданных, которые находятся вне Церкви, побуждать их, насколько возможно, вести благочестивую жизнь и принять истинную веру (*Straub. 1957*). Этот статус тем не менее был связан не только с положением императора в Церкви, но и в значительной мере с его личным отношением к проблеме религ. развития общества в целом.

В высказывании о «епископе внешних» присутствовало также явное сопоставление К. со св. ап. Павлом, который также обратился к вере в результате видения, был призван Господом как «апостол язычников» (т. е. именно «тех, кто вне»). Вероятно формулируя это определение, К. (или Евсевий) сознательно перефразировал выражение из 1-го Послания к Коринфянам, где апостол призывал судить внутренних и оставить суд над внешними (1 Кор 5. 12–13). Т. о., К. (или Евсевий) в этом

определении сделал один из первых шагов к сопоставлению себя с апостолами, объясняя свою миссию по модели апостольской проповеди, с тем чтобы привести к христианству подданных империи (*Drake. 2000. P. 377*). В оценке этого и большинства прочих известных нам высказываний К. мы опираемся на сведения лишь Евсевия и не можем оценить степень их достоверности; говорил ли так о себе сам К., или перед нами результат осмысления деяний К. Евсевием уже после смерти императора, актуальный для его наследников.

Евсевий также писал, что К. служил Церкви и всей империи как «некий общий епископ (букв. — смотритель), от Бога поставленный» (τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθεσταμένους; *Euseb. Vita Const. I 44; IV 1*), который был призван примирять епископов разных областей в случаях их несогласий, созывал Соборы и заседал среди др. служителей Божиих. К. неоднократно обращался к епископам как к своим «братьям», к-рые должны уважать его как своего «сослужителя» (*Ibid. II 69*). К. сознательно стремился демонстрировать себя именно как «всеобщего смотрителя», чей долг — заботиться обо всех подданных, независимо от их происхождения и языка (*Ibid. IV 8*). При этом разумеется, что сам К., говоря о подданных, имел в виду все население империи, в то время как христиане видели в его заявлениях знак особой заботы исключительно о них и начинали воспринимать императора хотя бы символически, как члена Церкви (*Straub. 1967. P. 51–53*).

С одной стороны, определение К. «общий епископ» может служить важным уточнением характера власти императора в Церкви в той форме, как ее представлял Евсевий и, вероятно, др. придворные К. Скорее всего оно также опирается на слова самого К. или его придворных панегиристов. Т. о., положение императора по отношению к Церкви, согласно представлениям К., должно было иметь сходство со статусом некоего третейского судьи — силы, обеспечивающей единство Церкви и ее управляемость как орг-ции. Разумеется, что столь широкие прерогативы не согласовывались с традициями церковного канонического права и того времени, и тем более позднейшего. С др. стороны говоря о статусе К. как «общего епископа», Евсевий ис-

пользовал неопределенную формулировку, лишь описывая явление и даже восхищаясь им, но не утверждая его как узаконенное определение. Ни К., ни кто-либо из его советников не стремились закрепить законодательно характер отношений императора к Церкви. Определения императора как «общего епископа» или «епископа внешних» скорее раскрывали некую долгосрочную программу преобразований империи и Церкви, в центре к-рой стояла идея интеграции церковных общин в социальные структуры вселенской Римской империи (*Opitz. 1935*).

В осмыслении положения императора христиане при К. также начали использовать целый ряд ярких метафор, к-рые не воспринимались буквально, но в посл. так или иначе стали нормой монархической идеологии во всех христ. странах. Императора сравнивали с прор. Моисеем и царем Давидом, к-рые некогда также сочетали власть светскую и духовную. Обращение К. к христианству сопоставляли с призыванием св. ап. Павла и определяли как получение благословения от Бога напрямую (*Ewig. 1976*). Евсевий как один из лучших панегиристов К. приписывал императору достоинства, свойственные священнику. Он указывал, что К. может именоваться «пророком высшего Царя Бога», «учителем благочестия» (διδάσκαλος τῆς εὐσεβείας), а также правителем на земле от имени Бога, Самого Христа (*Euseb. De laudibus Const. V 7, 10; Idem. Hist. eccl. X 4. 67*). Т. о., вперые по отношению к императору в христ. традиции прозвучало определение правителя как наместника Божия на земле, в дальнейшем ставшее ключевым в идеологии монархизма. При этом в отличие от Тертуллиана, который видел правителя как «второго после Бога» (*secundus a Deo*), но подчеркивал прежде всего подчиненность правителя Богу, Евсевий в основном воспринимал идею сопричастности императора божественной власти, к-рая принципиально отличает его от всех людей.

**Отношение к традиционным античным религиям после 312 г.** Основой политики толерантности, провозглашенной эдиктами 311–313 гг., было сохранение легального статуса за всеми религ. культурами, ранее признанными Римской империей. На протяжении всего правления поступки К. в религ. сфере сохраня-





ли определенную двусмысленность. Император настойчиво стремился продемонстрировать свое расположение по отношению как можно к большому числу религ. общин разного толка, искал пути к объединению жителей империи под эгидой если не унифицированного общеимперского культа, то хотя бы ряда неких принятых всеми принципов религ. деятельности. До конца правления К. продолжал участвовать в официальных церемониях гос. рим. культа. Так, летом 315 г. К. принял участие в торжествах по случаю 10-летия своего правления, проходивших в Риме, в традиционных церемониях в честь Юпите-



Триумфальный въезд  
имп. Константина Великого  
в Рим.  
Рельеф арки Константина,  
Рим. 312–315 гг.

ра, но отказался присутствовать при кровавых жертвоприношениях (Euseb. Vita Const. I 48; Zosim. Hist. II 29). В это же время был выпущен медальон из Тицина с погрудным портретом К. с христ. символами.

Важным источником сведений о пропагандистском освещении юбилея 315 г. является программа декора триумфальной арки К., открытой тогда же на площади между Колизеем и храмом Венеры и Ромы в Риме. Это сооружение оставляет общее впечатление полного господства консервативных общественных и религ. взглядов в среде рим. знати и правительства К. Большая часть барельефов на арке была взята с различных рим. памятников эпохи имп. Адриана и Марка Аврелия. Религиозная программа арки определяется использованием традиционных рим. символов Виктории как богини победы. В медальонах арки, также первоначально находившихся на монументах эпохи Адриана, присутствуют сцены принесения жертв Аполлону, Геркулесу, Сильвану и Диане. Головы Адриана заменены портретными головами К. Над средним пролетом арки с обеих сторон помещена надпись о том, что арку как символ триумфа сенат и рим. народ по-

святили К., поскольку он божественным вдохновением (instinctu divinitatis) и величием разума (mentis magnitudine) со своим войском освободил гос-во от тирана. Выражение «instinctu divinitatis» привлекло к себе большое внимание исследователей и обсуждалось во мн. работах (напр.: De Rossi. 1863; Lietzmann. 1937; Pierce. 1989; Hall. 1998). Большинство ученых сходятся во мнении, что столь обтекаемое описание отношений императора с Божеством было результатом компромисса между традиционалистами-язычниками и прохристианской партией в окружении К. Подобные выражения, как указано выше, часто встречались и в посланиях К. 10–20-х гг.

IV в. Каждая из придворных партий вполне могла истолковывать их в свою пользу, сложные отношения внутри рим. элиты не доводили до открытого противостояния.

Т. о., спустя почти 3 года после освобождения Рима все инновации К. в публичной репрезентации имп. власти состояли лишь в неких ограничениях участия императора в жертвоприношениях в честь Юпитера (притом, что на арке барельефы со сценами таких жертвоприношений были представлены), а также в несколько нарочитом использовании расплывчатых философских терминов в описании отношений гос. власти со сферой божественного. И то и другое вполне могло укладываться в давно сложившиеся традиции рим. религ. политики, которая в кон. II–III в. знала и гораздо более решительные реформы. Тенденция постепенного дрейфа политики и пропаганды К. в сторону христианства очевидна, если знать ход ее развития в следующие 20 лет, но для абсолютного большинства подданных Римской империи в 10-х гг. IV в. она еще была практически не заметна.

Уже в нач. 20-х гг. IV в. К. провел важную реформу, в которой сохранилась та же религ. двусмысленность. Согласно имп. эдикту, который был издан в 321 г. (7 марта — в СTh. II 8. 1; 3 июля — в СJC. III 12. 3), по всей

империи праздничным днем провозглашался 1-й день каждой недели, к-рый получил наименование «День рождения непобедимого Солнца» (Dies natalis Solis Invicti) или кратко «Dies Solis» (день Солнца). Всем подданным (горожанам) предписывалось в этот день воздерживаться от работ и посвящать время отдыху и молитвам верховному божеству. Тексты молитв Единому Богу также были обнародованы и скорее всего проходили личное утверждение К. (СTh. II 8. 1; СJC. III 12. 22; Euseb. Vita Const. IV 18–20; Socr. Schol. Hist. eccl. I 8). Как свидетельствует Евсевий, христиане праздник восприняли как посвящение выходного дня Спасителю и Его воскресению. Впосл. во всех христианских странах праздник сохранился именно с таким смыслом как день Воскресения. Тем не менее в ряде западноевроп. языков сохранилось его первоначальное название — Dies Solis (нем. Sonntag; англ. Sunday), а также посвящение праздника Единому Богу (итал. Domenica; испан. Domingo; франц. Dimanche; все от лат. dies Dominicus; греч. Κυριακή). Следует отметить, что первоначальный смысл введения праздника был далек от ортодоксального христианства и в большей степени соответствовал развитию общеимперского культа Sol Invictus, к-рый был провозглашен главным божеством империи еще при имп. Аврелиане (270–275) и с тех пор официально оставался таковым. В то же время формулировки эдикта К. и обнародованных им молитв Верховному Единому Богу были вновь столь расплывчаты, что могли устроить практически все религ. общины империи, в т. ч. и христиан.

К. сохранял определенный интерес к культу Sol Invictus почти до конца своего правления; до 325 г. на монетах его изображали вместе с Sol Invictus или вместе с Divus Comes Augusti (Божественный Предводитель Августа) (Bruun. 1962; Idem. 1991). На церемонии освящения К-поля в 330 г. К. был в диадеме в виде солнечных лучей (известна в иконографии Аполлона и Sol Invictus); в церемонии участвовали 2 приближенных к К. философа-неоплатоника — Сопатр и Претекстат. В новой столице почитали также богиню Тюхе, традиц. покровительницу городов античного мира. На вершине колонны К. стояла статуя императора, который держал в руках фигуру





Имп. Константин Великий  
и образ Sol Invictus.  
Медальон. 313 г.  
(Кабинет медалей  
Национальной б-ки, Париж)

Тюхе. В К-поле находились алтари, посвященные Тюхе и Диоскурам. Кроме того, по-видимому, акрополь древнего Византия был оставлен К. без изменений, и там еще до кон. IV в. находились храмы Гелиоса, Артемиды-Селены и Афродиты, основанные (или перестроенные) имп. Септимием Севером в нач. III в. (*Joan. Malal. Chron.* P. 345–346).

Т. о., религ. политика К. на протяжении большей части его правления не сводилась к простому, хотя бы и «поэтапному» отрицанию язычества и утверждению христианства, но скорее была направлена на поиски путей развития некоего обновленного общеимперского культа. В нем свою роль должны были сыграть и прежде внедренное почитание Sol Invictus, и христианство, и ряд др. религ. традиций (митраизм, иудаизм). При этом по крайней мере до сер. 20-х гг. IV в. К. воспринимал христ. общины лишь как часть этого процесса духовного обновления, как важнейших, но не единственных своих союзников. Примером некоторого равноправия различных законных религ. движений в империи при К. может быть его политика в отношении иудеев. Осознавая принципиальные отличия иудаизма от христианства, К. поддерживал любые формы законодательного изолирования иудейских общин от христиан. Он одобрил установление празднования христ. Пасхи отдельно от празднования евр. пасхи (*Euseb. Vita Const.* III 18; *Theodoret. Hist. eccl.* I 9). К. жестко выступал против иудейского прозелитизма. Законом от 18 окт. 315 г. предписывалось сжигать иудеев живыми, если они как-либо будут угрожать своим бывшим единоверцам, перешедшим в христианство. Позднее подобные запреты неоднократно повторяли, хотя наказания были смягчены (СТh. XVI 8. 1, 5; 9. 1). В то же время политику К. невозможно определить как антииудейскую. Вводя различные ограничения для иудеев, К. в основном стремился лишь сократить возможности для их влияния на общество, в первую очередь на христиан. В то же время К. воспринимал иудаизм как особую древнюю и, следовательно, законную религию, к-рая может пользоваться определенным статусом и покровительством со стороны гос-ва. Так, в 321 г. представителей от общины иудеев было разрешено вводить в состав городских со-

ветов (СТh. XVI 8. 3). Наиболее важные эдикты были приняты К. 29 нояб. 330 и 1 дек. 331 г. Согласно этим актам, иудейские патриархи, священники и все прочие служители синагог освобождались от общественных обязанностей (СТh. XVI 2. 2, 4). Т. о., по крайней мере к концу правления, когда положение христиан уже укрепилось, К. реализовывал в отношении иудеев принципы, подобные тем, что осуществлялись им применительно к христианам в 10-х гг. IV в.

Комплекс сведений, которыми мы располагаем, дает возможность видеть, что отношение К. к различным проявлениям античной языческой религ. культуры также было дифференцированным. Поддерживая почитание Sol Invictus, К. в ряде традиц. культов империи видел явные



Жертвоприношение Диане.  
Рельеф арки Константина, Рим.  
117–138, 312–315 гг.

пережитки некоего варварства и стремился ограничить их влияние на общество. В их число входили мн. культы древнего Рима с их кровавыми жертвоприношениями, а также традиции рим. Востока, в к-рых поощрялись те или иные формы поведения человека, недостойные с т. зр.

общепринятой морали, в т. ч. членовредительство, храмовая проституция и т. п. Эти традиции К., видимо, воспринимал как слишком архаичные, примитивные, антиэстетичные, экстремистские, лишённые подлинного духовного смысла и во всяком случае бесполезные для воплощения его религиозно-политических идеалов. В сер. 20-х гг. IV в. К. писал персид. шаху, что он избегает гнусной крови и ненавистных запахов языческих жертвоприношений и вместо этого поклоняется Всевышнему Богу, преклоняя колени (*Euseb. Vita Const.* IV 10). Время от времени К. издавал запреты на те или иные виды публичных языческих богослужений и закрывал различные храмы. В то же время стоит отметить, что эти ограничения носили довольно мягкий характер и касались в основном лишь публичных проявлений религ. культов, но никак не затрагивали индивидуальных взглядов язычников, к-рые вполне могли сохранять свои убеждения, не заявляя о них публично.

Большое внимание специалистов привлекло сообщение Евсевия о том, что, вероятно, в 324 или 325 г., вскоре после победы над Лицинием, К. запретил любые виды языческих кровавых жертвоприношений (прежде всего принесение в жертву животных — *Euseb. Vita Const.* II 45). Подобный запрет издал в 341 г. имп. Констанций II, обосновывая законность такой меры тем, что ранее уже действовал эдикт К. (СТh. XVI 10. 2). Однако эти сведения входят в прямое противоречие с посланиями К. к жителям Востока империи, к-рые были написаны в 324–325 гг. и также приведены Евсевием. В посланиях К. настаивал на соблюдении общего религ. мира и невозможности препятствовать кому-либо в служении Богу или богам так, как каждый считает нужным (*Euseb. Vita Const.* II 28, 56). Среди исследователей до наст. времени продолжает-ся полемика относительно достоверности сообщения Евсевия об этом эдикте К. Нек-рые специалисты считают, что запрет был действительной мерой, в то время как в послании К. лишь вел пропагандистскую игру (*Barnes.* 1981. P. 210; *Idem.* 1984; *Zahn T. Konstantin der Grosse und die Kirche // Konstantin der Grosse.* 1974. S. 85–108). Другие высказывали мнение о недостоверности сообщения Евсевия (*Drake.* 1976. P. 65; *Burk-*





hardt. 1880. S. 384). Возможно также, что запрет был опубликован, но в кон. 324 — нач. 325 г., по мере получения К. информации о положении дел на завоеванном Востоке, он мог быть отменен (Errington. 1988). Вероятно также, что сообщение Евсевия о запрете является его ошибкой, она могла быть вызвана неверными сведениями или даже слухами, к-рые провинциальный епископ в 324 г. узнал из третьих рук, но позднее счел нужным сохранить для создания в «Житии Константина» дополнительное впечатление прохристианского направления деятельности императора (ср.: Geffcken. 1929. S. 94, 279).

Тем не менее серию репрессивных мер в отношении языческих культов на Востоке К. все же провел (Errington. 1988; Gaudemet. 1990; Bradbury. 1994; Barnes. 2002) после утверждения своей власти на Востоке империи в 324 г. и I Вселенского Собора. Основные сведения об этих гонениях содержатся в сочинениях Евсевия (Euseb. Demonstr. IV 135c — 136a; Idem. De laudibus Const. VII 1; VIII 1; Idem. Vita Const. II 50, 54; III 54–58; IV 39), а также у историков V в. (Socr. Schol. Hist. eccl. I 18; Sozom. Hist. eccl. I 8; II 5; Chron. Pasch. P. 525–526).

По приказам К. были закрыты храмы и запрещены пророчества оракулов Аполлона в Дидимах близ Милета и в Дафне близ Антиохии, а также Асклепия в Эгах Киликийских. Храмовые статуи Аполлона, Пана и др. божеств были вывезены из святилища в Дельфах и отправлены в строящийся К-поль. Тем самым древние храмы были десакрализованы и дальнейшее исполнение культа в них стало невозможным. Кроме того, в Финикии и Сирии были закрыты и, видимо, частично разрушены храмы Юпитера-Зевса и Афродиты в Гелиополе (Баальбеке), а также Астарты-Афродиты и Адониса в Афаке. В это же время в ходе формирования христианских паломнических центров Св. земли в Иерусалиме был разрушен храм Афродиты и на его месте возведена базилика Воскресения Господня. Иоанн Малала также утверждал, что на акрополе Византия К. закрыл храмы Гелиоса, Артемиды-Селены и Афродиты, хотя эта информация может быть недостоверной и относиться к более позднему времени (Ioan. Malal. Chron. P. 324. 1–4).

Подвергшиеся репрессиям К. культы в основном состояли из 2 групп. В первую вошли храмы Аполлона и оракулы, о которых было известно, что они участвовали в оправдании прежних гонений на христиан в нач. IV в. либо так или иначе поддерживали императоров — противников К. В посланиях К., а также Евсевий неоднократно сетовали на ложные пророчества, соблазнившие многих в предшествующие годы (Euseb. Vita Const. II 50, 54; Idem. Demonstr. IV 135c — 136a; ср.: Lact. De mort. persecut. XI 7–8). В начале своего правления К. демонстрировал почтение именно к Аполлону и использовал его в своей пропаганде. Вероятно, теперь столь непримиримое отношение К. к этому культу должно было подчеркнуть для всех подданных острокровный разрыв К. с религ. политикой до 312 г. и провозглашение затем «толерантности».

Вторая группа культов была связана с Финикийско-Палестинским регионом. Здесь особенно важными для К. оказались святилища Астарты-Афродиты в Гелиополе (Баальбеке) и Афаке, крупнейшие по масштабам во всей империи, обладавшие высоким статусом среди традиц. культов и, вероятно, тоже связанные с оправданием гонений на христиан. Евсевий утверждал, что в Гелиополе было закрыто святилище Афродиты, но, возможно, его сведения не вполне достоверны, поскольку археологами установлено, что при К. перестраивался основной храм Юпитера-Зевса. Евсевий уверяет, что возведенная в Гелиополе базилика была великолепной (Euseb. Vita Const. III 58). Строительство христ. храма на месте десакрализованного языческого было редкостью при К. Такие проекты были реализованы лишь в Гелиополе и Иерусалиме, следов., у К. и его советников по религ. вопросам было особое отношение к этим городам. При этом, если значение Иерусалима в контексте христ. традиции очевидно, то причина столь большого внимания к Гелиополю остается неясной из-за недостатка источников.

Мотивы закрытия святилищ в Афаке и Гелиополе тоже не вполне ясны. Для культа этих мест были характерны обряды «священного брака», а также традиция оскпления мистов, что К. мог воспринимать как явное нечестие, прикрытое «древней традицией». Именно на эти обычаи указывают Евсевий, Сократ и Созо-

мен в качестве причины закрытия храмов (Euseb. Vita Const. III 55; Socr. Schol. Hist. eccl. I 18; Sozom. Hist. eccl. II 5). Однако известно, что и эти обряды, и проч. ритуалы «экстремального» характера практиковались во мн. храмах и культах по всей империи, и Афака и Гелиополь никогда не были исключением. Но местный культ Афродиты и Адониса был центром паломничества язычников, известным во всей империи, и, возможно, К. опасался некой конкуренции между финик. храмами и христ. Иерусалимом.

Еще одним знаковым событием стала передача сооружений ниломеров в Александрии и, вероятно, в некоторых др. городах Египта в ведение христиан (Socr. Schol. Hist. eccl. I 18; Sozom. Hist. eccl. I 8). Эта акция выглядела как некое унижение для егип. культов, прежде всего для храма Сераписа в Александрии, жрецы которого на протяжении многих веков заведовали измерениями уровня воды в Ниле.

Евсевий несколько преувеличил масштабы преследований, заявляя, что чиновники и карательные отряды, посланные К., достигли каждого храма и пещеры, чтобы уничтожить их (Euseb. Vita Const. III 57). В действительности гонения носили выборочный характер и, как и большинство др. акций К., были продиктованы преимущественно политическими причинами. Закрытие храмов означало для К. прежде всего ликвидацию влиятельных коллегий жрецов, к-рые активно выступали против христиан и теперь потеряли доверие имперской власти. Параллельно с репрессиями проводилась и конфискация храмовых сокровищ, секуляризация земельных и проч. владений, к-рые были переданы в ведение гос-ва. Собственностью государства были провозглашены все золотые, серебряные и бронзовые статуи в храмах; для их оценки в каждой провинции назначили 2 чиновников. Часть статуй была отправлена на переплавку для чеканки монет. Те из них, к-рые воспринимались как ценные произведения искусства, были оставлены для украшения общественных зданий и улиц К-поля (Ibid. III 54; Euseb. De laudibus Const. VIII; Lib. Or. 30. 6). Все эти мероприятия должны были ослабить влияние традиционного жречества на общественную жизнь империи, уравновесить положение





консерваторов-язычников и реформаторов-христиан, но более всего эти меры означали укрепление позиций гос-ва в его новой религиозной политике, а также получение новых возможностей для гос-ва, несмотря на провозглашенную толерантность, незаметно контролировать религиозную жизнь. После сер. 20-х гг. IV в. К. не возобновлял гонений против язычников, видимо посчитав свои задачи в этой сфере выполненными. Нек-рые исследователи считают, что гонения на язычников были устроены К. позднее, уже в 30-х гг. IV в., поскольку К. постепенно якобы разочаровался в методах политики толерантности и был недоволен устойчивостью языческих традиций, к-рые он рассчитывал сломать своей прохристианской политикой (ср.: *Alföldi*. 1948). В целом это представление выглядит произвольным и не находит прямых подтверждений в источниках.

**Константин и христианская Церковь. Законодательство** (*Seeck*. 1909; *Idem*. 1919; *Gaudemet*. 1947; *Idem*. 1957; *Idem*. 1990; *Dorries*. 1954; *Ehrhardt*. 1955; *Dupont*. 1967; *MacMullen*. 1986; *Elliott*. 1996. P. 97–116). На протяжении правления К. ни разу не выступил с инициативами проведения к.-л. крупных реформ в правовой сфере. Вместе с тем его новаторская религиозная политика нуждалась в ряде новых законодательных установлений, которые могли бы, с одной стороны, послужить основой для реализации принципов религ. мира, а с другой — продемонстрировать особое отношение императора к христ. общинам. Начало прохристианским законам К. было положено уже в 312 г., когда было издано распоряжение о возвращении христианам всего имущества, отнятого у них в период гонений с 303 г. Первоначально этот акт касался только Североафриканской Церкви, но в дальнейшем эти же меры реализовывались на всех территориях империи, которые постепенно переходили под власть К. 21 и 31 окт. 313 г. были изданы эдикты, подтверждавшие прежние распоряжения об освобождении клириков-христиан от общественных обязанностей (СTh. XVI 2. 1–2; *Euseb*. Hist. eccl. X 7). В 315 г. все христ. церковные здания были освобождены от имущественного налога. Эти меры оказались столь привлекательны для населения, что количество клириков в раз-

личных городах империи начало стремительно расти. Вскоре К. был вынужден издать распоряжение об ограничении числа клириков при христ. храмах; новых клириков разрешалось принимать только на место умерших. 1 июня 326 г. был издан запрет на освобождение от общественных обязанностей к.-л. категорий граждан, включая клириков. Были также строго регламентированы правила замещения постов умерших клириков, причем выходцам из семей декурионов (наиболее высокопоставленной категории горожан) вступать в клир взамен умерших клириков было запрещено (СTh. XVI 2. 6).

В 318 г. церковный суд был приравнен в правах к государственному в тех случаях, когда обе конфликтующие стороны соглашаются обратиться к нему. Церковному суду также передали преимущественные права в рассмотрении апелляций (СTh. I 27. 1; *Const. Sirm.* 1; *Sozom.* Hist. eccl. I 9). Это нововведение едва ли могло найти широкое применение в реальном судопроизводстве, но имело значение для утверждения высокого статуса церковных судебных органов, а также для повышения контроля государства за внутренней жизнью христ. общин.

Законами от 8 дек. 316 (дата спорная) и 18 апр. 321 г. (СJС. I 13. 1; СTh. IV 7. 1) К. даровал христианскому клиру право объявлять об освобождении рабов в храме (*manumissio*). Церковь получила возможность обходить судебные препятствия в тех случаях, когда рабы-христиане стремились к освобождению, но сталкивались с противодействием со стороны своих владельцев.

Нек-рые меры К., видимо, были продиктованы растущим влиянием христиан на рим. общество и стремлением закрепить атрибуты поведения христианина (в основном лишь внешние). Закон от 15 мая 319 г. (СTh. XVI 10. 1) запрещал гадания в частной обстановке; в то же время публичные гадания жрецов по-прежнему считались дозволенными. Когда в амфитеатр в присутствии К. ударила молния, он законом от 17 дек. 320 г. запретил проводить гадания по этому случаю (СTh. XVI 10. 1). Интересам аскетов различного толка, в т. ч. и первых монахов-христиан, должен был служить принятый К. закон от 31 янв. 320 г., отменявший специальные налоги на безбрачие,

введенные некогда имп. Августом; закон не касался бездетных семей (СTh. VIII 16. 1; *Euseb*. Vita Const. IV 26; *Sozom.* Hist. eccl. I 9). 1 окт. 325 г. был издан запрет на проведение гладиаторских боев, вероятно, в связи с общим запретом на любые виды кровавых жертвоприношений (СTh. 15. 12. 1; *Euseb*. Vita Const. IV 25; *Socr. Schol.* Hist. eccl. I 18; *Sozom.* Hist. eccl. I 8). Запрет фактически не исполнялся или по крайней мере был существенно смягчен после смерти К. Гладиаторские бои в Римской империи были окончательно запрещены лишь имп. *Гонорием* в нач. V в. (*Theodoret*. Hist. eccl. V 26). Был введен запрет на распятие как на форму казни; оно было заменено казнью через повешение (*Aur. Vict.* De Caes. 41. 3–4; *Sozom.* Hist. eccl. I 8). 21 марта 315 г. К. запретил клеймить лица осужденных; предписывалось ставить клеймо на ноги арестантов (СTh. IX 40. 2). Такой же тенденции к гуманизации наказания преступников был подчинен указ К. об обязательной прогулке для заключенных. Среди социальных нововведений, принятых под влиянием христианства, наиболее важен был закон о запрете конкубината, изданный 21 июля 336 г. и ставший в исторической перспективе очень важным шагом на пути к равноправию мужчин и женщин (СTh. IV 6. 3; СJС. V 27. 1). С этого момента рим. право признавало только одну форму брака, которая подразумевала равенство социального статуса и взаимную имущественную ответственность супругов.

В целом эти реформы не носили сколько-нибудь фундаментального характера. По мнению Т. Эллиотта, К. не рассматривал законодательную деятельность как способ христианизации общества и не пытался создавать условия для принуждения к принятию христианства. Общая перестройка жизненного уклада рим. общества на основе христ. ценностей была еще впереди. Законы К. носили в основном лишь косметический характер, издавались от случая к случаю, как правило для решения конкретных практических вопросов; они укладывались в общую концепцию его политики религ. толерантности. При этом одним из главных мотивов для издания этих актов было стремление К. лишь избавить рим. общество от различных крайних проявлений как архаичной ре-



лигиозности (жертвоприношения, гладиаторские бои, храмовая проституция), так и бытовых обычаев, не отвечавших более идеалам нравственности обновленного общества (запрет конкубината).

**Донатистский спор** (см. также ст. *Донатизм, Карфаген, Карфагенские Соборы*) (Soden. 1913; Jones. 1948. P. 103–125; Maier. 1987; Brennecke. 1989; Girardet. 1989; Elliott. 1996. P. 75–95; Vooujama. 1998). Большинство вопросов, к-рые решал К. в отношении Церкви, носили практический характер. Не имея к.-л. продуманного «плана реформ», правительство К. постоянно сталкивалось с насущными проблемами и в ходе их решения постепенно выработывало новые модели взаимоотношений обновленного имперского гос-ва с христианами.

Первой проблемой, с к-рой столкнулся К., стала борьба в Карфагенской Церкви в связи с движением донатизма. К 312 г. Церковь Сев. Африки была разделена на 2 партии, возглавляемые епископами Цецилианом и Майорином. Партия Майорина (позднее известна как донатисты) стремилась бороться за строгую чистоту рядов церковного клира и изгнание из Церкви всех, кто к.-л. образом сотрудничал или шел на компромиссы с властями в период недавних гонений на христиан. Однако церковная власть в лице еп. Мензурия Карфагенского (ум. 307/308 или 311/312), а затем Цецилиана в период гонений находилась в руках умеренной партии; ее лидеров сторонники Майорина окрестили предателями (*traditores*). Осенью 312 г., находясь в Риме и, видимо, получив первые сведения об этом конфликте, К. поддержал главу умеренной церковной партии — Цецилиана. Он распорядился вернуть клиру Цецилиана храмы и проч. владения, отнятые у него ранее, выдать Цецилиану на нужды Церкви 3 тыс. фоллисов и заверил его не только в своей поддержке, но и светских властей Африки. Другую партию К. назвал «людьми с неустойчивыми мыслями», отвратившими многих от Церкви; император угрожал наказанием приверженцам еп. Мензурия (*Euseb. Hist. eccl. X 5. 15–17; 6*). Из сохранившихся распоряжений К. по этому поводу не ясно, в какой мере император был знаком с богословской проблемой, лежавшей в основе конфликта. Возможно, К. просто стремился поддержать не-

кий *status quo* в Церкви и порядок на улицах городов и для этой цели попытался опереться на те силы, которые находились у власти в Церкви прежде (см.: *Drake. 2000. P. 214–216*). В этих распоряжениях К. ссылался на существовавшую практику возврата имущества Церквам, пострадавшим при гонении (*Euseb. Hist. eccl. X 5. 15*). Скорее всего тот же набор мер (возврат церковной собственности, финансовая поддержка) К. и его лояльные к христианам соправители в те же годы предпринимали для реабилитации христ. общин после отмены гонений по всей империи (ср.: *Idem. Vita Const. II 46*). Т. о., мотив этих решений К. прежде всего был юридическим, поскольку речь шла о возврате имущества его законному владельцу, а не религиозным. Вместе с тем К. мог специально для проконсула Африки Анулина и его чиновников (очевидно, в большинстве язычников) выставить именно имущественный аспект этого дела на первый план, т. к. ссылки на покровительство К. Церкви не только не имели формальной юри-

дал еп. Цецилиана (*Optat. De schism. donat. I 22–24*). Донатисты обратились к К. с апелляцией на решение Собора, и 1 авг. 314 г. по его распоряжению в Арелате состоялся еще один Собор, на котором присутствовали епископы всего Запада империи, рассмотревшие те же вопросы и подтвердившие справедливость осуждения донатистов (*Euseb. Hist. eccl. X 5. 21–22; Optat. De schism. donat. App. 3–4*). При организации этого Собора впервые в имперской практике епископам разных областей было дано право воспользоваться гос. почтовой службой для удобства сбора участников в краткие сроки. Несмотря на эти решения, донатисты продолжали требовать личного имп. суда; в его ожидании делегации сторонников еп. Цецилиана и донатистов прожили при дворе К. в Галлии ок. полугода. Весной 315 г., прибыв в Рим, К. затребовал обе партии к себе на суд. К этому времени, вероятно, африкан. чиновники представили в распоряжение императора достаточно информации об обеих партиях, и

мнение К., прежде поддерживавшего еп. Цецилиана, несколько изме-



*Торжественный въезд в Рим папы Римского Сильвестра. Ростись капеллы Сан-Сильвестро в базилике Санти-Кваторо-Коронати, Рим. 1247 г.*

нилось. К. получил сведения о том, что хиротония Цецилиана могла быть совершена незакон-

но; он сообщил донатистам, что примет их сторону, если в суде они докажут хотя бы одно из выдвинутых ими обвинений. Суд был сорван, поскольку еп. Цецилиан, заподозрив угрозу, тайно бежал из Рима в Карфаген. К. настоял на низложении и Доната и Цецилиана и отправил в Карфаген комиссию, в к-рую вошли италийские епископы Евномий и Олимпий, для окончательного разрешения конфликта. К. предполагал прибыть в Карфаген лично, но был отвлечен др. проблемами. В дальнейшем, столкнувшись с продолжением сопротивления донатистов властям, 10 нояб. 316 г. К. издал рескрипт против них, возвратив доверие и церковную собственность партии Цецилиана (текст рескрипта

но; он сообщил донатистам, что примет их сторону, если в суде они докажут хотя бы одно из выдвинутых ими обвинений. Суд был сорван, поскольку еп. Цецилиан, заподозрив угрозу, тайно бежал из Рима в Карфаген. К. настоял на низложении и Доната и Цецилиана и отправил в Карфаген комиссию, в к-рую вошли италийские епископы Евномий и Олимпий, для окончательного разрешения конфликта. К. предполагал прибыть в Карфаген лично, но был отвлечен др. проблемами. В дальнейшем, столкнувшись с продолжением сопротивления донатистов властям, 10 нояб. 316 г. К. издал рескрипт против них, возвратив доверие и церковную собственность партии Цецилиана (текст рескрипта



не сохр.; *Aug. Contr. Cresc.* III 56. 67; 71. 82; *Idem. Ep.* 105. 2. 9). Тем не менее к нач. 20-х гг. IV в. систематические преследования донатистов и беспорядки, связанные с ними, прекратились; К. стремился не применять чрезмерное насилие в решении этой религ. проблемы (*Euseb. Vita Const.* I 45). Донатизм сохранился, добился явного возрождения, и к концу правления К. на сторону донатистов перешло большинство христиан Сев. Африки (*Hieron. De vir. illustr.* 93). По-прежнему стремясь к мирному разрешению конфликта, 5 мая 321 г. К. объявил о легализации общин донатистов (*Euseb. Vita Const.* I 45; *Aug. Ad donat. post collat.* 31. 54; 33. 56), закрепил за ними права на владения и даже предписывал выплачивать им компенсации за различное потерянное в ходе противостояния имущество. Община донатистов появилась и в Риме. В 336 г. Донат организовал Собор своих сторонников из 270 епископов, к-рый сделал существенную уступку офиц. Церкви, отказавшись от практики перекрещивания еретиков (*Aug. Ep.* 93. 43). Т. о., результатом политики К. в этом вопросе стали фактическое закрепление раскола и сосуществование 2 крупных христ. общин — офиц. Североафриканской Церкви и движения донатистов.

В деле донатистского спора впервые выявились неск. характерных черт церковной политики К., к-рые будут заметны и позднее. Во-первых, имп. власть проявила стремление опираться на некую умеренную, центристскую партию внутри Церкви, к-рая была, или готова к союзу с имперскими властями, или даже уже проявила себя в сотрудничестве с гос-вом (см.: *Drake.* 2000. P. 230). Во-вторых, К. проявил известное непостоянство, готовность рассмотреть ситуацию неск. раз в течение длительного времени и скорректировать свои решения под влиянием к.-л. «вновь открывшихся обстоятельств», а также нежелание способствовать окончательному торжеству к.-л. из церковных партий. В 314 г., получив 2-ю апелляцию донатистов, К. созвал Собор в Арелате, не посчитавшись с авторитетом Римского престола и решением, вынесенным Собором 313 г. во главе с еп. Мильтиадом. В действиях К. помимо прочего проявились и определенная неуверенность императора в церковных вопросах в целом, понимание

своей отчужденности от повседневной жизни христиан и потому стремление доверять епископам в такого рода делах и опираться на как можно более широко представленное церковное мнение. В-третьих, К. увидел в Церкви хорошо организованный и сложившийся юридический институт со своей канонической и правовой традицией. Вероятно, на К. произвели благоприятное впечатление соборные заседания, на к-рых церковная иерархия выступила как дееспособный и авторитетный судебный орган, ведущий дело во многом сходным образом с рим. гос. судебным делопроизводством. Эта юридическая основательность Церкви (вовсе не обязательная для религ. общины в рим. обществе) должна была импонировать К., поскольку указывала на явную готовность христиан активно и эффективно взаимодействовать с имперскими гос. и судебными институтами, встроиться в структуру общественных отношений в империи, основанную на мощной традиции рим. права. Вероятно, подобные соображения и ход принятия решений в правительстве К. по донатистскому вопросу стали одной из важных основ в процессе формирования в ту эпоху союза античного гос-ва и христ. Церкви. В-четвертых, в решениях К. заметно нежелание использовать прямую силу в церковных делах. Император либо совсем отказывается от этого, либо в случае необходимости подобно вмешательству стремится ограничить насилие. Вероятно, первоначально это связано с идеологическим противостоянием К. политике императоров-гонителей прежних лет (см.: *Euseb. Vita Const.* II 49–54). Показав себя глубоким реформатором религ. жизни рим. общества, К., судя по всему, понимал неуместность подобных методов в религ. сфере. Столкнувшись с многолетними беспорядками и едва ли не с гражданской войной в Африке, с нач. 20-х гг. IV в. К. стремился в основном прекратить противостояние партий, сопровождавшееся насилием, и законсервировать конфликт. При этом богословские и проч. внутрицерковные причины возникновения противостояния в глазах К. явно отходили на 2-й план перед утилитарной необходимостью укрепления адм. порядка в провинции. Т. о., власть довольно эффективно проводила в жизнь провозглашенный

в 311–313 гг. принцип религ. свободы, поддерживала Церковь как институт, но фактически не становилась на сторону церковных идеологов в тех случаях, когда реализация тех или иных богословских концепций о «чистоте рядов» Церкви могла потребовать физического подавления или даже уничтожения оппонентов.

Помимо этих характерных особенностей деятельности К. в отношении Церкви его политика создавала важный прецедент формирования определенной модели церковно-гос. отношений, на к-рую будут опираться мн. поколения христиан позднейших эпох. Впервые при К. проявились и нек-рые из тех черт, к-рые будут определять порядок взаимоотношений светской и церковной властей во всем христ. мире на протяжении мн. веков. Несмотря на все сложности и специфику церковных вопросов, имп. власть с самого начала претендовала на роль главного арбитра в решении внутрицерковных дел, в т. ч. тех, что касались вероучения. К. (как и все его преемники на престоле) внимательно следил за ходом споров между христианами и старался не допускать ситуаций, в которых интересам гос-ва мог быть нанесен ущерб. Созыв судебных заседаний по церковным делам, Соборов, а также утверждение и исполнение их решений стали прерогативой гос. власти. Церковные иерархи могут созывать Собор в частном порядке, но если этот Собор по тем или иным причинам не будет устраивать имперскую власть, он либо не состоится, либо его определения не вступят в законную силу. Т. о., внутрицерковные проблемы оказываются важнейшей причиной, позволяющей имперскому государству поставить Церковь под свой контроль.

Уже первые шаги К. по выстраиванию отношений с Церковью обнаруживают тенденцию к превращению ее в гос. институт, на уровне официальной риторики пользовавшийся легитимным статусом и свободой вероисповедания, но фактически встраиваемый в структуру государства, к-рый в перспективе будет обслуживать в первую очередь его интересы. К. скорее всего понимал опасность этой ситуации и ее возможные негативные последствия. Он стремился сдерживать регулятивные тенденции гос. чиновников



в церковных делах (в т. ч. и соборные решения). Тем не менее проблема растущей зависимости Церкви от гос-ва при К. решена не была, и в посл. тенденция к фактическому формированию «государственной Церкви» (нем. Staatskirche) возобладала и в Византии, и в монархических христ. странах Европы в средневековье и Новое время. Описанные выше черты политики К. и ее характерные проблемы лишь обозначились в донатистском деле; более серьезно они проявились в истории борьбы Церкви с арианством.

**Арианский спор** (см. также статьи *Арианство, Вселенские Соборы, Антиохийские Соборы*) (Jones. 1948. P. 136–171; Elliott. 1996. P. 141–215) в отличие от донатистского изначально был богословским диспутом, но к 324 г., когда К. начал править на Востоке, спор уже превратился в острый конфликт, угрожавший расколом внутри неск. крупных христ. общин в Египте, Сирии, Палестине и М. Азии. Методы и ход принятия решений К. по арианскому вопросу в значительной мере похожи на его действия в отношении донатистов. Для К. в этом случае вновь был наиболее важен вопрос не столько присутствия в Церкви ереси, различий в понимании вероучения среди христиан, сколько опасность раскола церковных общин, к-рая могла создать сложности в политике К. по поддержке Церкви, а также бросить тень на саму идею союза империи и христиан.

Кроме того, арианский кризис с самого начала был осложнен политической ситуацией на Востоке. Начав 2-ю войну против Лициния, К. объявил своего противника врагом и гонителем христиан (Theodoret. Hist. eccl. I 20). Этот пропагандистский ход К. удался, а победа над Лицинием в 324 г. вполне оправдала справедливость обвинений. Тем не менее конфликты между Церковью и властью при Лицинии не носили систематического характера. В ходе войны с Лицинием К. воспринимал по крайней мере часть вост. епископата как сторонников своего соперника. В нач. 324 г., когда К. собирал свои войска под Фессалоникой, к нему в лагерь явилось церковное посольство из неск. клириков, отправленных еп. Евсевием Никомидийским, вероятно, с санкции Лициния. Возможно, христиане пытались выступить миротворцами и уговорить



Имп. Константин Великий  
на I Вселенском Соборе.  
Сожжение арианских книг.  
Лист из сборника  
по каноническому праву.  
Италия. 825 г.  
(Vercelli. Biblioteca Capitolare.  
Ms CLXV)

К. заключить перемирие. Однако он объявил послов шпионами, приказал их арестовать и от переговоров отказался (см. письмо К. к Никомидийцам 325 г.: *Gelas. Cyzic. Hist. eccl. App. 1; Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn. 41; Theodoret. Hist. eccl. I 20*). Подозрительность К. по отношению к еп. Евсевию и нек-рым др. иерархам Церкви Востока сохранилась и после победы над Лицинием. Т. о., К. в это время видел во мн. епископах не столько еретиков, сколько потенциально опасную для него «пятую колонну».

Получив сведения об арианском споре осенью 324 г., после победы над Лицинием, К. отправил еп. Осия Кордубского провести переговоры с наиболее авторитетными иерархами Церковью Востока и выяснить подробности дела. В послании к еп. Александру Александрийскому и Арию, переданном через Осия, К. убеждал лидеров церковных общин оставить малозначительные разногласия и прийти к единству (*Euseb. Vita Const. II 63–73; Socr. Schol. Hist. eccl. I 7; Sozom. Hist. eccl. I 16–17; Theodoret. Hist. eccl. I 7*). Вопросы, вызывавшие разногласия, К. определял как «мелочные» и порожденные «страстью к спорам», которые ни в коей мере не должны решаться законодательно (*Euseb. Vita Const. II 71*).

В результате усилий еп. Осия в кон. 324 — нач. 325 г. в Антиохии

был проведен Собор, осудивший арианство, но в значительной мере углубивший конфликт, поскольку Собор осудил влиятельного еп. Евсевия Кесарийского. В это же время в Вифинии (практически на глазах у К., к-рый в то время здесь находился) состоялся Собор под председательством еп. Евсевия Никомидийского, к-рый признал взгляды Ария допустимыми и обратился с примирительным посланием к еп. Александру Александрийскому (*Sozom. Hist. eccl. I 15*). Т. о., демонстрации единства Церкви достичь не удалось. По сути епископы не вняли увещаниям К. и продолжили шаги в сторону конфронтации. Для прекращения споров К. необходимо было созвать общий Собор.

В отличие от ситуации с донатизмом в 325 г. К. решил на этот раз не доверять разбирательство епископскому суду. В нач. 325 г. он объявил о созыве Собора епископов всех Церковью Востока. К. возглавил его организацию и проведение, справедливо предполагая, что его присутствие будет способствовать как согласию участников, так и контролю за ними. Первоначальным местом проведения Собора была объявлена Анкира; спустя неск. месяцев Собор был перенесен в Никею.

На открытии Собора в имп. дворце в Никее К. выступил с приветственной речью перед его участниками (*Euseb. Vita Const. III 12; Sozom. Hist. eccl. I 19; Gelas. Cyzic. Hist. eccl. II 7; ДВС. Т. 1. С. 39–44*). Он говорил на латыни, и его речь переводили на греческий. Император объявил, что исполняется его давнее желание насладиться воочию присутствием представителей Церкви, не только собранных вместе, но и объединенных общими взглядами и верой. К. заявил, что разногласия среди христиан были восприняты им болезненно, тягостнее всякой войны, и он, как император и сослужитель епископов, стремится к преодолению их. Речь К. была проникнута идеей единства Церкви и ее мира как желанной цели и Собора, и всей имп. политики.

Согласно всем источникам, в ходе составления текста Символа веры К. предложил ввести в него определение о *единосущии* Первого и Второго Божественных Лиц Св. Троицы, Отца и Сына. К. произнес этот термин по-латыни (*consubstantialis*), что сразу было переведено на греческий



(ὄμοῦστος). Происхождение самой идеи об использовании этого понятия в Символе веры неясно, возможно, это был совет еп. Осия Кордубского (*Philost. Hist. eccl. I*). Существует также вероятность того, что К., предлагая этот термин, опирался и на собственные богословские познания. Несмотря на неоднозначность использования термина, единосушие было признано Собором отчасти под влиянием авторитета императора, открыто возражать к-рому многие не решились. Т. о., К. вошел в число соавторов Никейского Символа веры. Но при активном участии К. в Соборе он не являлся формально полноправным членом Собора, поскольку не голосовал за принятие соборных определений и не подписывал их.

Помимо нормативных актов Собора важнейшей новостью в истории христианства было само присутствие и поведение К. на заседаниях. К. «выслушивал всех терпеливо, внимательно принимал предложения, и, разбирая в частностях сказанное той и другой стороной, малопомалу примирил упорно состязавшихся. Одних убеждая, других услаждая словом, иных, говоривших хорошо, хваля, и каждого склоняя к единомыслию, он, наконец, сообразовал понятия и мнения всех» (*Euseb. Vita Const. III 13*). Участники Собора и позднейшие церковные историки неизменно особо отмечали учтивость императора, его открытость в общении со всеми (*Ibid. I 44; Socr. Schol. Hist. eccl. I 8; Sozom. Hist. eccl. I 20*). Съехавшиеся на Собор лидеры христ. общин Востока еще недавно, как мн. поколения христиан, были гонимы за веру, некоторые из них пострадали и получили увечья. Теперь же они были неожиданно допущены во дворец, оказались среди придворных и правительственных чинов и могли фактически на равных беседовать с рим. императором, видеть его искренний интерес к их убеждениям и взглядам на духовные вопросы. Все это, несомненно, произвело глубочайшее впечатление и на участников Собора, и на всех современников К. Завершение Собора было приурочено к празднованию «биценналий» — 20-летия правления К. Все епископы имели возможность присутствовать на торжествах, участвовать в общем пире вместе с К. и получить подарки из его рук. Поведение К.

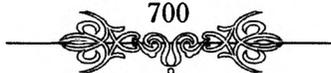
означало публичную демонстрацию нового высокого статуса христ. Церкви и по сути введение епископата в круг элиты рим. общества. Ряд совр. исследователей подчеркивают, что то, как К. вел себя на Соборах и вообще в отношениях с епископатом, во многом напоминает стиль общения между императорами эпохи ранней Римской империи и членами сената. К., занимавший место в центре зала соборного совещания, был похож на Августа или Цезаря, первенствовавших в сенате и восседавших на особом курульном кресле (*Drake. 2000. P. 227; Seston. 1936; Straub. 1967*). Эти возможные совпадения не означали к.-л. уравнивания положения епископата и сенаторов, но на уровне жеста и церемониала, в понятной всему обществу форме указывали на особый и привилегированный статус епископов, всего христ. церковного клира. Т. о., новая эпоха союза гос-ва и Церкви была начата на уровне не только законодательства, но и представленной всему миру солидарности К. как главы империи с Церковью.

Успех Собора не уничтожил недоверия К. к группе столичных епископов, несмотря на то что все они так или иначе поддержали Символ веры. Спустя 3 месяца после Собора К., видимо, получил сведения о продолжении контактов Евсевия Никомидийского, Феогния Никейского и неск. др. епископов с некими арианами. Об этих событиях известно из гневного письма К., отправленного христ. общине Никомидии, в к-ром император обвиняет еп. Евсевия в нечестии и объявляет о низложении и ссылке его, Феогния, Мария Халкидонского и неск. др. иерархов (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 7; Idem. De decret. Nic. Syn. 41; Philost. Hist. eccl. I 10; Gelas. Cyzic. Hist. eccl. III. App. 1; Theodoret. Hist. eccl. I 20*). Из письма К. и др. немногочисленных сведений об этом эпизоде известно, что Евсевий принимал у себя неких богословов-ариан, высланных из Александрии и находившихся в Никомидии под надзором. Политический подтекст в письме К. проявляется в упреках Евсевию в том, что епископ был союзником тирана (т. е. Лициния) и, следов., соучастником в его преступлениях против христиан, подсылал шпионов к К. и вообще как будто бы поддерживал Лициния в период его войны с К. Учитывая не слыш-

ком большой вес церковного прощупка Евсевия (всего лишь контакты с опальными) и явную значимость политических претензий К. к нему, можно предполагать, что Евсевий и др. епископы были низложены скорее по политическим мотивам, а их связи с арианами К. мог использовать как предлог. Вероятно, осенью 325 г. К. все еще опасался сохранения оппозиции на Востоке, проводил карательные кампании и вел себя подозрительно даже в отношениях с родственниками (ср. казни Криспа и Фавсты в 326). В связи с этим влиятельная прежде партия еп. Евсевия могла восприниматься К. как опасная сила, к-рую было желательно устранить, что он и сделал. Впрочем, для окончательного определения причин опалы партии еп. Евсевия сведений недостаточно.

По итогам Никейского Собора 1 сент. 325 (или 326) г. К. издал особый конституционный акт (СTh. XVI 5.1; *Euseb. Hist. eccl. III 64–66; Sozom. Hist. eccl. II 32*). Согласно ему, Символ веры становился определяющим документом в отношениях гос-ва и христиан. Все общины, движения и секты, связанные с христианами, но не подтвердившие соборные постановления, объявлялись исключенными из числа законных общин, пользовавшихся поддержкой гос-ва. Был объявлен запрет на собрания христиан вне офиц. Вселенской (Кафолической) Церкви, в т. ч. новациан, валентиниан, маркониотов, павлиан, катафригийцев (монтанистов); их храмы подлежали конфискации. Впрочем, в число официально преследуемых не были включены донатисты, а вскоре законным движением были признаны и новациане, после того как их еп. Акесий на встрече с К. подписал Символ веры (СTh. XVI 5.2; *Euseb. Vita Const. III 64*).

**К. между никейским православием и арианством (325–337)** (*Chadwick. 1948; Jones A. 1948. P. 172–203; Leroy-Molinghen. 1968; Luibhéid. 1976; Idem. 1978; Barnes. 1978; Hanson R. P. 1984; Hall S. 1986; Elliott. Constantine and the «Arian Reaction after Nicaea». 1992; Idem. 1996; Drake. 1986; Idem. 2000*). Никейский Собор был кульминацией деятельности К. в сфере отношений с Церковью. Тем не менее известно, что в последующие годы К. проявил склонность к пересмотру отдельных соборных решений и, согласно впечатлению, от-





раженному церковно-исторической традицией, постепенно перешел от поддержки никейского вероисповедания к арианству. Объяснение этой постепенной смены направления церковной политики К. представляет собой сложную проблему, которая во многом остается не разрешена до сих пор ни в церковной, ни в светской науке.

Христ. историография столкнулась с этой проблемой уже в кон. IV–V в. В арианской традиции сформировалась некая легенда о том, что К. переменял мнение о вере под влиянием сна (*Sozom. Hist. eccl. III 19*); эта версия была отвергнута православными. Православные церковные историки IV–V вв. видели в этих событиях в основном результат обмана К. «коварными интриганами-арианами», к-рые притворно раскаивались и поддерживали Символ веры из карьерных соображений. Так, в рассказах Сократа Схоластика и Созомена важное место занимают покаянные письма к К. низложенных Евсевия Никомидийского, Феогния Никейского и Ария, в которых они признают правоту Собора и за это получают возможность вернуться на свои кафедры. Также, согласно версии церковных историков, за Ария вступилась августа Констанция, к-рая якобы убедила К. смягчить свои решения (*Rufin. Hist. eccl. X 11; Socr. Schol. Hist. eccl. I 14, 25–26; Sozom. Hist. eccl. II 16, 27*). Тем не менее вся эта «теория обмана» представляется психологически неубедительной. Ее авторы пытаются показать, что такого искусственно политика, как К., можно было в чем-то убедить советами родственников или подобными «чистосердечными» письмами.

Еп. Феодорит Кирский, не довольствуясь «теорией обмана», предпринял немалые усилия, чтобы создать у читателей ощущение непричастности К. к церковным событиям последних лет его правления и тем самым к некоей минимизации арианской проблемы. В описании Никейского Собора он не упомянул о ссылке Ария и его сторонников. Затем, по Феодориту, вскоре после Собора умер еп. Александр Византийский и его престол незаконно захватил Евсевий Никомидийский по наущению Ария. К. же в ответ написал гневное письмо против Евсевия и Феогния и лишил их кафедр (*Theodoret. Hist. eccl. I 20–21*). Феодорит сместил события по времени и тем самым придал им иной смысл. Известно, что еп. Александр пережил К. и умер в авг. 337 г., а Евсевий занял престол в К-поле в 338 г. уже с санкции имп. Констанция II, вместо проникийского еп. свт. Павла Исповедника. Письмо К., к-рое приводит Феодорит, написано не в связи с этими событиями, а осенью 325 г., когда К. принял решение о ссылке епископов Евсевия и Феогния.

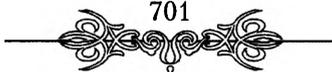
Тема обмана и интриг стала основной и в рассказах о Тирском Соборе 335 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 28–35; Sozom. Hist. eccl. II 25–28; Theodoret. Hist. eccl. I 29–31*). Церковные историки почти не уделяли внимания богословию Собора и даже освящению храма Гроба Господня в Иерусалиме, о чем подробно рассказал только участник этой церемонии Евсевий Кесарийский (*Euseb. Vita Const. IV 41–48*). Интерес авторов V в. и вслед за ними всех представителей церковно-исторической традиции сосредоточился на истории противостояния свт. *Афанасия I Великого* и соборного большинства, и эта тема вытеснила оценку др. событий, в т. ч. деятельности К. в эти годы.

Сформировавшаяся традиция почитания К. как святого практически исключила проблему арианства императора. Большинство хронистов, агиографов и др. писателей средневековья обходили этот вопрос молчанием либо под влиянием церковных историков V в. воспроизводили «теорию обмана» (*Theoph. Chron. P. 29–33; Georg. Mon. Chron. P. 509–516, 533–535; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 499–519; Niceph. Callist. Hist. eccl. VIII 45 // PG. 146. Col. 176–181*). Церковная историография XIX–XX вв. в основном сосредоточилась на анализе хода богословских споров, которые, как правило, стали определяющими в изучении истории христианства. С этой т. зр. главным содержанием последних лет правления К. была скрытая борьба ариан против никейцев, т. е. в видоизмененной форме воспроизводилась «теория обмана» (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 43–52; Спасский. 1914. С. 273–290*). А. В. Карташев писал о разочаровании К. в результатах Никейского Собора, в том, что с его помощью можно было достичь общего согласия, а также вновь о лукавом влиянии на императора сторонников арианства, которых он

в духе своего времени назвал оппортунистами (*Карташев. Соборы. С. 40–44*).

Начало преодоления «теории обмана» и выработки новых объяснений было положено Буркхардтом, к-рый впервые указал на некое «равнодушие» К. к богословским вопросам и на преобладание политических мотивов в решениях императора по делам Церкви (*Burckhardt. 1880. S. 291–297*). Дальнейшее развитие историографии в этом вопросе было в значительной мере сосредоточено на обсуждении этой замеченной отстраненности К., а также на попытках ее объяснения различными аргументами — от реконструкции особенностей психологического портрета К. до поиска политических причин. А. Х. М. Джонс показал, что как таковой Символ веры для К. никогда не имел первостепенного значения, но служил лишь инструментом объединения Церкви. Кроме того, политика К. после 325 г. не касалась пересмотра Никейского Символа веры напрямую, а различные мнения церковных иерархов по этому поводу императора мало интересовали до тех пор, пока они готовы были формально подтверждать его истинность (*Jones A. 1948. P. 172–173*). Э. Шварц высказывал сомнения относительно серьезного пересмотра позиций Никейского Собора К. и вообще самого факта «арианской реакции» в последние годы правления К. (*Schwartz. 1936*). Барнз традиционно писал об «антиникейской реакции» и смене политического вектора К., но особую роль в этих событиях он отводил Евсевию Никомидийскому, который, по его мнению, в 30-х гг. IV в. фактически стал главным советником К. в вопросах церковной политики (*Barnes. 1981. P. 225*). Т. о. Барнз считает, что К. становился зависимым от своих советников и по крайней мере частично потерял самостоятельность в решении мн. вопросов гос. важности.

В оценке деятельности К. в церковных делах необходимо исходить из того, что К. неизменно имел в виду не цели развития церковного богословия, а прежде всего административно-политические проблемы, к-рые он рассчитывал решить с помощью церковной поддержки. Поэтому идея церковного единства, которая была основной для императора на Никейском Соборе, несомненно,





продолжала волновать К. и в последующие годы. Единство воспринималось К. не как догматическая унификация, а как система разумных компромиссов между различными течениями внутри Церкви, к-рая позволила бы ограничить и держать под контролем противоречия и не допускать роста влияния к.-л. радикальных сил. Несмотря на то что на Никейском Соборе не состоялось полного богословского примирения, К. мог быть доволен результатами организованного им церковного форума, поскольку он позволил сделать важнейший шаг к созданию именно такой системы церковно-гос. отношений. Доктринальные же разногласия епископов К. считал ничтожными, открыто заявлял об этом и до Собора, и позднее, стремился их игнорировать.

Причины пересмотра императором нек-рых решений Никейского Собора во многом остаются неясны. Мотивы постепенной реабилитации Ария и др. низложенных епископов, вызвавшие осложнение внутрицерковных отношений, скорее всего были связаны с повседневной управленческой работой императора. Вместе с тем недооценка императором богословских вопросов, разделявших церковный епископат, вскоре привела к тому, что борьба партий ариан и никейцев в какой-то период продолжилась сама собой, без сознательного участия имперской власти, т. е. по сути вышла из-под контроля К.

Вероятно, К. считал, что цели единства и согласия Церкви Никейским Собором (в основном) были достигнуты. В течение 2–3 лет споры прекратились и сведений о к.-л. новых расколах в имп. канцелярию не поступило. В связи с этим к осени 327 г. К., видимо, начал тяготиться суровостью своих решений о ссылах церковных деятелей. Точные причины этой перемены настроения К. установить не удается из-за недостатка источников. Вероятно, после завершения периода укрепления своей власти на Востоке, к-рое требовало различных репрессивных мер, К. посчитал, что дальнейшая демонстрация силы, тем более в религ. делах, уже неуместна, поскольку не отвечает общим принципам толерантности. Возможно также, что, низложив в 325 г. нек-рых епископов, пользовавшихся влиянием при имп. Лицинии и, следов., имев-

ших определенный опыт в политических делах, К. вскоре ощутил некий «кадровый голод» в церковной сфере. Церковь Востока, недавно пережившая великое гонение, едва ли была в полной мере готова к той новой важной общественной роли, к к-рой призвал ее К. В те годы большинство епископов могли по опыту мн. поколений ранних христиан все еще относиться к имперской власти с опасением, видеть в ней скорее угрозу, чем союзника. Невозможно было рассчитывать на быстрое изменение их взглядов, готовность к сотрудничеству и активное участие в реформаторских инициативах К. Власти не хватало опытных советников, хорошо знавших церковные дела на Востоке. В связи с этим фигуры епископов Евсевия Никомидийского и Феогния Никейского могли стать привлекательными для К. Как видно из дальнейшей судьбы еп. Евсевия († 341), позднее переведенного на К-польскую кафедру, имп. власть по каким-то важным причинам нуждалась в его услугах и в последнее десятилетие правления К., и в начале правления имп. Констанция II.

Ок. осени 327 г. от Ария, Евсевия, Феогния и др. пострадавших потребовали вновь подписать Никейский Символ веры и прочие постановления Собора, что было ими исполнено, после чего вина с них была снята. В 328 г. епископы Евсевий и Феогний вернулись на свои кафедры в Никомидии и Никее, а Арий жил в Никомидии и К-поле и до своей смерти в 336 г. фактически находился «в распоряжении» К. (*Athanas. Alex. De morte Arii; Rufin. Hist. eccl. X12; Philost. Hist. eccl. II 1, 7; Socr. Schol. Hist. eccl. I 14, 23, 25–26; Sozom. Hist. eccl. II 16, 27; Theoph. Chron. P. 29–30*). С этого времени постепенно увеличивалось влияние на политику К. партии, возглавляемой этими придворными епископами, к-рые полностью приняли принципы и цели К., его идею единства Церкви как первостепенного фактора в укреплении ее общественного статуса. При этом те церковные силы, к-рые высказывали недовольство реабилитацией сосланных, теперь воспринимались императором как нарушители спокойствия. Богословские аргументы противников Ария более не воспринимались всерьез, коль скоро реабилитированные подписали все формально необ-

ходимые документы, а обвинения в притворстве ариан доказать было невозможно.

Все церковные, соборные и судебные мероприятия до 337 г. формально касались лишь дисциплинарных вопросов либо личных конфликтов внутри епископата, клира и общин, но официально не касались вероучения. Никейский Символ веры, утвержденный всеми, оставался главным документом, определявшим суть церковного учения и единство Церкви (ср.: *Jones A. 1948. P. 172*). Ни еп. Евсевий Никомидийский, ни даже Арий не покушались на пересмотр Символа веры открыто, хотя, вероятно, были недовольны им лично. Это была именно та позиция, к-рой требовал от Церкви К., настаивавший на второстепенности разногласий по сравнению с общецерковными интересами (ср. послание к еп. Александру и Арию: *Euseb. Vita Const. II 63–73; Socr. Schol. Hist. eccl. I 7; Gelas. Cyzic. Hist. eccl. II 4; ДВС. Т. 1. С. 29–32*). Поэтому достоверно установить, какую именно и насколько важную роль в событиях этих лет играл богословский фактор, крайне сложно, поскольку все источники, настаивающие на вероучительной подоплеке внутрицерковной борьбы, созданы заинтересованными сторонами (свт. Афанасий Великий) или спустя слишком много времени после событий (церковные историки V в.). Активная работа по пересмотру и уточнению Символа веры началась лишь после смерти К. (ср. *Антиохийские Соборы, 339–341 гг.*).

В июне 328 г., после смерти еп. Александра, на Александрийскую кафедру был возведен свт. Афанасий (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 6; Hieron. Chron // PL. 27. Col. 677b; Rufin. Hist. eccl. X 14; Philost. Hist. eccl. II 11; Socr. Schol. Hist. eccl. I 15; Sozom. Hist. eccl. II 17–18; Theodoret. Hist. eccl. I 26*). Эта перемена осложнила положение Александрийской Церкви, поскольку в первые годы своего служения на кафедре Афанасию не удалось объединить церковные общины. С одной стороны, Афанасия обвиняли в различных процессуальных нарушениях в ходе его рукоположения, а также в подкупе голосовавших епископов. С другой — Афанасий отказался принять в общение партию мелетиа, несмотря на то что объединение было предписано еще Никейским





Собором. Непримириемое отношение Афанасия к мелетианам, а также наличие сильной оппозиции ему в Александрийской Церкви (обычно обозначается как «ариане») в определенной мере настроили К. против святителя и позволили его противникам вести многолетние тяжбы против него. В 331 г. под угрозой ряда обвинений в нарушениях церковного порядка Афанасий отправился на суд в Никомидию, где в Псамафийском дворце состоялась его встреча с К. (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 60–62*). Судебное заседание завершилось полной победой свт. Афанасия, к-рому удалось доказать несостоятельность и клеветнический характер инкриминированных ему проступков. Несмотря на возможные политические разногласия с Афанасием, на бескомпромиссность епископа, которая могла быть опасна для имп. политики, К. был под впечатлением от личности святителя и считал необходимым поддержать его. К. передал Афанасию свое послание к Александрийской Церкви, в к-ром назвал его «Божьим человеком».

Ок. 329/330 г. состоялся Антиохийский Собор, превращенный в суд над еп. Евстафием Антиохийским и неск. др. епископами. Евстафий был обвинен в различных бесчестных проступках и отрекся от престола (*Euseb. Vita Const. III 59–62; Athanas. Alex. Hist. arian. 4; Socr. Schol. Hist. eccl. I 24; Sozom. Hist. eccl. II 19; Theodoret. Hist. eccl. I 21–22*). Позднейшие церковные историки описывали дисциплинарные обвинения, выдвинутые на Соборе против еп. Евстафия, лишь как предлог для его низложения. Подлинными причинами считали вероучительные противоречия, в т. ч. богословский спор между Евстафием и еп. Евсевием Кесарийским (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 23; Sozom. Hist. eccl. II 18*). Низложение еп. Евстафия привело к волнениям в Антиохии и расколу церковной общины на партии сторонников Евстафия и приверженцев Собора. В течение последующих неск. лет этим партиям не удавалось возвести на епископский престол более или менее авторитетного кандидата; раскол Александрийской Церкви продолжался более 100 лет. Роль К. в организации этого Собора неясна. Источники нигде не указывают, что К. мог быть инициатором его проведения.

К. отправил к участникам Собора и жителям Антиохии неск. посланий, написанных уже после получения им известий о ходе заседаний и беспорядках в городе (*Euseb. Vita Const. III 60–62*). Он вновь настаивал на необходимости придерживаться единомыслия, увещевал избрать на кафедру достойного мужа. В отдельном письме К. хвалил еп. Евсевия Кесарийского (участника Собора) за его отказ избираться на Антиохийский престол. Вскоре для прекращения беспорядков, контроля над деятельностью епископов и завершения Собора К. направил в Антиохию своих представителей Акакия и Стратигия. К. также рекомендовал избрать на Антиохийскую кафедру свящ. Георгия из Арефусы либо свящ. Евфрония из Кесарии Каппадокийской. Собор остановил свой выбор на Евфронии. Несмотря на эти сложности, К. скорее всего был удовлетворен решениями Собора, видел в нем очередное торжество единого церковного большинства над «недостойными» членами Церкви, а раскол общины воспринимал как временные и маловажные обстоятельства. К. также мог быть доволен своим выбором Евсевия Никомидийского, председательствовавшего на Соборе, в качестве основного проводника имп. политики в Церкви.

Подобный же Собор с судебным разбирательством в отношении свт. Афанасия Александрийского предполагалось провести в Кесарии Палестинской в 334 г. (*Sozom. Hist. eccl. II 25*). К. издал эдикт о созыве Собора, но Афанасий, видимо, учтя опыт Евстафия Антиохийского, обратился к К. за разъяснениями. Евсевияне и мелетиане обвинили Афанасия в убийстве еп. Арсения Гипсельского, однако эмиссары свт. Афанасия вскоре обнаружили его живым в Тире и предъявили суду. Узнав об обнаружении еп. Арсения, К. отказался рассматривать проч. претензии к Афанасию. Собор был отменен, а К. отправил к Афанасию еще одно послание, заверив его в своем полном доверии, и тем самым вынудил оппозицию в Александрийской Церкви на время замолчать (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 68–71*).

Кульминацией церковной политики последних лет К. стал Собор в Тире и Иерусалиме (июль–сент. 335), созванный для освящения по-

строенной в Иерусалиме базилики Гроба Господня и приуроченный к тридцатилетию правления К. (*Euseb. Vita Const. IV 41–48; Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 7–19, 71–87; Rufin. Hist. eccl. X 11, 16–17; Socr. Schol. Hist. eccl. I 28–36; Sozom. Hist. eccl. II 25–28, III 7; Theodoret. Hist. eccl. I 28–31; Chron. Pasch. P. 531; Theoph. Chron. P. 31–33*). По поручению К. соборные заседания вел комит Дионисий, распорядителем праздничной церемонии освящения храма и торжественных обедов был Мариан, знаток Свящ. Писания и советник К.; помимо епископата и клира на Соборе присутствовало много придворных и высоких чинов империи. В специальном письме К. обязал свт. Афанасия явиться на Собор (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 71*). Главным событием Собора была торжественная церемония освящения базилики в Иерусалиме, продемонстрировавшая социальную значимость и офиц. единство укрепившейся христ. Церкви, ставшая для современников символическим итогом религ. политики К. Собор был омрачен продолжавшимся противостоянием партий евсевиян и Афанасия Великого. В этот раз противники святителя выдвинули новую серию обвинений в насилиях, якобы чинившихся по отношению к мелетианам в Египте с одобрения и при прямом участии Афанасия. Делегация Александрийской Церкви из 48 епископов на Собор допущена не была, после чего Афанасий отказался от участия в заседании и немедленно отправился в К-поль, чтобы вновь доказать свою невиновность лично К. В нач. осени 335 г., когда император с эскортом проезжал по городу, свт. Афанасий неожиданно вышел из толпы перед К. Император первоначально воспринял поступок Афанасия как наглость и отказался с ним разговаривать, но вскоре все же принял его и после объяснений святителя понял необходимость вмешаться в ситуацию на Соборе. К. направил послание к участникам Собора, в к-ром выразил свое недовольство ведением заседаний и приказал представителям Церкви явиться в К-поль для разбора результатов Собора и обстоятельств конфликта между Афанасием и евсевиянами (*Ibid. 86–87; Socr. Schol. Hist. eccl. I 34*). В нач. нояб. в К-поле состоялось совместное заседание церковных партий в присут-





ствии К. По его итогам 7 нояб. К. объявил о низложении еп. Афанасия и его ссылке в Августу Треверов. Т. о., прежде неизменно доброжелательное отношение императора к Афанасию в этот момент поменялось. Древние историки и совр. исследователи предлагали различные варианты объяснения этого решения К. Сам Афанасий писал, что гнев К. вызвали сведения о том, что он якобы угрожал прекратить экспорт хлеба из Египта в К-поль (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 87*). Это объяснение было принято Соократом Схоластиком, Феодоритом Кирским и большинством других церковных историков и визант. хронистов (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 35; Theodoret. Hist. eccl. I 31; Theoph. Chron. P. 32*). Тем не менее подобные действия в то время явно были вне компетенции и возможности еп. Афанасия и всей Александрийской Церкви. Обвинения в адрес свт. Афанасия и аргументы его противников скорее всего, как и ранее, не произвели впечатления на К., иначе наказание для святителя было бы куда более суровым, чем ссылка.

Однако основной целью совещания для К. было заставить так или иначе примириться церковные партии и положить конец длившемуся уже неск. лет конфликту. Исходя из этого, К. должен был на заседаниях оценить саму степень готовности участников диалога к примирению. Решающую роль в принятом К. решении сыграл характер Афанасия, к-рый в ходе обсуждений вновь продемонстрировал свою бескомпромиссность и отказался вступить в церковное общение и с евсевянами, и с мелетианами. И те и другие его противники, будучи вновь не в состоянии доказать преступления свт. Афанасия, скорее всего в присутствии К. были вполне готовы забыть прежние претензии и примириться со святителем. К. в соответствии со своими принципами должен был встать на позицию той стороны, которая проявила большее миролюбие (хотя бы лишь внешне) и склонность к компромиссу, и следов., позиция к-рой оказалась более удобной для имперской власти.

В 337 г. имп. Константин II Младший в письме александрийцам в защиту свт. Афанасия, освобожденного им от ссылки, указывал, что К., сослав епископа, предполагал вернуть его через нек-рое время, но им-

ператор умер, не успев реализовать свое намерение (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 87*). Зная о судьбах Ария и др. сославшихся К. церковных деятелей, можно предполагать, что сведения Константина Младшего достоверны, и К. действительно считал, что свт. Афанасий сможет вернуться на престол, после того как с течением времени отношения непременно изменятся сами собой. К. до конца правления следил за обстановкой в Египте; ок. 336 г., получив новые сообщения о беспорядках в Александрии, он приказал выслать из города еп. Иоанна Аркафа, лидера партии мелетиан, к-рый занял ненадолго престол свт. Афанасия (*Sozom. Hist. eccl. II 31*).

Т. о., результаты политики К. в отношении Церкви были двойственными. С одной стороны, покровительство гос-ва открыло новую эру в развитии Церкви, быстро превратило ее в один из наиболее престижных социальных институтов империи, обеспечило ее дальнейшее укрепление и рост влияния христиан-

Церкви, а также о возникновении длительных расколов в церковной иерархии и общинах.

**Болезнь, крещение и смерть** (*Fowden. 1994; Burgess. 1999*). Весной 337 г. деятельность К. была прервана быстрым ухудшением его здоровья. К. оставил военные лагеря в М. Азии, переехал в Никомидию и оттуда на термальные источники близ г. Еленополя. Несмотря на лечение и молитвы в церкви св. ап. Луки, построенной здесь его матерью св. Еленой, К. вскоре потерял надежду на выздоровление. Он намеревался переехать в К-поль, но вынужден был остановиться в пригородной вилле Ахирон близ Никомидии. Здесь К. собрал нескольких находившихся при дворе епископов, заявил им, что хотел бы принять крещение в Иордане, подобно Христу, но из-за болезни решил креститься немедленно. Он пообещал также, что впредь, если ему будет даровано выздоровление, он будет вести христ. образ жизни. По свидетельству Евсевия, епископы совершили над К. обряд согласно обычаю (*Euseb. Vita Const. IV 62*). В церемонии участвовали несколько епископов, наи-

более известным среди них источники называют еп. Евсевия Никомидийского (*Ibid. IV 61–67, 70–71; Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 679a–b; Rufin. Hist. eccl. X 11; Socr. Schol. Hist. eccl. I 39–40; Sozom. Hist. eccl. I 5, II 34; Theodoret. Hist. eccl. I 32; Chron. Pasch. P. 532.6–13, 533.5–20*). 22 мая К. скончался (*Euseb. Vita Const. I 1–9; Aur. Vict. Epitom. 41. 16; Eutrop. Breviar. 10. 8. 2; Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 679c – 680a; Chron. Pasch. P. 532.7–533.17*). К. умер накануне Пятидесятницы; он был похоронен в мавзолее, построенном для него в зап. части К-поля, рядом с храмом св. Аностолов, к-рый в то время был еще недостроен (*Procop. De aedificiis. I 19–24*).



Крещение  
имп. Константина Великого.  
Гобелен по эскизу П. П. Рубенса.  
1625 г.  
(Художественный музей,  
Филадельфия)

ства на жизнь и культуру рим. общества. С др. стороны, К. не удалось разрешить ряд важных внутрицерковных конфликтов. К. стремился обеспечить формальное единство рядов Церкви как корпорации, что было, несомненно, необходимым условием для всех успехов христианства в будущем. Однако К. недооценивал значение богословских и иных доктринальных споров для христиан и, вероятно, несколько идеализировал приверженцев новой веры, степень их внутренней сплоченности, не допускал мысли о возможности роста конкуренции и вражды среди епископата в борьбе за управление резко выросшими ресурсами

Могилы К. была утрачена в кон. XV в., после того как турки уничто-





Смерть имп. Константина Великого.  
Гобелен по эскизу П. П. Рубенса. 1625 г.  
(Художественный музей, Филадельфия)

жили с согласия греч. Патриархии собор св. Апостолов и его мавзолеи. На месте имп. погребений в кон. XV–XVIII в. выстроена мечеть Мехмед-Фатих. Считается вероятным, что гробницей К. был порфиновый саркофаг, находящийся в Археологическом музее в Стамбуле (*Dölger*. 1913. S. 377–381). В неизвестное время он был перевезен из собора св. Апостолов к султанскому дворцу Топкапы. Это единственный из известных имп. к-польских саркофагов, к-рый не имеет к.-л. христ. символов. В связи с этим в поздневизант. эпоху считалось, что в нем был похоронен имп. Юлиан Отступник.

**Сочинения.** По свидетельству ряда источников, К. во время своего правления интересовался лит. деятельностью, поддерживал интеллектуалов, много читал и писал по разным вопросам (*Euseb.* Vita Const. IV 29, 55; *Lib.* Or. 59. 27; *Aur. Vict.* Epitom. 41. 14; *Eutrop.* Breviar. X 7. 2). Тем не менее об авторских сочинениях К. можно говорить лишь условно, поскольку большинство текстов, когда-либо публиковавшихся от имени К., были написаны его советниками и секретарями. Однако поскольку эти тексты, несомненно, проходили апробацию и скорее всего редактировались К. собственноручно, они вполне отражают не только общественно-политические, но и личные взгляды императора.

Сохранилось более 100 законодательных актов, изданных при К., а также неск. десятков его писем, в основном посвященных вопросам церковной политики. Все письма известны по обширным цитатам или по текстам, полностью приведенным в «Церковной истории» и «Жизни Константина» еп. Евсевия Кесарий-

ского (*Euseb.* Hist. eccl. X 5–7; *Idem.* Vita Const. II 24–42, 46–60, 63–73; III 12, 21, 30–32, 52–53, 60–62; IV 8–13, 20, 35, 42), в сочинениях «О постановлениях Никейского Собора» и «Апология против ариан» свт. Афанасия Великого (*Athanas.* Alex. De decret. Nic. Syn. 38–42; *Idem.* Apol. contr. ar. 59, 61–62, 68, 70, 86), «О донатовой схизме» еп. Оптата Милевского (*Optat.* De schism. donat. App. 3, 5–6, 8–10, 13–16), в церковных историях Сократа Схоластика (*Socr.* Schol. Hist. eccl. I 7, 9, 25, 34), Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. I 19; II 8–15), Феодорита Кирского (*Theodoret.* Hist. eccl. I 10, 20, 25, 29) и еп. Геласия Кизического (*Gelas.* Cyzic. Hist. eccl. II 4, 7, 36–37; III 3–5, 11, 15–19. App. 1–2).

Среди текстов, изданных под именем К., наиболее важны: Миланский эдикт (традиционно К. считается его автором), группа посланий к правителям и христ. общинам вост. провинций империи, изданных в 324–325 гг. (*Euseb.* Vita Const. II 24–42, 47–60; подробнее см. разд. «Принципы политики религиозной толерантности»).

«Слово к сообществу святых» (*Const. Magn.* Orario ad sanctorum coetum / Ed. I. A. Heikel // *Eusebius.* Werke. Lpz., 1902. Vol. 1. P. 154–192; рус. пер.: *Василевса Константина* Слово, написанное к обществу святых // *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998. С. 180–213) является наиболее объемным произведением, к-рое сохранилось под именем К. Это торжественная речь, посвященная христ. вере и полемике с язычниками. Вероятно, она была зачитана от имени К. перед Собором или на к.-л. др. церковном совещании или по крайней мере была написана для подобной публичной декламации. По сути это энкомий, написанный императором в честь Церкви. Факт создания этого произведения при дворе К. является еще одним подтверждением глубоких перемен, происшедших в рим. обществе при К., поскольку прежде энкомии такого рода сочинялись придворными ритором и философами в честь императоров. И если ранее христиане обращались к императорам с апологетическими сочинениями в надежде на милость властей, то теперь апологией новой веры занимается сам император. Время и причина написания «Слова...» остаются предме-

том исследований. Речь написана для праздника Св. Пасхи. Большинство специалистов ранее склонялись к тому, что это была Пасха 325 г., к-рой завершился Собор в Антиохии (*Barnes.* 1981. P. 75; *Lane Fox R.* Pagans and Christians. L. etc., 1986. P. 654). Дж. М. Рист считает, что это мог быть только 321 г. (*Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism» // Basil of Caesarea / Ed. P. J. Fedwick. Toronto, 1981. Vol. 1. P. 157–158). Так или иначе текст «Слова...» не объясняет обстоятельств его создания. Убедительно датировать это произведение не удастся, и у исследователей все меньше уверенности в достоверности предложенных датировок (*Drake.* 1985). Иногда даже склонны видеть в тексте интерполяции, к-рые могли повлиять на смысл первоначального текста, отображавшего взгляды его автора (*Davies P. S.* Constantine's Editor // *JThSt.* 1991. Vol. 42. N 2. P. 610–618). Но возможно, что «Слово...» было написано до победы К. над Лицинием в 324 г., поскольку, упоминая о Диоклетиановом гонении, его провале, а также о гибели Максенция, автор не касается позднейших событий.

«Слово...» посвящено краткому объяснению христ. вероучения и полемике с язычниками, для которых К. приводит ряд доказательств истинности воплощения и учения Христа и праведности своей миссии освободителя христиан от гонений. Он начинает с описания провиденциальной роли Логоса в судьбе человечества (*Const. Magn.* Or. sanct. 1). Обращаясь к Церкви, «хранительнице истины и наставнице человеколюбия», просит у отцов, сведущих в божественных таинствах, помощи в исправлении возможных ошибок в его речи (*Ibid.* 2). Первый раздел сочинения богословский (*Ibid.* 3–8). К. описывает природу Творца и Логоса, Его отношения с миром и его устройство для людей, осуждает учение о судьбе и случае, поскольку истинником всего является Промысл Божий. Второй раздел представляет собой свод доказательств истинности христианства, взятых из внешних источников (*Ibid.* 9–21). К. осуждает сочинения древних философов (Сократа, Пифагора), некогда стремившихся к исправлению нравов сограждан, учение Платона о Творце из диалога «Тимей», историю явления Спасителя миру как величайшего из учителей мудрости





и благочестия (Ibid. 11–15), пророчества о Нем Моисея, Иеремии, Даниила, эритрейской Сивиллы (Sib. VIII 217–250; этот текст создан не ранее III в., но тогда считался древним) и Вергилия (4-я эклога). В последней части К. обращается к изложению событий, предшествовавших его политическим успехам, и объясняет свои победы тем, что он всегда следовал благочестию (Ibid. 22–26). К. обвиняет инициаторов гонений на христиан в нечестии, прямо говорит о правлениях Деция, Валериана, Аврелиана и Диоклетиана как о позоре (эта тема перекликается с темой сочинения Лактанция «О смертях преследователей»). Он заявляет, что если, как утверждалось, гонения были организованы во исполнение распоряжений богов, то это лишь обличает гонителей как людей, не имевших понятия о божественной природе. Их нечестивой жизни он противопоставляет образ жизни и богослужение христиан как истинное Богопочитание.

Одним из способов, по которому пытались определить время создания «Слова...», стал анализ богословского содержания документа. Однако попытки найти связи сочинения с арианством или даже с богословием еп. Евсевия Кесарийского, а также поиски др. еретических учений не дали убедительных результатов (Edwards. 1985). В тексте не используется термин «единосущный», он стал общепринятым далеко не сразу после Никейского Собора, и даже свт. Афанасий Великий в своих ранних произведениях его не упоминал. Автор «Слова...» сближается с арианством, когда причисляет Сына к сотворенному и заявляет, что Отец всего есть и Отец Своего Слова. Однако автор «Слова...» видит различие между Логосом и творением и, подобно свт. Афанасию, использует термин «свой» (ἴδιος), чтобы подчеркнуть особость природы Сына (Athanas. Alex. Apol. cont. ar. I 29, 58). С одной стороны, автор «Слова...» также неоднократно подчеркивает «вечную природу» Логоса (Ibid. 5, 11), что никак не согласовывается с арианством. С др. стороны, в тексте можно увидеть нек-рые следы лат. образованности автора. К. использует 4-ю эклогу Вергилия в той версии, которая не была знакома греч. писателям того времени, но совпадает с цитатами из Вергилия у Лактанция (Lact. Div. inst. VII 24). Эти

наблюдения за сходством кругозора автора «Слова...» с лат. писателями-христианами являются косвенным подтверждением того, что автором «Слова...» был сам К.

**Почитание.** Культ св. равноап. Елены сложился рано, и упоминание о нем присутствует уже в нек-рых рукописях Мартиролога блж. Иеронима (после V в.; Mart. Hieron. Comment.



Св. равноапостольные  
Константин и Елена.  
Роспись у Св. Креста  
(Ставрос-ту-Агиасмати)  
на Кипре. 1494 г.

Р. 227, 448–450); в Риме изначально была известна гробница св. Елены, с ее мощами связывали чудеса. Церковное почитание К. прошло гораздо более сложный процесс становления. Древнейшее точное указание на офиц. церковное почитание К. в Византии — кодекс-палимпсест с минологием кон. VIII в., где под 21 мая содержится память К. (Lond. Brit. Lib. Add. 4489).

Выдающаяся роль К. в политических преобразованиях Римской империи и в распространении христианства никогда не вызывала сомнений ни у современников, ни у потомков, ни в поздней античности, ни в средневековье. Особое отношение к К. проявлялось в разных формах и в зависимости от той или иной конъюнктуры приобретало различный смысл.

Первоначально почитание К. как выдающегося правителя империи складывалось в соответствии с традициями Римской империи. Еще при жизни его статуи были установлены в столицах и крупных городах и почитались долгое время после смерти. Сохранились остатки 2 крупнейших колоссов К., один из к-рых стоял в Новой базилике на Римском форуме (Капитолийский музей). После смерти К. решением

рим. сената император был провозглашен божественным (divus). Ему был посвящен офиц. образ апофеоза императора — картина, на к-рой К. был изображен в иконографической традиции aeternitas augusti (вечность августа; известна с III в.) — восседающим на небесном своде. Были выпущены также монеты с изображением на аверсе посмертной маски К. и на реверсе — императора на квадриге, восходящего на небо, откуда его благословляет рука Бога (Euseb. Vita Const. IV 69, 73).

По свидетельству Иоанна Малалы, особые почести оказывались К. в К-поле ежегодно, по крайней мере до сер. VI в. Во время городского праздника на ипподром с эскортом солдат вывозили деревянную позолоченную статую К. с Тюхе в правой руке; она объезжала арену по кругу, останавливалась напротив имп. ложи, и правящий император должен был простирается ниц перед этой святыней (Ioan. Malal. Chron. P. 322). Изначально главным центром почитания К. стал его мавзолей, выстроенный еще при жизни К. в комплексе храма св. Апостолов (Euseb. Vita Const. IV 58–60; Краутхаймер. 2000. С. 70; Дагрон. 2010. С. 176–193). Поместив свое погребение в храме с таким посвящением, К. стремился утвердить среди подданных и потомков свое значение для истории, сопоставимое с ролью первых учеников Спасителя. Вместе с тем, несмотря на внешнюю привлекательность идеи «апостоинства» К., визант. церковная традиция отнеслась к ней довольно осторожно; в течение неск. веков прославление К. оставалось лишь обычной риторикой.

Т. о., в IV–VI вв. в Римской и Византийской империях преобладала традиция т. н. политического культа К. как выдающегося исторического деятеля и правителя. Христиане Римской империи, чьи судьбы навсегда изменила политика К., испытывали восхищение перед императором, но и их отношение к К. сначала также укладывалось в рамки почитания императора как выдающегося исторического и общественного деятеля. Именно такова основа идеализированного образа К., к-рый создал еп. Евсевий Кесарийский в «Житии Константина». Евсевий сделал также немало для инкорпорирования культа К. в структуру церковного Предания, но даже в то время это было воспринято как





должное. Тем не менее образ К., созданный Евсевием, послужил одной из составляющих основ визант. имп. пропаганды и придворной культуры, особенно в V–VI вв. Т. о., христиане той эпохи видели в К. идеального императора-христианина, образец политика, защитника и покровителя Церкви, хранителя истинной христ. веры. Но в этом наборе характеристик еще не было понятия о К. как о святом.

В последующие неск. столетий после смерти К. античная средиземноморская цивилизация, объединенная Римской империей, претерпела ряд кардинальных трансформаций. Античный мир с его широкой интеграцией различных стран и народов уступил место средневековью; страны, в значительной мере обедневшие и утратившие часть культурного потенциала, постепенно оказались оторваны друг от друга политически и экономически и начали развиваться почти автономно. Важнейшим фактором изменений также стал процесс христианизации, который полностью завершился спустя неск. веков после смерти К. С одной стороны, государственный римский культ императора и политические концепции Римской империи (*Rex Romana*) повсюду (в т. ч. в Византии) за тысячелетие средневековья постепенно уступили место идее семьи христианских народов Европы. С другой — все большее значение приобретало церковное почитание К., осмысление деятельности К. и ее значения в рамках традиций не Римской империи, а христ. Церкви. Наряду с этим в связи с установившейся в средние века относительной изоляцией регионов христ. мира их отношение к К. постепенно становилось неоднородным: в странах Запада и Востока начали развиваться самостоятельные традиции культурной памяти о К., часто противоречившие друг другу.

В Византийской империи на протяжении почти всей истории образ К. был одной из важнейших точек опоры гос. политической идеологии и общественного сознания. Все императоры, восходившие на к-польский престол, сопоставляли себя с К., стремились подражать ему (в меру своего понимания), воспринимали себя преемниками К. как основателя христианского царства (см.: *Дагрон*. 2010. С. 193–204; *New Constantines*. 1997). В той или иной



Триумфальный въезд  
имп. Константина Великого в Рим.  
Роспись ц. Св. Креста  
(Ставро-ту-Агиасмати)  
на Кипре. 1494 г.

мере византийцы видели в каждом своем императоре «нового Константина». Впервые, насколько позволяют судить источники, «новым Константином» был назван имп. Маркиан в 451 г. в славословиях в честь имп. четы на IV Вселенском Соборе в Халкидоне. Одновременно Маркиан был почтен эпитетами «новый Павел» и «новый Давид», а его супруга имп. Пульхерия была названа «новой Еленой» (*АСО*. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 155; *ДВС*. Т. 3. С. 68). Тем самым на риторическом уровне устанавливались соответствия между первым христ. императором, важнейшим из апостолов, а также древним царем Израиля, к-рый служил для византийцев прообразом светского богоугодного правителя. Кроме того, эти эпитеты предвосхищали установление статуса К. как равноапостольного. Идея сопоставления К. с апостолами, несомненно, появилась уже в IV в., в ходе развития центра почитания и апостолов, и императоров в храме св. Апостолов в К-поле. Долгое время это определение существовало в традиции энкомиев и др. славословий, содержавших риторические сравнения К. и др. императоров с апостолами; оно стало привычным для византийцев, хотя этот процесс занял весьма длительное время. Термин равноапостольный (*ισαπόστολος*) в ранней Церкви употреблялся по отношению к св. ап. Павлу, к-рый был призван Господом позже остальных апостолов. Применительно к К. этот эпитет впервые зафиксирован лишь в актах VII Вселенского Собора 787 г. (*Mansi*. Т. 12. Col. 225). Позднее он встречается

в византийских источниках регулярно (напр., *Mich. Attal. Hist.* P. 267; *Zonara. Annales*. Vol. 1. P. 20; Vol. 2. P. 23).

В имп. династиях Византии часто пользовались именем Константин, и всегда оно носило в себе элемент сопоставления с К. Императоры, которые называли своих детей и наследников этим именем, всегда хотели продемонстрировать подданным надежду на будущее процветание, обновление империи и торжество истинной веры над ее врагами (*Haldon J. Constantine or Justinian?: Crisis and Identity in Imperial Propaganda in the VII<sup>th</sup> Cent.* // *New Constantines*. 1997. P. 95–107). Особенно это становилось важным в некоторые периоды кризисов и упадка Византии. Так, во 2-й пол. VI — нач. XI в. имя или титул К. и Константа носил целый ряд императоров и членов правящих фамилий. Имп. Тиверий, в 574 г. усыновленный имп. Юстином II, принял тронное имя Тиверий Константин. Старший сын имп. Ираклия (610–641), ставший императором в 641 г. (см. *Константин III*), носил титул Ираклий Новый Константин. И сам имп. Ираклий, и его сыновья и наследники в VII в. неоднократно именовались «новыми Константинами» в энкомиях и надписях. Имя К. оставалось важным и в иконоборческую эпоху (VIII — сер. IX в.), и при Македонской династии (сер. IX — сер. XI в.). Его носили неск. порфирородных царевичей, родившихся во дворце и с рождения наследовавших права на престол в VIII — нач. XI в. (см. *Константин V* и т. д.). В политической идеологии Македонской династии в кон. IX–X в. за К. сохранялась одна из ключевых ролей, поскольку, согласно Житию Василия Македонянина, мать имп. Василия I (867–886), основателя династии, происходила из рода потомков К. В актах К-польского Собора 869–870 гг. Василий I и его жена Евдокия были вновь удостоены славословий как «Новый Константин» и «Новая Елена» (*Mansi*. Т. 16. Col. 185). Василий неоднократно сравнивался с К. за его доблесть и мужество в сражениях (напр., энкомий свт. Фотия: *PG*. 102. Col. 584). Особая, едва ли не мистическая связь императора с К. подчеркивалась и в энкомиях в честь имп. *Константина VII Багрянородного* (944–959). Образ К. служил Константину VII неизменной





идеальной моделью, а в глазах мн. подданных, особенно в глазах восторженных придворных, он представлялся как правитель, равный К., что ярко отразилось в некоторых пассажах из пролога к трактату «Геопоники», к-рый был посвящен Константину VII (*Beck H. Geoponica, sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae. Lpz., 1905. P. 1.*). Настойчивое сопоставление 2 императоров заметно в иконографии декоративных костяных пластин из ГИМ, где представлена сцена с Христом, благословляющим Константина VII, и из коллекции Дамбартон-Окс в Вашингтоне, где изображение К., выполненное в то же время, имеет явные черты сходства с Константином VII (*Markopoulos A. Constantine the Great in Macedonian Historiography: Models and Approaches // New Constantines. 1997. P. 159–170.*). Последний раз в Византии титул «Нового Константина» использовал придворный ритор Мануил Оловол в энкомиях в честь имп. Михаила VIII Палеолога (1259–1282), отвоёвавшего К-поль у латинян в 1261 г. и тем самым в буквальном смысле воссоздавшего империю К. (*Manuelis Holoboli Orationes / Ed. M. Treu. Potsdam, 1906–1907; Macrides R. J. From the Komnenoi to the Palaiologoi: Imperial Models in Decline and Exile // New Constantines. 1997. P. 270–272.*)

По мере развития христ. культуры и в Византии, и в Зап. Европе наряду с «политической» традицией культа К. постепенно начала формироваться и традиция его церковного почитания. Эта эволюция форм почитания К. от общественно-политической к церковной является ярким показателем сложного процесса христианизации позднеантичного и средневек. мира, постепенного роста влияния в нем христ. вероучения и традиций, их все более глубокого проникновения в сферы общественных взглядов и отношений, в психологию древнего общества и человека.

В сер. IV — сер. V в. развивается легендарная история обретения Древа Св. Креста Господня в Иерусалиме (см. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*). В ней на 1-м плане — факт присутствия св. Елены на месте раскопок на Голгофе, а самому событию придается все более провиденциальный смысл. Обретение Св. Креста Господня ма-



внимание авторов V–VI вв. к истории основания и строительства К-поля указывает на сохранение и параллельное

*Крещение  
имп. Константина Великого.  
Роспись капеллы  
Сан-Сильвестро в базилике  
Санти-Кватро-Коронати,  
Рим. 1247 г.*

развитие образа К. как гос. деятеля. Так, если Евсевий Памфил коснулся к-польского проекта К. довольно кратко (*Euseb.*

терью К. и установление почитания св. мест Палестины начинают восприниматься как одни из главных символов торжества христианства в мире. Одновременно в процессе развития образа К. как христианина важнейшее место занимает тема почитания им креста как знака новой веры. В трудах церковных историков этой эпохи (Руфин Аквилейский, Сократ Схоластик, Созомен, Феодорит Кирский) особо подчеркиваются неск. связанных с этим эпизодов: видение К. Креста на небе перед битвой с Максенцием, обретение Св. Креста Господня в Иерусалиме и почитание частиц этой реликвии К., а также новое явление Св. Креста в небе над Иерусалимом ок. 351 г. при имп. Констанции II. В эпоху имп. Ираклия (610–641) произошло очевидное для всех современников символическое воспроизведение событий Крестовоздвижения при К. и Елене, когда во время византийско-персид. войны Животворящее Древо было захвачено персами и затем возвращено христианам. Ираклий, в 630 г. лично перевозивший святыню в Иерусалим, несомненно воспринимал К. как образец.

В V в. наряду с темой Св. Креста историки Феодор Чтец и Геласий Кизический активно развивали тему общения К. и отцов Церкви его эпохи. В рассказе о I Вселенском Соборе особо указывали на проявление взаимного почтения К. и святителей Пафнутия и Спиридона Тримифунтского. Важное место в истории Собора заняли рассказы о чудесных диспутах с философами-язычниками святителей Спиридона Тримифунтского и Александра К-польского. Вместе с тем большое

*Vita Const. III 48–49*), то ряд позднейших авторов (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 16; Sozom. Hist. eccl. II 3; Ioan. Malal. Chron. P. 319–328; Chron. Pasch. P. 527–530; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 563–567; Scriptores originum Constantinopolitanarum / Rec. Th. Preger. Lipsiae, 1901. Tl. 1*) изложили его с большим увлечением и новыми подробностями, описывая как церковное строительство, так и общегородские достопримечательности и произведения искусства в новой столице.

Культе К. в К-поле первоначально носил гос. характер, но постепенно соединился с церковным. В IV–VI вв. существовал алтарь К. на главном городском форуме, перед к-рым в определенные дни совершали церемонии. Также в день города статуя К. выносили на ипподром (см. *Константинополь*). В городе существовало не менее 9 храмов, посвященных К., в т. ч. мавзолей внутри комплекса собора св. Апостолов (*Janin. Églises et monastères. 1969<sup>2</sup>. P. 295–298*). Могила К. в храме святых Апостолов почиталась как одна из величайших святынь (*Nicolaus Mesarites. Description of the Church of the Holy Apostles in Constantinople / Ed. G. Downey // TAPS. 1957. Vol. 47. N 6. P. 914–915*). К. приписывали основание 22 городских храмов. В соборе Св. Софии почитались корона (диадема) и одежды К., по преданию дарованные ему ангелом. Корона была украшена драгоценностями, и считалось, что в нее вмонтирован один из Св. гвоздей Креста Господня. Ее выносили на всеобщее обозрение лишь в особых случаях; византийцы считали, что К. был первым императором, к-рый носил драгоценную корону (*Ioan. Malal.*





Chron. P. 321–322; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 517*). Также большим вниманием пользовался шлем К., который уже в IV в. был украшен диадемой и стал моделью для венцов позднейших византийских императоров и зап. монархов. В имп. зале Большого дворца Христотриклине находились трон и щит К. Статуи К. были установлены в соборе Св. Софии, церкви св. Феклы и ряде др. храмов. Большинство этих реликвий были утрачены или увезены на Запад крестоносцами после 1204 г. Сохранилось изображение К. на мозаике X в. в соборе Св. Софии, где К. преподносит Пресв. Богородице основанный им К-поль.

Образ К. как человека и правителя постепенно становился легендарным: император отрывался от реалий своей эпохи, память о к-рой со временем все более стиралась. Уже в кон. IV в. свт. Иоанн Златоуст упоминал, что ныне никто ничего не помнит о К. (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. Hom. 21: In ep. Flaviani reditum // PG. 49. Col. 216*). В дальнейшем эпоха К., мн. детали позднерим. культуры становились для византийцев все менее понятными. Образ императора приобретал черты, которые так или иначе соответствовали идеалам христианской или точнее средневек. культуры, но все менее отражали историческую действительность. В ходе этого процесса возникали различные предания и произведения о К., трактовавшие его деяния уже как легенду. И на этом фоне в кон. IV–VI в. позднерим. общество все настойчивее стремилось решить проблему «воцерковления» образа императора. По мере завершения христианизации, с одной стороны, и развития церковного литургического обихода, с другой, для жителей Римской (Византийской) империи все важнее было не только видеть в К. общественно-политический идеал, но и воспринимать его как члена Церкви, прихожанина, символически и даже мистически всегда присутствующего среди остальных жителей империи, к-рые почти все духовно объединены новой торжествующей религией. Т. о., необходимо было интегрировать образ К. в структуру церковного обряда и обихода. В IV–V вв. в придворной риторике и гос. пропаганде К. сопоставляли с апостолами и царями Др. Израиля (Да-

видом и Соломоном). Однако этих хвалебных эпитетов и даже появившегося в VIII в. определения К. «равноапостольный» было недостаточно, его следовало ввести в состав вселенской христ. общины, в сонм святых законным каноническим образом. Решением этой проблемы стало появившееся в V в. предание о крещении К. папой Римским свт. Сильвестром. Это предание должно было сыграть ведущую роль в становлении церковной традиции почитания К. как святого и в его окончательном единении с Церковью. Но в IV–V вв. было известно, что К. принял крещение в 337 г. на смертном одре при участии епископов, к-рых позднее причислили к арианам. В связи с этим формирование церковного предания о крещении К. представляло собой значительные трудности, и христианским интеллектуалам Запада и Востока в позднеантичную эпоху пришлось приложить большие усилия для их разрешения.

О крещении К. на смертном одре сообщали мн. авторитетные писатели IV–V вв. разного вероисповедания. Так, и арианин Филосторгий, и блж. Иероним были полностью согласны в том, что К. принял крещение в 337 г. и что крестил его еп. Евсевий Никомидийский (*Philost. Hist. eccl. II 16; Hieron. Chron // PL. 27. Col. 679*). Однако в течение V в., по мере окончательного размежевания ариан и православных, история крещения К. в 337 г. вызывала все больше смущения. В сочинениях византийских церковных историков V в. проявились различные попытки затушевать подробности этого события, так или иначе отвести от него внимание читателей. Так, Сократ Схоластик, Созомен и Феодорит Кирский не назвали имя церковного иерарха, крестившего К. (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 39–40; Sozom. Hist. eccl. II 34; Theodoret. Hist. eccl. I 32*). Созомен специально остановился на вопросе о крещении К., чтобы определить, когда К. внутренне обратился к Христовой вере (*Sozom. Hist. eccl. I 5*). Он доказывал, что К. принял христ. веру еще до победы над Максенцием, о чем свидетельствуют его законы и «сведения хронистов». Историк не уточнял, в какой форме К. в то время мог обратиться в христианство, и тем самым оставлял читателям возможность предполагать, что К. не только испытывал симпатии к вероучению христиан,

но, может быть, и прошел обряд крещения. Созомен также отверг известные ему рассказы о том, что К. якобы принял крещение после убийства Криспа для очищения (ср. подобную версию в «Истории» Зосима; *Zosim. Hist. II 29*). Т. о., представления о духовной эволюции К. от язычества к христианству стали в определенной степени противовесом сведениям о крещении императора на смертном одре. Впрочем, нек-рые визант. авторы в VII–VIII вв. еще воспроизводили сведения Евсевия Никомидийского о крещении К. на смертном одре (ср.: *Chron. Pasch. P. 532–533; Alex. Mon. De vener. Cruc. // PG. 87. Col. 4015–4095*).

Однако и такое неопределенное отношение к крещению К. уже не могло считаться удовлетворительным. В течение V в. сложилась и приобрела первостепенное значение легенда о том, что К. был крещен папой Римским св. Сильвестром вскоре после освобождения Рима в 312 г. Место и обстоятельства возникновения этого предания из-за недостатка источников остаются неясными. Предположительно оно появилось в Риме. В V–VI вв. гос. власть и в Восточной (Византийской), и в находившейся на пороге гибели Западной Римской империях проявила большой интерес к принятию и распространению этой новой офиц. версии крещения К.

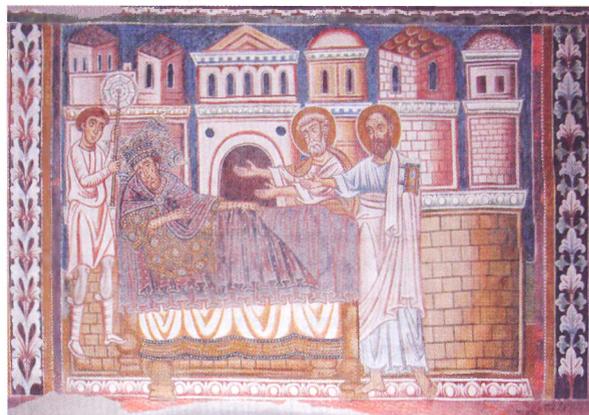
Неск. авторов 2-й пол. V – нач. VI в. упоминали о крещении К., предлагая свои версии, к-рые выглядели как различные переходные формы от арианской истории крещения к православной. Так, Геласий Кизический в «Церковной истории» кратко упомянул, что К. был крещен православным (*Phot. Bibl. 88*); язычник Зосим указал, что К. был крещен в Риме свящ. Эгиптием из Испании (*Zosim. Hist. II 29*).

Предание о крещении изложено в Деяниях св. папы Сильвестра (BHL, N 7726–7732; *Mombritius B. Sanctuarium seu vitae sanctorum. P., 1910. T. 2. P. 508–531*; «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Под ред. В. В. Калугина. М., 2003). Это произведение в посл. подвергалось многочисленным редакциям, самая поздняя из к-рых относится к IX в. Тем не менее основа сюжета о крещении К. сформировалась не позднее кон. V в. Согласно этому преданию, вскоре после освобождения





Рима К. тяжело заболел и почувствовал приближение смерти. Врачебные средства императору не помогли; он обратился к языческим жрецам, и те заявили, что император исцелится, если искупается в крови младенцев. Несчастные жертвы были уже избраны, но К., увидев детей и их рыдающих матерей, отказался от этого изуверского ритуала. В одну из следующих ночей, когда К. продолжал страдать от болезни, ему во сне явился некий старец в светлых одеждах, к-рый сказал, что К. будет исцелен, если примет христ. крещение. Император немедленно



вызвал к себе еп. Рима Сильвестра и спросил его о смысле этого видения. Сильвестр показал К. икону св. ап. Петра, и император узнал являвшегося к нему старца. К. принял крещение, погрузившись в ванну с водой, вскоре стал здоров и с тех пор покровительствовал Церкви во всех делах.

История крещения была известна сир. богослову Иакову Саругскому на рубеже V и VI вв. Впервые в развернутой форме ее воспроизвели визант. авторы сер. VI в.— хронист Иоанн Малала (*Ioan. Malal. Chron.* P. 317) и церковный историк Захария Ритор (*Zach. Rhet. Hist. eccl.* I 7). Оба использовали уже известные в то время «Акты Сильвестра». История о крещении К. Сильвестром была столь важна, что в 20-х гг. VI в. ей были посвящены неск. сюжетов декорации храма св. Полиевкта в К-поле, к-рый был построен Аникией Юлианой, родственницей императоров Западной Римской империи (*Anthologia Palatina.* I 10). В последующие эпохи в Византии легендарная история о крещении К. Сильвестром стала неотъемлемой частью церковного Предания и исторических знаний византийцев о К.,

она воспроизведена во всех основных версиях средневеков. Жития К. (ВНГ, N 364) и большим числом др. авторов (*Theoph. Chron.* P. 17–18; *Georg. Mon. Chron.* P. 485–487; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1.* P. 475–476; *Mich. Glyc. Annales.* P. 466–467; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* VII 35; VIII 54–55). Православная история крещения почти полностью вытеснила знания о крещении императора на смертном одре. Нек-рые историки (Михаил Глика, Никифор Каллист) упоминали наряду с православной и о прежней версии крещения, но критиковали и отвергали вторую, приводя различные аргументы и оценивая саму возможность крещения К.

Явление  
апостолов Петра и Павла  
имп. Константину Великому  
во сне.  
Роспись капеллы  
Сан-Сильвестро в базилике  
Сант-Кваторо-Коронати,  
Рим. 1247 г.

арианами как несомненную клевету. Вместе с тем наибольшим влиянием легенда о крещении К.

св. папой Сильвестром пользовалась на Западе, где в VIII в. она была дополнена легендой о «Константиновом даре».

В Византии известны 3 основных классических версии Жития К. Датировка этих памятников остается сложной проблемой; большинство совр. исследователей считают, что Жития имели единый прототекст и сформировались в течение длительного периода VII–XI вв. (подробный анализ см. *Kazhdan.* 1987; *Winkelman.* 1964, 1978). Это ВНГ, N 364 (издание *Guidi.* 1908), ВНГ, N 365 (*Opitz.* 1934; дополнения *Halkin.* 1960) и ВНГ, N 365п (*Halkin.* 1959). В основных чертах композиция и характер повествования в них сходны, но есть и существенные отличия в деталях. Неск. неопубликованных вариантов Житий К., к-рые появились в этот же период, в основном соответствуют по содержанию указанным выше. Кроме Житий К. (а также описанных выше актов св. Сильвестра) для истории почитания К. в Византии важны также Житие св. Василия из Лакедемона (ВНГ, N 369b, не опубл.), Житие св. *Евсигния*, современника К., пострадавшего за веру при имп. Юлиане Отступ-

нике (ВНГ, N 639; IX–X вв.), а также Жития святых Артемия (ВНГ, N 170, 172), Митрофана и Александра К-польских (ВНГ, N 1279; дата не определена, между VI и IX вв.; *Winkelman.* 1982), Акакия (ВНГ, N 13), Мокия (ВНГ, N 1298). Сохранились также 2 варианта Похвального слова в честь 318 св. отцов Никейского Собора: 1-й энкомий приписан в рукописи св. Григорию Просветителю, основателю Армянской Апостольской Церкви, но создан ок. IX в. (ВНГ, N 1431; *Gregorius Lobrede.* 1908; *Krumbacher. Geschichte.* 1897. S. 169; *Beck. Kirche und theol. Literatur.* 1977. S. 545). 2-й, краткий, создан в XI в. (ВНГ, N 369k; *Winkelman.* 1965). Сведения о К. в обоих энкомиях полностью зависят от материалов «Церковной истории» Феодорита Кирского и Жития К. (ВНГ, N 364).

Житийный рассказ о К. строится на неск. ключевых эпизодах. Первый — легенда о рождении К. (*Guidi.* 1908. P. 58; *Opitz.* 1934. P. 545, 551; *Halkin.* 1959. P. 74). Согласно Житиям, трибун Констанций Хлор, отличившийся в войне с сарматами, некогда был отправлен послом в Персию (по версии ВНГ, N 365п, ехал на войну с сарматами). По дороге остановился в Дрепане (позднее переименован в Еленополь). Он провел ночь с дочерью хозяина трактира Еленой, подарил ей пурпурный хитон (в ВНГ, N 365п также золотую драгоценную цепочку) и просил отца позаботиться о ней и буд. ребенке. Тогда же во сне ему было видение, которое Констанций, будучи язычником, приписал Аполлону. Прошло ок. 10 лет; Констанций стал императором, отправил новое посольство в Персию, и его послы остановились в том же трактире и услышали, как маленький К. хвастается, что он сын императора. Они сначала подняли К. на смех, но Елена уверила их в правоте своего сына и продемонстрировала подаренный ей хитон (и украшение). В версии ВНГ, N 365п придворные чиновники Констанция специально искали здорового и умного мальчика, которого Констанций мог бы усыновить, поскольку его законная жена родила умственно отсталого сына. Послы доложили о К. Констанцию, и тот вызвал Елену с сыном в столицу.

Остается неясным, как появилась эта легенда о рождении К. фактически от незаконной связи, порочащей





и К., и его семью. В ранневизант. эпоху она не была известна. Впервые о том, что К. был незаконнорожденным, упомянул автор Пасхальной хроники (нач. VII в.; Chron. Pasch. P. 517). Непонятно также, почему легенда приобрела столь большое распространение в византийском обществе. А. П. Каждан указал на сходство сюжета о незаконном рождении святого в Житиях К. и в Житии св. Феодора Сикеота (сер. VII в.), чья мать Мария жила на постоялом дворе и однажды провела ночь с имп. посылным Космой (Kazhdan. 1987. P. 215; Житие Феодора Сикеота / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005. 3–5. С. 28–29). Возможно, возникновение такой легенды о К. связано с некими вкусами визант. общества VII–VIII вв., которые в посл. у самих же византийцев вызвали отторжение. В позднейшие времена большинство визант. историков и хронистов настойчиво отрицали эту житийную версию происхождения К. В нач. IX в. Феодан Исповедник приписал создание легенды арианам и язычникам, которые, по его мнению, всегда стремились оклеветать К. (Theoph. Chron. P. 18); Георгий Монах (сер. IX в.) заявил, что рассказывающие подобное о К. являются клеветниками (Georg. Mon. Chron. P. 484–485). Позднейшие хронисты и др. визант. авторы принимали легенду в сглаженной форме и указывали, что Елена все же была законной женой Констанция.

Второй важный компонент Житий — молодость К. до его восшествия на престол (Guidi. 1908; Halkin. 1959. P. 77). В этом разделе ярко проявилась тенденция к героизации К., к-рый совершил ряд достойных восхищения поступков. К. жил при дворе Диоклетиана, где воспитывался в «эллинской мудрости», но бежал ко двору своего отца после того, как узнал о готовившемся злоумышленниками покушении на свою жизнь. В ВHG, N 365n рассказывается, как К. якобы принимал участие в традиц. празднике на арене ипподрома, где император должен был своей рукой убить медведя и льва (или леопарда) и провести ритуальный бой и разогнать 30 воинов, к-рые бросались в него бутфорскими камнями из сухой губки. Галерий якобы испугался это сделать, но К. со всем справился, хотя воины бросали в него настоящими камнями. Затем К. бежал к отцу,



Поклонение Кресту.  
Гобелен по эскизу П. П. Рубенса. 1625 г.  
(Художественный музей, Филадельфия)

спасаясь от гнева Галерия. Похожие описания подвигов К. есть и у др. визант. авторов: у Иоанна Зонары — как К. на охоте поймал сильного льва, а во время войны с сарматами победил в поединке вождя варваров и привел его в ставку Галерия (Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 623). Подобные же события упомянуты и в «Библиотеке» свт. Фотия (IX в.), к-рый ссылается на прочитанную им книгу некоего писателя-язычника Праксагора из Афин (Phot. Bibl. 62. Праксагор по др. источникам неизвестен, и неясно, читал ли Фотий его подлинный текст).

Третий эпизод, история видения креста К. во время войны с Максенцием, утвердившаяся уже среди авторов IV–V вв., также продолжает развиваться в средневек. легендах. В агиографии наряду с традиционными появляются новые элементы. В ВHG, N 365 К. видел сон накануне явления креста: гигант, состоявший полностью из света, ударил его так, что у К. пошла кровь из носа; император проснулся, вышел из шатра и увидел крест (Opitz. 1934. P. 545). Рассказ о самом видении креста, как правило, расцвечивается различными эпитетами (Guidi. 1908. P. 22–24; Opitz. 1934. P. 545, 554–556; Halkin. 1959. P. 79–80). К. видел лучи в форме креста, сиявшие на небе ярче солнца (слепающим светом; в ВHG, N 365n К. видел столб света) и победную надпись. Затем Христос явился ему и приказал сделать изображение (εἰκόνη) увиденного из земных материалов (в ВHG, N 365n Господь также приказывает основать город на Востоке и посвятить его Пресв. Богородице). На следующий день К. собрал чеканщиков и ювелиров и приказал им сделать крест

из золота и драгоценных камней. Крест был украшен также косым перекрестием в форме буквы X и увенчан короной в форме буквы P, и т. о. одновременно был представлен и знак, и монограмма Христа. Золотой крест К., по словам агиографов и нек-рых др. авторов, хранился в имп. сокровищнице в К-поле. Существовало также предание о том, что трижды в год к кресту прилетал ангел и произносил пророчества: в середине Великого поста, на 7 мая (явление Креста на Голгофе) и на 14 сент. (Крестовоздвижение) (Guidi. 1908. P. 53).

В Житиях постепенно увеличивалось количество сообщений о видениях. Рассказывали о том, что чудесные явления креста сопровождали К. не только во время битвы 312 г., но и в неск. последующих войнах. Согласно ВHG, N 364, крест явился К. на небе во время некой легендарной тяжелой битвы против византийцев, наступавших с превосходящими силами, и предопределил победу К. Крест также светил на небе во время кампании К. против Лициния, «скифов» за Дунаем (или даже британцев, тоже за Дунаем), германцев, сарматов (Guidi. 1908. P. 30, 35, 37; Opitz. Ibid.; Halkin. 1959. P. 81). Неоднократно в различных вариантах Житий подчеркивается, что силой креста и согласно пророческому видению К. завоевал все народы мира до края океана. Предание о многочисленных видениях К. постепенно приобрело большое влияние в Византии. Нек-рые историки позднего периода, напр. Иоанн Зонара (Zonara. Epit. hist. Vol. 2. P. 6–7;), приводили сюжеты неск. явлений Христа, ангелов и божественного голоса императору в разное время его жизни

В средневизант. эпоху появилось также неск. агиографических произведений, где само чудо явления креста локализовалось не возле Рима, а близ К-поля, и тем самым историческая основа этого события полностью искажалась. В Житии св. Евсигния (ВHG, N 639; ок. IX–X вв.) рассказано, что К., еще будучи комитом, вел войну против византийцев (варварского народа) и его шатер находился на месте, где позднее был построен к-польский форум К. Император терпел неудачу, но в критический момент сражения он увидел на небе надпись по-гречески, призывавшую его принять Спасителя.





Затем явились звезды в форме креста и надпись: «Сим победиши». К. сделал крест из дерева и вскоре победил. В том же Житии есть подобная история о видении во время войны К. на Дунае.

Среди описаний военных подвигов К. появилось также предание о его войне с персами, во время которой К. якобы попал в плен и едва сумел избежать гибели (*Guidi. 1908; Halkin. 1959. P. 84*). Наиболее подробный рассказ об этом событии сохранился в Житии св. Евсигния (ВНГ, N 639), который участвовал в этой войне и был захвачен одновременно с императором. Евсигнию удалось бежать вместе с 10 товарищами и сообщить римлянам о месте, где персы содержали пленников. Персы хотели принести К. в жертву своему «идолу», но рим. солдаты напали на них, освободили К. и вознесли благодарственную молитву Богу за его спасение. Визант. авторы сомневались в хронологии этого события и помещали эту легендарную войну с персами то в начало правления К., сразу после смерти Констанция Хлора, то после победы над Максенцием, то после основания К-поля.

Особым значением для византийцев всегда обладала история основания К-поля. В ВНГ 635п К. получил указание строить новую столицу на Востоке империи одновременно с небесным видением креста (*Halkin. 1959. P. 79–80*). В Житии св. Евсигния К. после победы над византийцами советовался с отцом «Констой» (к-рый был жив), где строить город. Большую популярность в Византии приобрела сомнительная по достоверности история, рассказанная впервые Созоменом, о том, что К. собирался основать новую столицу на месте древней Трои, но затем, под влиянием чудесного знамения, выбрал место, где построили К-поль. Ее многократно повторяли и агиографы, и историки разных веков с различными деталями (*Sozomen. Hist. eccl. II 3; Theod. Lect. Eccl. hist. 13. 25–28; Theoph. Chron. P. 23; Georg. Mon. Chron. P. 499–500; Leo Gramm. Chron. P. 89; Guidi. 1908. P. 36; Opitz. 1934. P. 566–567; Halkin. 1959. P. 79*). Согласно Житиям, особую роль в основании новой столицы и вообще в устройении ряда важнейших гос. дел сыграл некий придворный евнух Евфрата — легендарный персонаж, к-рому не удается найти к.-л. убедительные исторические прото-



Основание Константинополя.  
Эскиз к циклу  
«История Константина». 1622 г.  
Худож. П. П. Рубенс  
(частное собрание)

типы. В ВНГ, N 365 Евфрата накануне битвы с Максенцием (близ Византия, а не Рима) советует К. отменить многобожие и обратиться к истинному Богу и Его Сыну Христу; К. следует его совету и побеждает. В ВНГ, N 365п Евфрата становится главным архитектором К-поля, возводит стены, городские цистерны и соборы Св. Софии и св. Апостолов, приглашает жителей в К-поль со всей империи, строит им дома и снабжает их продовольствием. Согласно тому же Житию, Евфрата умер во время строительства церкви и приюта для бедняков у Фракийской стены К-поля, и церковь с тех пор называлась местными жителями τὰ Εὐφρατῶ (*Halkin. 1959. P. 86–87, 89–91, 100*). Происхождение



рые включают элементы чуда, но при этом явно второстепенны для опи-

Имп. Константин  
предносит тиару  
папе Римскому Сильвестру.  
Роспись капеллы  
Сан-Сильвестро в базилике  
Сант-Кваторо-Коронати,  
Рим. 1247 г.

и смысловые функции легенды о Евфрате неизвестны, но она оказалась среди наиболее устойчивых мифических элементов предания, к-рые были приняты византийцами безоговорочно, прочно закрепилась в городском фольклоре К-поля и даже в исторических сочинениях (*Halkin. 1960. P. 18, 21; Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901. Vol. 1. P. 146–147*).

Среди прочего стоит отметить, что в средневек. визант. Житиях К. остались далеко на периферии интересов и внимания агиографов собственно заслуги К. перед Церковью, его реальные политические деяния в отношении христиан, т. е. все то, за что К. столь высоко ценили современники и потомки первых поколений. В Житиях К. едва упоминается, и далеко не всегда, I Вселенский Собор (*Halkin. 1959. P. 91*); никогда не говорится о Миланском эдикте, противостоянии с ересями донатистов или ариан. Тема обращения К. к христианству раскрывается сугубо через концепцию видения (или цепи подобных чудес) и не затрагиваются вопросы развития К. как личности. Процесс внутренней перестройки человека от языческой системы ценностей к христианской замещается актом крещения К., ритуальным действием, к-рое в средневек. восприятии полностью приобщает человека к Церкви. Тема отношений империи и Церкви представлена на основе легенды о крещении К. св. Сильвестром и легенды о «Константиновом даре». Т. о., на смену реальной политике религ. толерантности, к-рую, пусть и с оговорками, проводил исторический К., приходит идея о некой мистической передаче власти от древней империи к Церкви (актуальной для средневековых писателей). История церковного строительства К. в Житиях также сводится к неск. основным эпизодам, кото-

рые включают элементы чуда, но при этом явно второстепенны для опи-

основания К-поля состоит из рассказов о чудесной победе К., почитаний св. Креста и его изображений в городе и едва упоминает о христ. храмах. Обустройство св. мест в Палестине также связано с помощью только Св. Креста и св. Елены, в то время как строительство храмов, организованное К. и епископами Иерусалимской Православной Церкви (в действительности почти без





участия св. Елены), практически не затрагивается.

К XI в. легенды о К. в основном приобрели законченный вид; возникновение новых преданий прекратилось. Ряд историков и хронистов в поздней Византии (Иоанн Зонара, Михаил Глика, Никифор Каллист Ксанфопул) приняли на веру ряд легендарных сюжетов, особенно описания небесного видения креста и предание о крещении К. св. папой Римским Сильвестром. В поздней Византии лучшими риториками того времени *Константином Акрополитом* (кон. XIII – нач. XIV в.; BHG, N 368), *Никифором Григорой* (сер. XIV в.; BHG, N 369), *Иоанном Хортазменом* (нач. XV в.; BHG, N 362) в честь К. созданы неск. панегириков. К.-л. новых элементов легенд о К. эти тексты не содержат, нек-рые прежде известные детали в них подверглись переосмыслению. Так, Григора и Хортазмен настаивают на благородном происхождении св. Елены, подчеркивают ее красоту и тот факт, что она находилась с Константином Хлором в законном браке. Той же версии следовали и некоторые хронисты позднего периода Византии, уже с X в. (*Leo Gramm. Chron.* P. 83; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1.* P. 472, 476; *Zonara. Epit. hist. Vol. 2.* P. 1). В энкомии Хортазмен особо отмечал образованность К., который, по его мнению, знал в совершенстве латынь и греческий. Т. о., представления о К. несколько корректируются в соответствии с идеалами общественных отношений и культуры эпохи т. н. палеологовского ренессанса.

*И. Н. Попов*

**На христианском Востоке.** По мнению Г. Фоудена (*Fowden.* 1994), легенда о крещении К. в Риме сложилась на Востоке и позднее на Западе соединилась с рядом местных преданий, в т. ч., с преданием о папе Сильвестре, получив окончательную редакцию в «Деяниях Сильвестра». На Востоке то же предание нашло отражение в сохранившейся на сир. языке и в араб. переводе мемры *Иакова Саругского* (451/2–521) о крещении К. (ВНО, N 1070–1072), где оно приобрело персидский колорит (*Kohlbacher.* 2002). Образ К. как идеального императора в сир. традиции нашел яркое выражение в «Романе о Юлиане»: он выступает как антипод имп. *Юлиана Отступника*

(361–363), с одной стороны, и прототип имп. *Иовиана* (363–364) — с другой.

В копт. исторической и агиографической лит-ре К. представлен как антипод имп. Диоклетиана, основной фигуры копт. традиции. Иногда делается попытка представить К. христианином с юности. Так, в Мученичестве св. Исидора рассказывается о том, как юный К. скрывался от гонений Диоклетиана у своего родственника стратилата Пантилеона, отца мч. *Исидора*. В ряде коптских агиографических текстов (Мученичество св. Набрахи; Гомилия в честь вмч. Георгия, атрибутируемая Феодоту, еп. Анкирскому) К. — император-освободитель, к-рый по восшествии на трон выпускает из тюрем христиан, заключенных туда в гонение Диоклетиана. В Гомилии в честь арх. Михаила, приписываемой Севиру Антиохийскому (VI в.), К. играет роль просветителя языческих земель, по просьбе местного правителя посылая Эфесского еп. Иоанна крестить жителей г. Энтиаке. Уникальный рассказ о юности К. содержится в копт. Мученичестве святых Тера и Ираи, в к-ром Диоклетиан, выполняя просьбу трибуна К., устраивает его брак с христианкой Калонией, сестрой Тера и Ираи.

В Гомилии Феодота Анкирского упоминается о посещении К. Иерусалима с матерью равноап. Еленой и сестрой Евдоксией. Вымышленная фигура последней, вобрав в себя черты равноап. Елены и *Евдокии*, жены имп. Феодосия II (возможны и др. прототипы), стала центром самостоятельной копт. «Легенды о Евдокии». В обширной ее вводной части (33 главы из 105) повествуется о чудесном свержении имп. Диоклетиана с престола арх. Михаилом по молитвам мучеников, о передаче им власти непосредственно К., о крещении К. призванными из Египта 72 старцами и о его легендарной войне с персами. Далее рассказывается об обретении Евдоксией места, где был Гроб Господень, при участии К., к-рый тщетно пытался вывезти в К.-поль табличку от Креста, но смог забрать лишь копию. По мнению исследователей, эта легенда была создана в сер. VII в. или несколько ранее и является результатом соединения целого ряда характерных для копт. лит-ры сюжетов. В частности, представление о масштабной войне К. с персами и его чудесной победе

над ними могло сформироваться у коптов с целью заменить в этой роли имп. *Ираклия*, к-рый в 629 г. освободил от персов Египет, однако осуществлял там прохалкидонитскую церковную политику и т. о. не мог стать императором-героем для монофизитов.

Значительное место отведено К. в копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.), в котором помимо кратких упоминаний в житиях др. святых есть 3 дня памяти, связанные с К.: под 28 бармахата (24 марта) помещена память кончины К. и содержится его краткое Житие (рассказ о войне с Максенцием и явлении Креста в 7-й год правления К. в Британии, победа над Максенцием в Риме, крещение К. папой Сильвестром, миссия равноап. Елены, основание К.-поля в честь Пресв. Богородицы); 12 масри (5 авг.) празднуется начало правления К. в Риме; 10 бауна (4 июня) — память обнаружения указа К. о закрытии языческих храмов и об открытии христ. церквей (датируется 13-м годом правления К. и началом Патриаршества Александра Александрийского (с 312)).

Особую значимость образ К. приобрел в средневековой Эфиопии, имевшей общую с Византией модель гос. правления — христ. монархию. В честь К. приняли тронное имя эфиоп. цари Сайфа Арад (1344–1371) и *Давид II* (1380–1411); регулярно сравнивался с К. и именовался «Новым Константином» в эфиоп. историографии царь-реформатор и богослов *Зара Якоб* (1434–1468).

В средневек. западносир. Минологиях память К. (обычно вместе с равноап. Еленой) встречается под 20 и 21 мая, 1 авг. (РО. Т. 10. Fasc. 1. P. 44, 78, 122). В Армянской Апостольской Церкви литургическая память К. (и равноап. Елены) совершается в 4-й четверг после Пятидесятницы.

Ист.: *Lomelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore / Ed., trad. A. L. Frothingham // MRAL. Ser. 3. 1882. Vol. 8. P. 167–242; Eudoxia and the Holy Sepulchre: A Constantinian Legend in Coptic / Ed. T. Orlandi, B. A. Pearson, H. A. Drake. Mil., 1980 (рус. пер.: Изречения египетских отцов. 2001<sup>2</sup>. С. 287–304).*

Лит.: *Kohlbacher M. Die Taufe Kaiser Konstantins und ihr geheimer Held: Anmerkungen zu einem Memra des Jakob von Batnan in Sarug (ВНО, 1070. 1072 [syr.] / 1071 [arab.]) // Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syr. Kirchen: 2. Deutsches Syrologien-Symp. (Juli 2000, Wittenberg) / Hrsg. M. Tamcke. Münster, 2002. S. 29–76; Buzi P., Bausi A. Tradizioni ecclesiastiche e letterarie*





copte ed etiopiche // Costantino I: Enciclopedia Costantiniana: sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013. R., 2013. Vol. 2. P. 401–423; *Войтенко А.* Коптская легенда о Евдокии как «альтернативная история» правления Константина Великого // *Miscellanea Orientalia Christiana: Восточнохрист. разнообразие* / Ред.: Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М., 2014. С. 225–247.  
С. А. Мусеева

**В Зап. Европе** (*Heydenreich*. 1893; *Gerland*. 1937; *Kaegi*. 1958; *Wolfram*. 1960; *Linder*. 1975, 1987; *Ewig*. 1976; *Кривушин*. 2012). Лат. позднеантичная и средневек. историография изначально испытывала недостаток достоверных сведений об эпохе К. Сочинение Лактанция «О смертях преследователей» трактовало образ К. еще слишком скромно и не могло устроить ни церковных, ни светских политических идеологов. Большим влиянием пользовался латинский перевод «Церковной истории» еп. Евсевия, дополненный Руфином Аквилейским. Мн. базовые сведения о К. в средние века восходят к краткому рассказу Руфина в 10-й книге «Церковной истории» о правлении К. после 324 г. (*Rufin. Hist. eccl. X 1–14*). Нек-рую, хотя и очень краткую информацию давала «Хроника» блж. Иеронима (переработка «Хроники» еп. Евсевия). «Житие Константина» еп. Евсевия на Западе не было известно вообще (его не знали даже Орозий и блж. Августин). Первый лат. перевод «Жития Константина» был издан в Париже лишь в 1544 г. Нек-рые фрагменты труда еп. Евсевия достигли Запада лишь через цитаты в «Трехчастной истории» Кассиодора, которая в основе представляла собой перевод византийского историка нач. VI в. Феодора Чтеца.

Мнение, что К. открыл новую эру в истории Римской империи, впервые на Западе отчетливо выражено Исидором Севильским в кон. VI в. (*Isid. Hisp. Etymol. V 1. 7*). Для средневек. юристов имело большое значение то, что кодексы Феодосия и Юстиниана, ставшие основой законодательства христианской империи V–VI вв., открывались законами, принятыми при К.

Вместе с тем до конца средневековья знания европейцев о К. неизменно страдали приблизительностью, что привело к нарастанию искажений и легенд в гораздо большем масштабе, чем в Византии. Многочисленны случаи совмещения образов К. и неск. др. правителей из

его династии с похожими именами. К. в культурной памяти мог «поглощать» др. императоров. Первый подобный пример содержится уже в труде Оптата Милевского (кон. IV в.), к-рый спутал К. и Констанция II (*Optat. De schism. donat. II 15* (CSEL. 26. P. 50)). В «Готском календаре» VI в. под 3 нояб. указана память К. вместо Констанция II (*Delehaye H. Saints de Thrace et de Mesie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 276*).

В отличие от Византии и христ. Востока в Зап. Европе К. не был официально канонизирован. Есть отдельные частные примеры включения памяти К. в различные календари, но они не получили офици. одобрения Римской курии. Так, скорее всего под греч. влиянием память



Обретение Животворящего Креста Господня.  
Роспись капеллы  
Сан-Сильвестро в базилике  
Санти-Куатро-Коронати,  
Рим. 1247 г.

К. под 21 мая указана в древнем календаре, к-рый высечен на каменных панелях в ц. Сан-Джованни-Маджоре в Неаполе (IX в.; *Delehaye H. Nagiographie parolitaine // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 5–64*). Есть отдельные упоминания о К. как о святом в различных сочинениях западных авторов. Так, Бруно Кверфуртский (нач. XI в.) называл святыми (*sanctus*) К. и имп. Карла Великого в рассуждении об образе христ. императора-миссионера (*Vita S. Adalberti // MGH. Script. Vol. 4. P. 599*). Подобные случаи редки и означают лишь риторические эпитеты в адрес К., к-рого могли называть благочестивейшим (*religiosissimus*), христианнейшим (*christianissimus*), божественным (*divus*) и даже блаженным (*beatus*), но это не связано с канонизацией. Римская курия, в средневековье неоднократно сталкивавшаяся в политической борьбе с императорами и королями, настаивала на первенстве духовной власти над мирской и последовательно противилась канонизации К., образ которого мог бы стать слишком привлекательным знаменем для свет-

ских идеологов. Папа Григорий VII (1073–1085) заявлял, что, хотя в Церкви чтут память императоров К., Феодосия Великого, Гонория, Карла Великого и Людовика Благочестивого, ни один из них не прославлен чудесами и не причислен к лику святых (*Gregorius VII. Reg. epist. VIII 21 // MGH. Epp. Sel. T. 2. Fasc. 2. P. 559*). Позиция курии может быть определена как осторожная, но отнюдь не враждебная к К., по крайней мере до тех пор, пока это не затрагивало жизненно важных интересов пап.

Несмотря на эти идеологические сложности, имя К. почиталось в самых разных формах и в Зап. Европе приобрело не меньшее значение, чем в Византии. Светское почитание К. складывалось в придворном церемониале, гос. пропаганде и ле-

гендарном предании. Тем не менее поскольку изначально гос. позднерим.

культ К. на Западе был практически прерван уже в V в., в средние века церковная и светская традиции почитания К. были тесно переплетены.

Церковное почитание К. на Западе в основном опиралось на традицию почитания Животворящего Древа Креста Господня, к-рое достигло своего наивысшего расцвета в эпоху крестовых походов. Образы равноапостольных К. и Елены неизменно присутствовали или подразумевались в ритуалах и праздниках в честь Св. Креста. При этом на Западе в отличие от Византии непосредственная роль К. в этом событии, как правило, подчеркивалась, а роль св. Елены нередко была второстепенной (*Linder*. 1975. P. 67). Праздник Крестовоздвижения достоверно известен в Риме с VII в. На основе повестей о воздвижении Св. Креста, а также о перенесении реликвии в различные зап. города и монастыри были составлены многочисленные гимны и похвальные слова Св. Кресту (ВНЛ, N 4178–4202; *Linder*. 1975. P. 54).

Латинская агиографическая традиция избирательно интересовалась





историей К. Сочинений, охватывавших всю жизнь К., не существовало. Наиболее значительные произведения, связанные с этой темой, формировались в рамках культа равноап. Елены и папы св. Сильвестра, хотя зачастую они выходили за пределы церковных норм. Так, в Европе было известно неск. вариантов истории Елены и рождения К., которые отчасти были сходны с визант. версиями Житий К., но иногда превращались в авантюрную повесть. Среди таковых наиболее известна «Книжица (libellus) анонима о Константине Великом и его матери Елене», созданная в Италии ок. XII–XIV вв. (BNL, N 3780; *Heydenreich*. 1879; *Кривушин*. 2012. С. 88–120). В ней рассказывается, что Елена, дева-христианка знатного происхождения, подвергается насилию со стороны императора Рима Констанция. Тронутый ее слезами, он дарит ей имп. украшения и просит заботиться о будущем ребенке, которого Елена называет К. Некие купцы, заметив сходство К. и Констанция, похищают юношу и отвозят из Рима в Византий, где при дворе «греческого императора» выдают К. за сына императора Рима и с помощью подложного письма добиваются свадьбы с наследницей империи греков. На обратном пути в Рим купцы бросают новобрачных и присваивают все приданое невесты, кроме спрятанных ею драгоценностей. К. признается жене, что он самозванец, но та из сострадания не отказывается от него. К. и его жена спасаются на проходящем корабле и оказываются в Риме, где некоторое время живут на спасенные от грабителей драгоценности. К. участвует в турнире и обращает на себя внимание Констанция, к-рый хочет узнать, кто этот юноша. Тогда Елена предъявляет императору некогда подаренные ей украшения и тем самым доказывает, что К. — сын и наследник Констанция. Т. о., в этом произведении византийская фабула существенно усложнена. Реальное низкое происхождение Елены заменено знатностью, что более соответствует зап. вкусу, в историю вплетен мотив пиратского похищения, широко известный в античной лит-ре.

Легенда о крещении К. папой Сильвестром быстро приобрела популярность. В восприятии европейцев принятие новой веры виделось как результат победы, дарованной

Богом праведному правителю. Уже в кон. VI в. *Григорий Турский* в «Истории франков» использовал ее как модель для рассказа о крещении кор. *Хлодвига* (481–511) св. *Ремигием* Реймским (*Greg. Turon. Hist. Franc. // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 1. P. 77*). Подобным образом в VIII в. св. *Беда Достопочтенный* изложил историю победы короля Нортумбрии св. *Освальда* (634–642) над бриттом Кедваллой (*Beda. Hist. Angl. III 1–2*). Позднее на этой основе сложился образ К. как императора-крестоносца, ставший прототипом европ. агрессивного миссионерства, связанного с покорением различных земель, в т. ч. с крестовыми походами.

История взаимоотношений К. и папы св. Сильвестра приобрела значение некоего универсального мифа, на к-ром строились представления о природе светской и духовной властей и отношений между ними. Любой зап. монарх и папа на Римском престоле в соответствующих ситуациях (раздел сфер влияния гос-ва и Церкви, борьба за инвестицию, крестовые походы, легитимация королевской власти и т. д.) воспринимали себя наследниками договора К. с Сильвестром. К., папа св. Сильвестр, а также св. ап. Петр как основатель Римской Церкви в вос-

(959–975), обращаясь к клирикам, говорил, что сам он держит в руках меч К., а Церковь держит меч св. ап. Петра (*Aelredus Rievallensis. Genealogia regum Anglorum // PL. 195. Col. 728*).

Возвращение к переоценке сведений о крещении К. произошло лишь в Новое время под влиянием критики соч. «Константинов дар» как подложного документа и постепенной оценки всей версии Жития св. Сильвестра как легендарной.

Мн. правители Зап. Европы в различных ситуациях обращались к К. как к образцу идеального законодателя, к-рому надо следовать. Наиболее часто обсуждались роль К., инициатора созыва Соборов, а также тема почитания императором отцов Никейского Собора (на основе *Rufin. Hist. eccl. I 2*). Образ императора, открывающего Собор, неоднократно вдохновлял средневек. монархов. Напр., герм. имп. *Фридрих I Барбаросса* говорил о К. в 1159 г. на открытии Собора в Павии (*Gesta Frederici Imperatoris. V 74 // MGH. SS. P. 319*).

С К. связывалось большое число легенд об основании храмов в городах. При этом только в Риме эти предания имели под собой твердую историческую основу. В Риме, где неск. больших базилик были заложены при К. или его ближайших пре-



Папа Римский Сильвестр показывает Константину образ апостолов Петра и Павла. Роспись капеллы Сан-Сильвестро в базилике Санти-Кваторо-Коронати, Рим. 1247 г.

приятии европейцев были персонализациями Церкви и гос-ва. С их помощью можно было объяснить широким слоям общества проблемы церковно-политической идеологии, а также использовать этот сюжет в дидактических целях. Существовала *двух мечей теория*, светского и духовного, к-рые держат в руках королевская власть и Церковь и с помощью к-рых они добиваются торжества истинной веры на земле. Так, в «Генеалогии королей англос» Элреда из Риво (сер. XII в.) кор. Эдгар

емниках, память об императоре всегда оставалась одной из главных основ городской культуры. В годы правления храмы украшали мозаиками; различные литургические предметы считались именно его вкладом в храм. К. и мн. события его жизни (крещение папой Римским Сильвестром, история Св. Креста и др.) изображались в храмах и в средние века, и в эпоху Возрождения. Римская статуя Марка Аврелия в средние века считалась памятником К., который неоднократно воспроизводился в образе рыцаря на коне во Франции и Германии, в основном





в храмах. Рыцарь К. изображался защищающим некую даму, которая символизировала Церковь. Статуя в кафедральном соборе в Бамберге («Бамбергский всадник»; 1-я пол. XIII в.) представляет, по одной из версий, К. в момент видения и тем самым подчеркивает мистическо-религиозный аспект образа императора (Daras. 1970; Traeger. 1970). Та же идея была по-новому интерпретирована Дж. Л. Бернини, который в 1670 г. создал конную статую К. в момент видения для собора св. Петра в Ватикане.

В Италии считалось также, что К. был основателем церквей в Остии, Капуе, Неаполе, Тортоне и др. Согласно «Салернской хронике» (X в.), К. некогда перенес в ц. св. Стефана в Капуе мощи святых Стефана и Агафии (Chronicon Salentinum // MGH. Script. Vol. 3. 1839. P. 481). С VIII в. в Неаполе возникло предание об основании К. базилики св. Реституты, позднее ставшей кафедральным собором (Cat. episc. Neapolitanorum // MGH. Scr. Lang. 1878. P. 437; Gesta episc. Neapolitanorum. I 3 // Ibid. P. 404; Vita Athanasii ep. Neapolitani // Ibid. P. 443). Анонимный автор неаполитанской «Партенопейской хроники» ц. Санта-Мария-дель-Принчипио (1-я пол. XIV в.) на основании сходства посвящений многих церквей Неаполя с храмами К-поля заявлял об основании неаполитанских храмов К. и о некоем особом отношении императора к Неаполю, из чего он делал вывод о необходимости добиваться независимого и равного положения епископов Неаполя и Римских пап. Принимая на веру легенду о «Константиновом даре», он считал, что это соглашение Сильвестра и К. не касалось Неаполя, который в древние времена напрямую подчинялся имп. власти (Parascandalo L. Memoriae storiche-critiche-diplomatiche della chiesa di Napoli. Napoli, 1848. Vol. 2. App. 2. P. 212–213). Подобная тенденция ярко проявилась в церковно-политической идеологии Венеции. В «Венецианской хронике» особый статус митрополии Аквилеи и Градо обосновывался ее древними особыми связями с К-полем (Chron. Venetum (vulgo Altinate) // MGH. Script. 1883. Vol. 14. P. 1–69). Т. о., эти и мн. подобные предания воспринимались как достоверные и в разное время активно использовались местными епископами и свет-

скими властями в церковно-политической борьбе.

В Германии известна лишь одна подобная легенда, возникшая не позднее сер. X в., об основании К. аббатства св. ап. Матфия в Трире. Используя эту легенду, аббатство добивалось независимости от Трирского архиепископства и прямого подчинения императору (Mohr W. Zur Problematik des Dagobert-Konstantin-Tradition des Klosters St. Maximin in Trier // Trierer Zschr. 1967. Bd. 30. S. 148–160).

Наряду с культом Св. Креста, короны, шлема и др. атрибутов К., почитавшихся в Византии, на Западе распространились предания о конской сбруе К. (Greg. Turon. De mirac.



Победа  
имп. Константина Великого  
над Максенцием.  
Роспись ц. Сан-Франческо  
в Ареццо. 1452–1466 гг.  
Худож. Пьеро дельла Франческа

// MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 41; Ado. Martyrologium. 3 mai // PL. 123. Col. 259), а также о его мече. Во все эти реликвии, как считалось, также были закованы частицы гвоздей Св. Креста. В XII в. Уильям из Малмсбери упоминал, что меч К. был подарен Гуго Французским его кузену кор. Этельстану Английскому, что едва ли достоверно (William of Malmesbury. Gesta rerum Anglorum / Ed. W. Stubbs. L., 1887. Vol. 1. P. 150). Фигура К. была включена и в легендарное предание раннесредневековой Британии. К. является одним из героев «Истории королей бриттов» Гальфрида Монмутского (XII в.). Он правил сначала в Британии как сын имп. Констанция и Елены, дочери вождя бриттов Коэля и самой красивой и образованной невесты в стране; победил Максенция в Риме и начал править всем миром. Т. о., К. оказался вписан в родословную британских королей и стал одним из славнейших предков кор. Артура (Geoffrey of Monmouth. History of the Kings of Britain / Ed. M. D. Reeve. Woodbridge, 2007. 78–83, 159–160).

Наиболее удаленное от исторической основы фольклорное предание о К. (Кустанте) сложилось в Европе после крестовых походов, когда зап. лит. традиция испытала

влияние визант. любовного романа. В XII–XV вв. в Италии, Франции и Германии был известен роман о Кустанте, в к-ром сплетались неск. популярных фольклорных мотивов (Wesselofsky. 1877; Coveney. 1955; Кривушин. 2012). Сюжет отчасти напоминает античный миф о Беллерофонте. Король-язычник Византия (Греции или Сицилии) Флориан (Мюзлен) получил пророчество о том, что его единственная дочь Сивиллина станет женой некоего простолюдина Кустанта. Король собственной рукой нанес младенцу тяжелые раны и приказал оставить его, но тот оказался под опекой аббатства, где его излечили и воспитали христианином. Через много лет увидев его вновь, Флориан сразу узнал

юношу, взял ко двору и придумывал способ его погубить. Он отправил Кустанта с письмом в замок, где под охраной жила Сивиллина. В письме был приказ начальнику замка тайно убить Кустанта, но Сивиллина случайно увидела посланца спящим в саду, влюбилась в него, прочла письмо и подменила его другим, где содержался приказ выдать ее замуж за юношу. Узнав о свадьбе, Флориан вынужден был покориться Божественному Провидению; Кустант стал его наследником, крестил всю страну, и с тех пор Византий называли Кустантинобль. Возможно, в этом сюжете отразились очень отдаленные отголоски сложной истории отношений К. и семей имп. Диоклетиана, Максимиана Геркулия и Лициния, к-рые в той или иной мере были известны в Византии и через не сохранившиеся до наст. времени визант. литературно-фольклорные сочинения могли попасть в Зап. Европу, затем неоднократно перерабатывались в духе средневек. куртуазной лит-ры.

Ист.: СTh; СJC; Optat. De schism. donat.; Euseb. Hist. eccl.; idem. Vita Const.; idem. De laudibus Const.; Athanas. Alex. Apol. contr. ar.; idem. De decret. Nic. Syn.; idem. Ep. ad Afros; idem. De morte Arii; Aur. Vict. De Caes.; idem. Epitom.; Eutrop. Breviar; Hieron. Chron.; Anon. Vales. Chron. Const.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.; Theodoret. Hist. eccl.; Zosim.





Hist.; *Ioan. Malal. Chron.*; Chron. Pasch.; *Zonara. Epit. hist.*; Praxagorae fragmenta // *Historici Graeci minores* / Ed. L. Dindorf. Lpz., 1870. Vol. 1. P. 438–440; SynCP. P. 697–700; XII Panegyrici Latini / Rec. A. Baehrens. Lipsiae, 1874; *Wesseloſky A. Le Dit de l'Empereur Constant* // Romania. P., 1877. T. 6. P. 161–198; *Oros. Hist. adv. pag.*; *Ruf. Fest. Breviar.*; *Incerti auctoris de Constantino Magno eiusque matre Helena libellus* / Ed. E. Heydenreich. Lpz., 1879; Patria CP. T. 1; *Parducci A. La leggenda della nascita e della gioventù di Constantino Magno in una nuova redazione* // Studi Romani. Perugia, 1903. Vol. 1. P. 57–105; Gregorius Lobrede auf die 318 Väter des Konzils zu Nikaia und Konstantin den Grossen / Ed. J. Compennass. Bonn, 1908; *Guidi M. Un bios di Costantino. R.*, 1908; *Actus Sylvestri // Mombricitus B. Sanctuarium, sive Vitae sanctorum. P.*, 1910. Vol. 2. P. 279–293; *Opitz H. G. Die Vita Constantini des codex Angelicus 22* // Byz. 1934. T. 9. N 2. P. 535–593; *Coveney J. Edition critique des versions en vers et en prose de la legende de l'empereur Constant avec une étude linguistique et littéraire. P.*, 1955; *Halkin F. Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos* // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 63–108; L'empereur Constantin converti par Euphrates // Ibid. 1960. Vol. 78. P. 5–18; *Winkelmann F. Das Enkomium auf 318 Väter des Nikanischen Konzils (BHG 369k)* // Eirene. Praha, 1965. Vol. 4. P. 39–41; *idem. Vita Metrophanis et Alexandri BHG 1279* // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 147–184; Латинские панегирики / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент.: И. Ю. Шабара // ВДИ. 1996. 3. С. 210–221; «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиогр. своде Андрея Курбского / Под ред. В. В. Калугина. М., 2003; *Кривушин И. В., Кривушина Е. С. Средневековое предание о Константине Великом и его матери св. царице Елене: Пер., коммент., исслед. СПб.*, 2012. Лит.: *Baronius C. Annales ecclesiastici. Antw.*, 1624<sup>2</sup>. T. 3; [*De Rossi G.*] L'iscrizione dell'Arcotriennale di Costantino // BACR. 1863. Vol. 1. N 8. P. 57–60; *Burckhardt J. Die Zeit Constantins des Grossen. Lpz.*, 1880<sup>2</sup> (рус. пер.: *Буркхардт Я. Век Константина Великого. М.*, 2003); *Seeck O. Die Zeitfolge der Gesetze Constantins* // ZSRG.R. 1889. Bd. 10. S. 1–44, 177–251; *idem. Die Verwandtenmorde Constantins des Grossen* // ZWTh. 1890. Bd. 33. S. 63–77; *idem. Das sogenannte Edikt von Mailand* // ZKG. 1891. Bd. 12. S. 381–386; *idem. Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils* // Ibid. 1897. Bd. 17. S. 1–71, 319–362; *idem. Die Urkunden der Vita Constantini* // Ibid. 1898. Bd. 18. S. 321–345; *idem. Die Zeitfolge der Gesetze Constantins* // Zschr. für Rechtsgeschichte. 1909. Bd. 10. S. 1–44, 177–251; *idem. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit. Stuttgart*, 1919; *idem. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Stuttgart*, 1921. 6 Bde; *Heydenreich E. Constantin der Grosse in der Sagen des Mittelalters* // Deutsche Zschr. für Geschichtswissenschaft. Freiburg, 1893. Bd. 9. S. 1–27; *Zahn T. Konstantin der Grosse und die Kirche* // *Idem. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Erlangen*, 1894. S. 241–266; *Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М.*, 1897; *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 1–2*; *Bury J. B. The Constitution of the Later Roman Empire. Camb.*, 1910; *Duchesne L. Early*

History of the Christian Church. L., 1912. Vol. 2; *Straubinger J. Die Kreuzauffindungslegende. Paderborn*, 1912; *Керенский В. А. Литература о св. Константине* // ПС. 1913. Ч. 2. С. 359–382; *Dölger F.-J. Hrsq. Konstantin der Grosse und seine Zeit. Freiburg i. Br.*, 1913. (RQ.S.S.; 19); *idem. Die Taufe Konstantins und ihre Probleme* // RQ.S.S. 1913. Bd. 19. S. 377–447; *Soden H., von. Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus. Bonn*, 1913; *Battifol P. La paix constantinienne et le catholicisme. P.*, 1914<sup>2</sup>; *Coleman C. B. Constantine the Great and Christianity. N. Y.*, 1914; *Снасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П.*, 1914; *Бриллиантов А. И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года. Пг.*, 1916; *Курзанов Ф. А. Император Константин Великий, святой, равноапостольный. Каз.*, 1918; *Levison W. Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende* // *Miscellanea F. Ehrle. Scritti di storia e paleografia. R.*, 1924. Vol. 2. P. 159–247. (ST; 38); *Baynes N. H. The Byzantine Empire. L.*, 1925; *idem. Three Notes on the Reforms of Diocletian and Constantine* // JRS. 1925. Vol. 15. N 2. P. 195–208; *idem. Constantine the Great and the Christian Church. L.*, [1930]; *idem. Eusebius and the Christian Empire* // *Idem. Byzantine Studies and other Essays. L.*, 1955. P. 168–172; *Heseler P. Zum Logos auf das Konzil von Nikaia und auf Konstantin den Grossen* // BNJ. 1927. Bd. 5. S. 59–62; *Lot F. La fin du monde antique et le début du Moyen âge. P.*, 1927; *Geffcken J. Der Ausgang des griechisch-romischen Heidentums. Hdb.*, 1929; *Grégoire H. La «conversion» de Constantin* // Revue de l'Université de Bruxelles. 1930/1931. T. 36. P. 231–272; *idem. La statue de Constantin et le signe de la croix* // L'Antiquité classique. Brux., 1932. Vol. 1. P. 135–143; *idem. Nouvelles recherches constantiniennes* // Byz. 1938. Vol. 13. P. 551–593; *idem. La vision de Constantin «liquidée»* // Ibid. 1939. Vol. 14. P. 341–351; *Alföldi A. The Helmet of Constantine with the Christian Monogram* // JRS. 1932. Vol. 22. P. 9–23; *idem. Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe* // MDAI.R. 1934. Bd. 49. S. 1–118; *idem. The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxf.*, 1948; *idem. Costantino tra paganesimo e cristianesimo. R.; Bari*, 1976; *Piganiol A. L'empereur Constantin. P.*, 1932; *Opitz H.-G. Athanasius' Werke. B.; Lpz.*, 1934. Bd. 3/1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites; *idem. Eusebius von Caesarea als Theologe* // ZNW. 1935. Bd. 34. S. 1–19; *Peterson E. Der Monotheismus als politisches Problem. Lpz.*, 1935; *Schwartz E. Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Lpz.; B.*, 1936<sup>2</sup>; *Seston W. L'opinion païenne et la conversion de Constantin* // RHPH.R. 1936. T. 16. P. 250–264; *Gerland E. Konstantin der Grosse in Geschichte und Sage. Athen*, [1937]; *Lietzmann H. Der Glaube Konstantins des Grossen* // SPAW. 1937. Bd. 29. S. 263–277; *Straub J. A. Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttg.*, 1939; *idem. Konstantin's Verzicht auf den Gang zu Kapitol* // Historia. Wiesbaden, 1955. Bd. 4. N 2/3. S. 297–313; *idem. Kaiser Konstantin als ἐπισκοπος τῶν ἐκτός* // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 678–687. (TU; 63); *idem. Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty* // DOP. 1967. Vol. 21. P. 37–55; *Zeiller J. Quelques remarques sur la «Vision» de Constantin* // Byz. 1939. Vol. 14. P. 329–339; *Setton K. M. Christian Attitude*

towards the Emperor in the IV<sup>th</sup> Cent. N. Y., 1941; *Gaudemet J. La législation religieuse de Constantin* // RHEF. 1947. T. 33. N 122. P. 25–61; *idem. La formation du droit séculier et du droit de l'Église au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. P.*, 1957; *idem. La législation anti-païenne de Constantin à Justinien* // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 1990. Vol. 11. P. 449–468; *Chadwick H. The Fall of Eustathius of Antioch* // JThSt. 1948. Vol. 49. P. 27–35; *Jones A. H. M. Constantine and the Conversion of Europe. L.*, 1948; *idem. Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius' «Life of Constantine»* // JEclH. 1954. Vol. 5. N 2. P. 196–200; *idem. The Later Roman Empire (284–602): A Social, Economic and Administrative Survey. Baltimore*, 1986<sup>2</sup>. Vol. 1; *Orgels P. La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes* // BullAcBelge. Ser. 5. 1948. T. 34. P. 176–208; *Galletier E. La mort de Maximien d'après le Panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon* // REA. 1950. T. 52. P. 288–299; *Williams G. H. Christology and Church-State Relations in the IV<sup>th</sup> Century* // Church History. Chicago etc., 1951. Vol. 20. N 3. P. 3–33; N 4. P. 3–25; *Гуревич А. Я. Время Константина в освещении совр. буржуазной историографии* // ВДИ. 1954. № 1. С. 92–100; *Dörries H. Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Gött.*, 1954. (AAWG; 34); *idem. Constantine and Religious Liberty. New Haven*, 1960; *idem. Constantine the Great. N. Y.*, 1972; *Volkl L. Die Konstantinischen Kirchenbauten nach den litterarischen Quellen des Okzidents* // RACr. 1954. Vol. 30. P. 99–136; *idem. Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts. Köln*, 1964; *Ehrhardt A. A. T. Constantin d. Grossen Religionspolitik u. Gesetzgebung* // ZSRG.R. 1955. Bd. 72. S. 127–190; *Kraft H. Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung. Tüb.*, 1955. (BHT; 20); *Karayannopoulos J. Konstantin der Grosse und die Kaiserkult* // Historia. 1956. Bd. 5. N 3. S. 341–357; *idem. Der frühbyzantinische Kaiser* // BZ. 1956. Bd. 49. S. 369–384; *Aland K. Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins* // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 549–600. (TU; 63); *Πολίτης Κ. Κωνσταντίνος ὁ Μέγας. Αθήνα*, 1957; *Habicht C. Zur Geschichte des Kaisers Konstantin* // Hermes. Stuttg., 1958. Vol. 86. N 3. S. 360–378; *Kaegi W. Vom Nachleben Konstantins* // Schweizerische Zschr. f. Geschichte. 1958. Bd. 8. N 3. S. 289–326; *Koep L. Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung* // JAC. 1958. Bd. 1. S. 94–104; *Stein E. Histoire du Bas-Empire. P.*, 1959. T. 1; *Halkin F. Le règne de Constantin d'après la chronique inédite du Pseudo-Syméon* // Byz. 1960. Vol. 29/30. P. 7–27; *Vogt J. Constantin der Grosse und sein Jahrhundert. Münch.*, 1960<sup>2</sup>; *Wolfram H. Konstantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches* // MIOG. 1960. Bd. 68. S. 226–243; *Winkelmann F. Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteiler literarischen Quellen des 4. und 5. Jh.* // Acta antiqua Academia scientiarum Hungaricae. Bdpst., 1961. T. 9. P. 239–256; *idem. Die vor-metaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini Magni* // Actes du XII<sup>e</sup> Congrès intern. d'études byzantines. Belgrade, 1964. Vol. 2. P. 405–414; *idem. Das hagiographische Bild Konstantins I. in mittelbyzantinischer Zeit* // Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jh. / Hrsq. V. Vavounek. Praha, 1978. S. 179–203; *idem. Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen*





Kirchengeschichte / Ed. W. Brandes, J. F. Hal-  
don. Birmingham, 1993; *Bruun P.* Studies in  
Constantinian Chronology. N. Y., 1961. (Nu-  
mismatic Notes and Monographs; 146); *idem.*  
The Christian Signs on the Coins of Constan-  
tine // *Arctos*. N. S. Helsinki, 1962. Vol. 3.  
P. 5–35; *idem.* Constantine and Licinius, AD.  
313–337. L., 1966. (The Roman Imperial  
Coinage; 7); *idem.* Studies in Constantinian  
Numismatics: Papers from 1954 to 1988. R.,  
1991; The Conflict between Paganism and  
Christianity in the IV<sup>th</sup> Cent. / Ed. A. Mo-  
migliano. Oxf., 1963; *Armstrong G. T.* Church  
and State Relations: The Changes Wrought by  
Constantine // *J. of Bible and Religion*. Phil.,  
1964. Vol. 32. N 1. P. 1–7; *idem.* Constantine's  
Churches: Symbol and Structure // *The J. of*  
*the Society of Architectural Historians*. Chi-  
cago, 1974. Vol. 33. N 1. P. 5–16; *Καζδαν Α. Π.*  
Судьбы христианства при Константине //  
ВИ. 1965. № 5. С. 214–217; *Doornik F.* Early  
Christian and Byzantine Political Philosophy:  
Origins and Background. Wash., 1966. 2 vol.;  
*Farina R.* L'imperio e l'imperatore Cristiano in  
Eusebio di Cesaria: La prima teologia politica  
del Cristianismo. Zürich, 1966; *Guthrie P.*  
The Execution of Crispus // *Phoenix*. Toronto,  
1966. Vol. 20. N 4. P. 325–331; *Dupont C.* Les  
privileges des clerics sous Constantin // *RHE*.  
1967. Vol. 62. P. 729–752; *Lassus J.* L'Empereur  
Constantin, Eusebe et les lieux saints // *RHR*.  
1967. Vol. 171. N 1. P. 135–144; *Shepherd M. H.*  
Liturgical Expressions of the Constantinian  
Triumph // *DOP*. 1967. Vol. 21. P. 57–78; *Su-  
therland C. H. V.* From Diocletian's Reform  
(A. D. 294) to the Death of Maximinus (A. D.  
313). L., 1967. (The Roman Imperial Coinage;  
6); *Teall J. L.* The Age of Constantine: Change  
and Continuity in Administration and Eco-  
nomy // *DOP*. 1967. Vol. 21. P. 11–36; *Leroy-  
Molinghen A.* La mort d'Arius // *Byz*. 1968.  
Vol. 38. P. 105–111; *MacMullen R.* Constantine  
and the Miraculous // *GRBS*. 1968. Vol. 9.  
Pt. 1. P. 81–96; *idem.* Christianizing the Roman  
Empire A. D. 100–400. New Haven; L., 1984;  
*idem.* What Difference did Christianity Make?  
// *Historia*. 1986. Bd. 35. N 3. S. 322–343; *idem.*  
Constantine. N. Y., 1987; *idem.* Christianity  
and Paganism in the IV<sup>th</sup> to VIII<sup>th</sup> Cent. New  
Haven, 1997; *Daras C.* Les representations  
équestres de Constantin en Aquitaine // *Archéo-  
logia*. P., 1970. Vol. 32. P. 18–23; *Storch R.* The  
Trophy and the Cross: Pagan and Christian  
Symbolism in the IV<sup>th</sup> and V<sup>th</sup> Cent. // *Byz*.  
1970. Vol. 40. P. 105–118; *idem.* The «Eusebian  
Constantine» // *Church History*. 1971. Vol. 40.  
N 2. P. 145–155; *Traeger J.* Der Bamberger  
Reiter in neuer Sicht // *ZfK*. 1970. Bd. 33.  
S. 1–20; *Paschoud F.* Zosime 2.29 et la version  
païenne de la conversion de Constantin //  
*Histoire*. 1971. Bd. 20. N 2/3. S. 334–353; The  
Conversion of Constantine / Ed. J. W. Eadle.  
N. Y.; L., 1971; *Sansterre J.-M.* Eusebe de Cé-  
sarée et la naissance de la théorie «césaro-  
papiste» // *Byz*. 1972. Vol. 42. P. 131–195, 532–  
594; *Alexander S. S.* Studies in Constantinian  
Church Architecture // *RACr*. 1971. Vol. 47.  
P. 281–330; 1973. Vol. 49. P. 33–44; *Barnes T. D.*  
Lactantius and Constantine // *JRS*. 1973.  
Vol. 63. P. 29–46; *idem.* The Beginnings of Do-  
natism // *JThSt*. 1975. Vol. 26. N 1. P. 13–22;  
*idem.* The Emperor Constantine's Good Friday  
Sermon // *Ibid.* 1976. Vol. 27. N 2. P. 414–423;  
*idem.* Emperors and Bishops, AD. 324–344:  
Some Problems // *AJAH*. 1978. Vol. 3. P. 53–  
75; *idem.* Constantine and Eusebius. Camb.  
(Mass.); L., 1981; *idem.* The New Empire of  
Diocletian and Constantine. Camb. (Mass.); L.,

1982; *idem.* Constantine's Prohibition of Pagan  
Sacrifice // *AJPhil*. 1984. Vol. 105. N 1. P. 69–  
72; *idem.* Constantine and the Christians of  
Persia // *JRS*. 1985. Vol. 75. P. 126–136; *idem.*  
The Conversion of Constantine // *Echos du*  
*monde classique: Classical views*. [Calgary],  
1985. Vol. 29. P. 371–391; *idem.* Constantine  
and Christianity: Ancient Evidence and Mod-  
ern Interpretations // *ZACHr*. 1998. Bd. 2.  
S. 274–294; *idem.* From Toleration to Rep-  
ression: The Evolution of Constantine's Re-  
ligious Policies // *Scripta Classica Israelica*.  
Ramat-Gan, 2002. Vol. 21. P. 189–207; *idem.*  
Constantine: Dynasty, Religion and Power in  
the Later Roman Empire. Malden, 2011; *Dag-  
ron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople  
et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; Kon-  
stantin der Grosse / Hrsg. H. Kraft. Darmstadt,  
1974; *Stertz S. A.* Θεία βασιλεία: Hellenistic  
Theory and the Foundations of Imperial  
Legitimacy, AD. 270–395. Ann Arbor, 1974;  
*Caron P. G.* Constantin le Grand ἐπίσκοπος τῶν  
ἐκτός de l'église romaine // *RIDA*. 1975. Vol. 22.  
P. 179–188; *Grant R. M.* Religion and Politics  
at the Council at Nicaea // *The J. of Religion*.  
Chicago, 1975. Vol. 55. P. 1–12; *Simonetti M.*  
La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *Runci-  
man St.* Eusebius of Caesarea and the Christian  
Empire // Δευκαλιών. Αθήνα, 1975. T. 14.  
Σ. 114–128; *Drake H. A.* In Praise of Constan-  
tine: A Historical Study and New Translation  
of Eusebius' Tricennial Orations. Berkeley; L.,  
1976; *idem.* Suggestions of Date in Constantine's  
«Oration to the Saints» // *AJPhil*. 1985.  
Vol. 106. N 3. P. 335–349; *idem.* Athanasius'  
First Exile // *GRBS*. 1986. Vol. 27. N 2. P. 193–  
204; *idem.* What Eusebius Knew: The Genesis  
of the «Vita Constantini» // *CPh*. 1988. Vol. 83.  
N 1. P. 20–38; *idem.* Constantine and Con-  
sensus // *Church History*. 1995. Vol. 64. P. 1–  
15; *idem.* Lambs into Lions: Explaining Early  
Christian Intolerance // *Past and Present*. Oxf.,  
1996. Vol. 153. P. 3–36; *idem.* Constantine and  
the Bishops: The Politics of Intolerance. Bal-  
timore; L., 2000; *Ewig E.* Das Bild Konstantins  
des Grossen in der ersten Jahrhundert des  
abendländischen Mittelalters // *Idem.* Spät-  
antikes und fränkisches Gallien. Münch., 1976.  
Bd. 1. S. 72–113; *Luibhéid C.* The Arianism of  
Eusebius of Nicomedia // *Irish Theol. Quart-  
erly*. Magnooth, 1976. Vol. 43. N 1. P. 3–23;  
*idem.* Finding Arius // *Ibid.* 1978. Vol. 45. N 2.  
P. 81–100; *Fears J. R.* Princeps a Diis Electus:  
The Divine Election of the Emperor as a Po-  
litical Concept at Rome. R., 1977; *Brown P. R.*  
The Making of Late Antiquity. Camb. (Mass.),  
1978; *idem.* The Rise of Christendom. Oxf.,  
2003; *Elliott T. G.* The Tax Exemptions Granted  
to Clerics by Constantine and Constantius II  
// *Phoenix*. 1978. Vol. 32. N 4. P. 326–336; *idem.*  
Constantine's Conversion: Do We Really Need  
It? // *Ibid.* 1987. Vol. 41. N 4. P. 420–438; *idem.*  
Constantine's Early Religious Development //  
*JRH*. 1989. Vol. 15. N 3. P. 283–291; *idem.*  
Eusebian Frauds in the «Vita Constantini» //  
*Phoenix*. 1991. Vol. 45. N 2. P. 162–171; *idem.*  
Constantine's Explanation of his Career // *Byz*.  
1992. Vol. 62. P. 212–234; *idem.* Constantine's  
Preparations for the Council of Nicaea // *JRH*.  
1992. Vol. 17. N 2. P. 127–137; *idem.* Constan-  
tine's Conversion «Revisited» // *The Ancient*  
*History Bull.* Chicago, 1992. Vol. 6. P. 59–62;  
*idem.* Constantine and the «Arian Reaction  
after Nicaea» // *JEcclH*. 1992. Vol. 43. N 2.  
P. 169–194; *idem.* The Christianity of Constan-  
tine the Great. Scranton, 1996; *Rösch G.* Ὁνομα  
βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch  
des Kaisertitel in spätantiker und frühbyzan-

tinischer Zeit. W., 1978; *Austin N. J. E.* Con-  
stantine and Crispus, AD 326 // *AClass*. 1980.  
Vol. 23. P. 133–138; *Decker D., de, Dupuis-  
Masay G.* L'«episcopat» de l'empereur Con-  
stantin // *Byz*. 1980. Vol. 50. P. 118–157;  
*Ehrhardt C. T. H. R.* Constantinian Documents  
in Gelasius of Cyzicus' Ecclesiastical History  
// *JAC*. 1980. Bd. 23. S. 48–57; *Hanson J.*  
Dreams and Visions in the Graeco-Roman  
World and Early Christianity // *ANRW*. 1980.  
Tl. 2. Bd. 23. Tbd. 2. P. 1395–1427; *Rodgers B. S.*  
Constantine's Pagan Vision // *Byz*. 1980.  
Vol. 50. P. 259–278; *eadem.* The Metamorphosis  
of Constantine // *CQ*. N. S. 1989. Vol. 39. N 1.  
P. 233–246; *Taylor S. M.* Constantine the Great:  
Folk Hero of the IV<sup>th</sup> Crusade // *Neophilologus*.  
Dordrecht etc., 1980. Vol. 64. N 1. P. 32–37;  
*Whittaker C. R.* Inflation and the Economy in  
the IV<sup>th</sup> Century A. D. // *Imperial Revenue: Ex-  
penditure and Monetary Policy in the IV<sup>th</sup>*  
*Cent.* A. D. Oxf., 1980. P. 1–22; *Chastagnol A.*  
L'évolution politique, sociale et économique du  
monde l'empire romaine de Dioclétien à Julien:  
La mise en place du régime du Bas-Empire,  
284–363. P., 1982; *Esbroeck M., van.* Legends  
about Constantine in Armenian // *Classical*  
*Armenian Culture*. Chico, 1982. P. 79–101;  
*Hunt D.* Holy Land Pilgrimage in the Later  
Roman Empire, AD 312–460. Oxf., 1982; *idem.*  
Constantine and Jerusalem // *JEcclH*. 1997.  
Vol. 48. N 3. P. 405–424; *Cameron A.* Con-  
stantinus Christianus // *JRS*. 1983. Vol. 73.  
P. 184–190; *eadem.* The Later Roman Empire:  
AD 284–430. L., 1993; *eadem.* The Reign of  
Constantine, A. D. 306–337 // *The Cambridge*  
*Ancient History*. Camb., 2005<sup>2</sup>. Vol. 12: The  
Crisis of Empire / Ed. A. Bowman e. a. P. 90–  
109; *Warmington B. H.* The Sources of some  
Constantinian Documents in Eusebius' Eccle-  
siastical History and Life of Constantine //  
*StPatr*. 1983. Vol. 18. Pt. 1. P. 93–98; *idem.*  
Eusebius of Caesarea's Versions of Constan-  
tine's Laws in the Codes // *Ibid.* 1993. Vol. 24.  
P. 201–207; *Κουλγυρα Βιζαντινῆ: IV – 1-я пол.*  
*VII в. М., 1984; Hanson R. P. C.* The Fate of  
Eustathius of Antioch // *ZKG*. 1984. Bd. 95.  
S. 171–179; *idem.* The Search for the Christian  
Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–  
381. Edinb., 1988; *Pohlsander H. A.* Crispus:  
Brilliant Career and Tragic End // *Historia*.  
1984. Bd. 33. N 1. S. 79–106; *idem.* The Em-  
peror Constantine. N. Y.; L., 1996; *Hendy M. F.*  
Studies on Byzantine Monetary Economy:  
C. 300–1450. Camb., 1985; *Hall S. G.* The Sects  
under Constantine // *Voluntary Religion*. Oxf.;  
N. Y., 1986. P. 1–13. (Studies in Church History;  
23); *Ison D.* ΠΑΙΣ ΘΕΟΥ in the Age of Con-  
stantine // *JThSt*. 1987. Vol. 38. N 2. P. 412–  
419; *Kazhdan A.* «Constantine imaginaire»:  
Byzantine Legends of the IX<sup>th</sup> Cent. about  
Constantine the Great // *Byz*. 1987. Vol. 57.  
P. 196–250; *Liebeschuetz J. W. H. G.* Govern-  
ment and Administration in the Late Roman  
Empire // *The Roman World* / Ed. J. Wachter.  
L., 1987. Vol. 1. P. 455–469; *Linder A.* The Myth  
of Constantine the Great in the West: Sources  
and Hagiographic Commemoration // *Studi*  
*Medievali*. 1975. Vol. 16. P. 47–95; *idem.* The  
Myth of Constantine the Great in the West:  
Sources and Hagiographic Commemoration.  
Spoleto, 1987; *Maier J. L.* Le Dossier du Do-  
natisme. B., 1987. T. 1. (TU; 134); *Pelikán J.*  
The Excellent Empire: The Fall of Rome and  
the Triumph of the Church. San Francisco;  
L., 1987; *Wright D. H.* The True Face of Con-  
stantine the Great // *DOP*. 1987. Vol. 41. P. 493–  
507; *Barcelo P. A.* Die Religionspolitik Kaiser  
Constantins des Grossen vor der Schlacht an





der Milvischen Brücke // *Hermes*. Stuttg., 1988. Bd. 116. S. 76–94; *Di Maio M., Zeuge J., Zotov N.* Ambiguitas Constantiniana: The «Caeleste Signum Dei» of Constantine the Great // *Byz.* 1988. Vol. 58. P. 333–360; *Errington R. M.* Constantine and the Pagans // *GRBS*. 1988. Vol. 29. N 3. P. 309–318; *Fowden G.* Between Pagans and Christians // *JRS*. 1988. Vol. 78. P. 173–182; *idem.* The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence // *Ibid.* 1994. Vol. 84. P. 146–170; *idem.* Constantine, Silvester and the Church of S. Polyeuctus in Constantinople // *JRArch*. 1994. Vol. 7. P. 274–284; *Brennecke H. C.* Bischofsversammlung und Reichssynode: Das Synodalwesen im Umbruch der Konstantinischen Zeit // *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*. Erlangen, 1989. S. 35–53. (*Oikonomia*; 25); *Girardet K. M.* Die Petition der Donatisten an Kaiser Konstantin (Frühjahr 313) // *Chiron*. Münch., 1989. Bd. 19. S. 185–206; *Hollerich M. J.* Myth and History in Eusebius's «De vita Constantini»: *Vit. Const.* 1.12 in Its Contemporary Setting // *HarvTR*. 1989. Vol. 82. N 4. P. 421–455; *idem.* Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First «Court Theologian» // *Church History*. 1990. Vol. 59. P. 309–325; *Pierce P.* The Arch of Constantine: Propaganda and Ideology in Late Roman Art // *Art History*. L. etc., 1989. Vol. 12. N 4. P. 387–418; *Warmington B. H.* Did Constantine Have «Religious Advisers»? // *StPatr.* 1989. Vol. 19. P. 117–129; *idem.* Eusebius of Caesarea and the Governance of Constantine // *Ancient History in a Modern University* / Ed. T. W. Hillard e. a. *Grand Rapid*, 1998. Vol. 2. P. 266–279; *Федорова Е. В.* Люди императорского Рима. М., 1990. С. 256–272; *Grünwald Th.* Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung. Stuttg., 1990; *Klein R.* Das Kirchenbauverständnis Constantins der Grossen in Rom und in den östlichen Provinzen // *Das antike Rom und der Osten: FS für K. Parlasca* / Hrsg. C. Borker, M. Donnerer. Erlangen, 1990. S. 77–101; *Davies P. S.* Constantine's Editor // *JThSt.* 1991. Vol. 42. N 2. P. 610–618; *Kuhoff W.* Ein Mythos in der römischen Geschichte: Der Sieg Constantins des Grossen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr. // *Chiron*. 1991. Bd. 21. S. 127–174; *ODB*. Vol. 1. P. 498–500; *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo: Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*. Macerata, 18–20 dic. 1990 / A cura di G. Bonamente, F. Fusco. Macerata, 1992–1993. 2 vol.; *Drivers J.-W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden, 1992; *Leeb R.* Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser. B., 1992; *Grant M.* The Emperor Constantine. L., 1993; *Odahl C. M.* Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship // *JRH*. 1993. Vol. 17. N 3. P. 274–289; *idem.* The Christian Basilicas of Constantinian Rome // *Ancient World*. 1995. Vol. 26. P. 3–28; *idem.* Constantine and the Christian Empire. L.; N. Y., 2004; *Bradbury S.* Constantine and the Problem of Anti-pagan Legislation in the IV<sup>th</sup> Cent. // *CPh*. 1994. Vol. 89. P. 120–139; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994; *Болотов.* Лекции; *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, IV–XIII Cent.* / Ed. P. Magdalino. Aldershot; Brookfield, 1994;

*Nixon C. E. V., Rodgers B.* In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini. Berkeley, 1994; *Wiemer H.-U.* Libanius on Constantine // *CQ*. N. S. 1994. Vol. 44. P. 511–524; *Edwards M. J.* The Arian Heresy and the Oration to the Saints // *VChr*. 1995. Vol. 49. N 4. P. 379–387; *Grubbs J. E.* Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation. Oxf., 1995; *Corcoran S.* The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284–324. Oxf., 1996; *From Constantine to Julian* / Ed. S. N. C. Lieu, D. Montserrat. L.; N. Y., 1996; *Крест К.* История времен римских императоров от Августа до Константина. Р. н./Д., 1997. Т. 2; *Шабза И. Ю.* Славья, император: Лат. панегирики от Диоклетиана до Феодосия. М., 1997; *Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997; *Woods D.* Where Did Constantine I Die? // *JThSt*. 1997. Vol. 48. N 2. P. 531–535; *idem.* On the Death of the Empress Fausta // *Greece and Rome*. Oxf., 1998. Vol. 45. P. 70–86; *Круцишин И. В.* Ранневизантийская церк. историография. СПб., 1998; *Рудоквас А. Д.* О законодательстве против язычества имп. Константина Великого // *Античный мир*. СПб., 1998. С. 377–393; *он же.* О христианизации рим. права в эпоху имп. Константина Великого // *Древнее право*. 2002. Т. 9. № 1. С. 161–180; *Booijamra J. L.* Constantine and the Council of Arles: The Foundations of Church and State in the Christian East // *GOTR*. 1998. Vol. 43. P. 129–141; *Constantine: History, Historiography and Legend* / Ed. S. N. C. Lieu, D. Montserrat. L.; N. Y., 1998; *Die Konstantinische Wende* / Hrsg. E. Mühlenberg. Gutersloh, 1998; *Elsner J.* Imperial Rome and Christian Triumph. Oxf.; N. Y., 1998; *Hall L. J.* Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the Vision of Constantine // *JCS*. 1998. Vol. 6. N 4. P. 647–671; *Rapp C.* Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as «Bishop» // *JThSt*. 1998. Vol. 49. Pt. 2. P. 685–695; *Burgess R. W.* Ἀχρῶν or Προσωτεῖον: The Location and Circumstances of Constantine's Death // *JThSt*. 1999. Vol. 50. N 1. P. 153–161; *Cameron A., Hall S. G., ed.* Eusebius Life of Constantine. Oxf.; N. Y., 1999; *Carrié J.-M., Rousselle A.* L'Empire Romain en mutation: Des Sévères à Constantin, 192–337. P., 1999; *Pensabene P., Panella C.* Arco di Costantino: Tra archeologia e archeometria. R., 1999; *Краутхаймер П.* Три христ. столицы: Топография и политика: [Рим, К-поль, Милан]. СПб., 2000; *Curran J. R.* Pagan City and Christian Capital: Rome in the IV<sup>th</sup> Cent. Oxf., 2000; *DePalma Digeser E.* The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome. Itaca (N. Y.), 2000; *Jones M. W.* Genesis and Mimesis: The Design of the Arch of Constantine in Rome // *J. of the Society of Architectural Historians*. 2000. Vol. 59. N 1. P. 50–77; *Nicholson O.* Constantine's Vision of the Cross // *VChr*. 2000. Vol. 54. N 3. P. 309–323; *Weber G.* Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike. Stuttg., 2000; *Southern P.* The Roman Empire from Severus to Constantine. L.; N. Y., 2001; *Marcone A.* Pagano e Cristiano: Vita e mito di Costantino. R.; Bari, 2002; *Salzman M. R.* The Making of a Christian Aristocracy. Camb. (Mass.); L., 2002; *Weiss P.* The Vision of Constantine // *JRArch*. 2003. Vol. 16. P. 237–259; *Baert B.* The Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image. Leiden, 2004; *Harries J.* Law and

Empire in Late Antiquity. Camb., 2004; *Potter D. S.* The Roman Empire at Bay: AD 180–395. N. Y. etc., 2005; *Brandt H.* Konstantin der Grosse: Der erste christliche Kaiser. Münch., 2006; *Canella T.* Gli Actus Silvestri: Genesi di una leggenda su Costantino imperatore. Spoleto, 2006; *Hartley E. e. a., ed.* Constantine the Great: York's Roman Emperor. York, 2006; *Roldanus J.* The Church in the Age of Constantine: Theological Challenges. L.; N. Y., 2006; *The Cambridge Companion to the Age of Constantine* / Ed. N. Lenski. N. Y.; Camb., 2006; *Bleckmann B.* Konstantin der Grosse. Hamburg, 2007; *Van Dam R.* The Roman Revolution of Constantine. Camb., 2007; *Понов И. Н.* Образ Константина Великого в исторической памяти византийцев: история против мифа // *Причерноморье в Средние века*. М., 2008. С. 11–33; *он же.* Константин Арианин: церковная политика 325–337 гг. глазами византийских историков и хронистов // *Море и берега: К 60-летию профессора С. П. Карпова*. М., 2009. С. 445–458; *Humphries M.* From Usurper to Emperor: The Politics of Legitimation in the Age of Constantine // *J. of Late Antiquity*. Baltimore, 2008. Vol. 1. P. 82–100; *Konstantin der Grosse: Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten* / Hrsg. A. Goltz, H. Schlange-Schöningen. Köln, 2008; *Hijmans S. E.* Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome: Diss. [Groningen], 2009; *Stephenson P.* Constantine: Unconquered Emperor, Christian Victor. L., 2009; *Wilkinson K. W.* Palladas and the Age of Constantine // *JRS*. 2009. Vol. 99. P. 36–60; *Дагрон Ж.* Император и священник: Этуод о визант. «цезарепализме». СПб., 2010; *Чекалова А. А.* Сенат и сенаторская аристократия К-поля: IV – 1-я пол. VII в. М., 2010; *Bardill J.* Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age. Camb., 2012; *Свети цар Константин и хришћанство: Међунар. научни скуп поводом прославе 1700 годишнице Миланског едикта, 31 мај – 2 јун 2013.* Ниш, 2013. 2 т.

*И. Н. Попов*

**Почитание К. у южных славян и на Руси.** Мощи К. в южно- и восточнослав. регионах в средние века известны, как правило, в виде маленьких частиц в мощевиках. Примером может служить нагрудная иконка-мощевик (ок. 1416) из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК. ДК–16) новгородской или псковской работы, изготовленная для кн. Константина, сына Димитрия Донского. Содержавшиеся в ней реликвии (утрачены между 1918 и 1920) были подарены, согласно надписи, митр. Галактионом Ираклийским, вероятно патриаршим послом (*Стерлигова*. 2000. С. 56–57. Кат. 9; *Турилов*. К истории поздневизант. церк. иерархии. 2013. С. 755–758). Единственное исключение составляет серебряный чеканный ковчег-реликвиарий (ГММК. Инв. МР–6011) размером 38×4,3×3 см, изготовленный во 2-й пол. XIV – нач. XV в. в Сербии, в котором содержалась (до рубежа 10-х и 20-х гг. XX в.) «кость ручная от локтя» К. (*Зверев*.





2000. С. 126–128. Кат. 33; *Турилов*. Сербский ковчег-реликварий. 2013). Обстоятельства создания и ранняя история ковчега до 20-х гг. XVI в. неизвестны (обзор гипотез см.: *Турилов*. То же). Наиболее вероятно, что он был изготовлен для серб. обл. правителя Константина Драгаша, получившего мощи К. в дар из К-поля в связи с браком его дочери Елены (между 1389 и 1391) и наследника визант. престола *Мануила II Палеолога*. По свидетельству К-польского патриарха *Иеремии II Траноса*, вручившего святыню в 1588 г. в Москве царю Феодору Иоанновичу, мощи были вывезены «из Серпской земли» (т. е., вероятно, во время войны с Венгрией в 20-х гг. XVI в.) султаном Сулейманом I, подарены патриарху Иеремии I и хранились в патриаршем соборе Пресв. Богородицы Паммакаристос (Посольская книга по связям России с Грецией (правосл. иерархами и мон-рями), 1588–1594 гг. М., 1988. С. 29). Встречаются также частицы от гробницы равноапостольных К. и Елены, напр. в новгородском кресте-мошевице XIII в. из ризницы собора в г. Хильдесхайме (Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 195–201. Кат. 32).

Из других святынь, связанных с К., в слав. странах известен «Крест царя Константина», привезенный в 1652 г. в Москву из афонского мон-ря Ватопед царю Алексею Михайловичу «для поклонения». Реликвия не была возвращена на Афон, и после длительной переписки между Ватопедом и царским двором она осталась в России (*Фонкич*. 2001. С. 89–97; *Чеснокова*. 2011. С. 128–130). Святыня сопровождала царя во время военной кампании 1656 г., участвовала в крымских походах 80-х гг. XVII в. с войском кн. В. В. Голицына (*Чеснокова*. 2011. С. 184–185); была похищена во время французской оккупации Москвы в 1812 г. В. Г. Григорович-Барский отмечает наличие «креста великого, удивительного... от святого Константина соделанного» в афонском монастыре прп. Павла, к-рый до 40-х гг. XVIII в. оставался сербским (*Григорович-Барский* В. Г. Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004. С. 398). Учитывая высокий статус реликвий К., вполне естественным было появление квазисвятынь, ошибочно (преднамеренно или непреднамеренно) связываемых с его име-

нем. Так, напр., драгоценный диптих венецианской работы нач. XIV в. с живописными изображениями Страстей Христовых, хранящийся в ризнице серб. Хиландарского мон-ря, в сер. XVI в. выдавался за дар, привезенный для К. из Иерусалима его матерью Еленой (*Турилов* А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина. М., 2011. С. 252–253, 271).

Пространные Жития К. (точнее, общие Жития равноапостольных К. и Елены) представлены в рукописной традиции лишь древнерус. списками (*Иванова*. 2008. С. 534–535) — начиная с XV в. дометафрастовское Житие К. и Елены было переведено на славянский язык в составе Четых-Миней не позднее XII в. (старший в майском томе Волоколамского комплекта — РГБ. Вол. № 597. Л. 310 об.— 336, посл. четв. XV в.). Это Житие в XVI в. было включено в состав ВМЧ и вошло в позднейшие комплекты Четых-Миней — Чудовский, Тулуловский и Милютинский. При этом, вероятно, в XV–XVII вв. на Украине и в Белоруссии памятник если и был известен, то значительно менее, чем в Московской Руси. На это указывает, в частности, его отсутствие в 3-томном Торжественнике минейном 1-й четв. XVI в. (Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 79, 80, 105 — *Добрянский Ф. Н.* Описание рукописей Виленской публичной б-ки, церковнослав. и русских. Вильна, 1882. С. 224), составленном, возможно, при Западнорусской митрополичьей кафедре; здесь его заменяет Похвальное слово К. и Елене свт. *Евфимия*, патриарха Тырновского, в ряде других — Проложное Житие. Вероятно, значительной древностью отличается и перевод метафрастовского Жития, встречающийся гораздо реже (старший список в добавлениях посл. трети XV в. к «Словесам постническим» свт. Василия Великого кон. XIV в. — ГИМ. Увар. № 506-Е. Л. 216–261). Рукописная традиция и текстология последнего на славянской почве остаются практически неизученными. В кон. XVII в. на основе дометафрастовского Жития с использованием дополнительных источников свт. Димитрием, буд. митр. Ростовским, был написан новый текст, опубликованный в т. 3 (март–май) его «Книги житий святых» (К., 1700), в посл. неоднократно переиздававшимся и переведенном на рус. язык.

Краткое Житие К. и Елены было переведено на Руси (или для Руси) не позднее XII в. в составе нестишного Пролога, получившего широкое распространение в рус. списках кон. XII–XVII в. и в южнославянских XIII–XVI вв. (включая чтения в составе Миней служебных и праздничных). В московских печатных изданиях Пролога оно публикуется начиная с 1643 г. Не позднее XIII в. было переведено еще более краткое Житие этих святых, встречающееся в месяцесловах южнослав. Апостолов (напр., НБКМ. № 882) и (реже) в составе Миней праздничных, напр. Палаузовской Миней (РНБ. Ф.п. I. 72, 1-я пол. XIV в. — *Христова-Шомова*. 2012. С. 702–706). В 1-й пол.— сер. XIV в. Житие К. и Елены трижды переводили на слав. язык в составе редакций стишного Пролога: дважды — в Болгарии (либо болг. книжниками на Афоне) и один раз — сербами (афонское происхождение не исключено и в этом случае). 2-й болг. перевод был выполнен в составе служебных Миней по Иерусалимскому уставу, содержавших полный набор житий и стихов на каждый день месяца. На Руси самостоятельный болг. перевод стишного Пролога получил известность не позднее рубежа XIV и XV вв. (этим временем датируется старший список — ГИМ. Чуд. № 17) преимущественно в монастырском, а не в соборно-приходском обиходе; служебные Миней с проложными житиями не имели здесь (в отличие от Болгарии, Сербии, Валахии и Молдавии) распространения. Не позднее 2-й пол. XIV в. на слав. язык был переведен (в Болгарии или на Афоне) стихотворный месяцеслов Христофора Митилинского со стихами в честь К. и Елены под 21 мая. В слав. традиции этот памятник (в большинстве случаев анонимный) именуется обычно «Канон и стихиры святым всего лета». Старший южнослав. (болг.) список (Ath. Zogr. 115) датируется 1392 г. (авторство в рукописи приписано свт. Мефодию, еп. Патарскому, «сказано Митилено»), один из древнейших рус. списков сохранился среди дополнительных статей к Толковой Псалтири 1-й четв. XV в. (ЯИАМЗ. Инв. № 15231), переписанной в Спасо-Прилуцком мон-ре под Вологодой (РФА. Вып. 3. С. 556–560).

В кон. XIV в. (не позднее 1393) в Болгарии свт. Евфимием, патриархом Тырновским, было написано





Похвальное слово равноапостольным К. и Елене. Повествовательную канву составляет греч. метафрастовское Житие К. и Елены, старший список (серб. ресавского извода) сохранился в составе Сборника житий и похвальных слов нач. XV в. (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 60. Л. 94–121 об.). Текст получил широкое распространение в славяно-румын. (прежде всего в молдавской), серб. и рус. рукописной традиции XV–XVII вв.; старший русский список содержится в составе Сборника житий и слов 2-й четв. XV в. (РГБ. Троиц. № 754), но в Четьи-Минеи (включая ВМЧ) это произведение не вошло.

Служба равноапостольным К. и Елене впервые была переведена в X в., вероятно в Болгарии, в составе служебных Миней; старший список (только окончание, с 9-й песни канона) находится в древнерус. *Путьминой Минее* XI в. (РНБ. Соф. № 202), хорошо передающей языковые и орфографические особенности древнеболг. оригинала. Старшие полные древнерусские (новгородские) списки службы в составе служебных Миней на май (ГИМ. Син. № 166 (нотированная); РНБ. Соф. № 203) датируются XII в. (СКСРК, XI–XIII. № 89–90). Новый перевод служебных Миней был выполнен в 1-й пол. XIV в. в Болгарии или на Афоне. На Руси он получил известность к нач. XV в. Память К. и Елены составляет неотъемлемую часть месяцевлов слав. богослужебных книг начиная с древнейшего времени (Лосева. 2001. С. 344–345; Христова-Шомова. 2012. С. 702–706).

Интерес к личности и деятельности К. во внелитургической (прежде всего идеологической) сфере в средневековье и раннее Новое время проявлялся в православных слав. странах неравномерно. Источником сведений о К. помимо Житий и похвальных слов здесь служили хроники Иоанна Малалы (переведена в X в. в Болгарии), Георгия Монаха (переведена в XI в. на Руси, в XIV в. с др. версии в Болгарии), Иоанна Зонары, Константина Манасси и Симеона Логофета (болг. переводы XIV в., последний в полном виде не получил известности на Руси и в Сербии). В Болгарии в эпоху принятия христианства и Первого царства (сер. IX — нач. XI в.) неизвестны случаи уподобления деяний правителей деятельности К. Отчасти это

объясняется почти полным отсутствием в болг. лит-ре жанра княжеских и царских житий. В XIV в., в эпоху Второго Болгарского царства, известны 2 примера уподобления царя Иоанна Александра К. — в послесловиях Софийского Песнивец (Псалтири толковой) 1337 г. и Лондонского Евангелия 1356 г., переписанного для этого правителя (*Христова Б. и др.* Бележки на бълг. книжовници, X–XVIII в. София, 2003. Т. 1: X–XV в. С. 42–43, 47–48. № 45, 56).

В кон. XII–XV в. в Сербии при преобладании в агиографии жанра житий правителей сравнения сербских королей с К. также весьма редки (а в записях книгописцев не встречаются). Так, архиеп. *Даниил II* (1324–1337) в Житии кор. Стефана Уроша II (Милутина) сопоставляет с царем Давидом и К. (*Данило, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских / Изд.: Ђ. Даничић. Загреб, 1866. С. 148). «Вторым Константином» назван св. король-мученик Стефан Дечанский в кондаке службы ему, написанной на рубеже XIV и XV вв. *Григорием Цамблаком* (Србљак: Службе. Канони. Акасти. Београд, 1970. Књ. 2. С. 338). Возможно, применительно и к Болгарии и к Сербии сравнения местных правителей с К. отражают в известной мере представления о росте политического значения южнослав. гос-в на фоне все более заметного упадка Византии.

В 1-й трети XV в., возможно под пером *Константина Костенечского*, в серб. родословах возникает версия о родстве К. через его сестру Констанцию с династией Неманичей, а через них с Лазаревичами и Бранковичами (*Михальчић Р.* Родослови // Лексикон српског Средњег века. Београд, 1999. С. 626).

С XI по XVII в. на Руси большое место в хронографическом повествовании отводилось жизни и деятельности К., начиная с «Хронографа по великому изложению» и старшей редакции «Летописца Еллинского и Римского» и кончая Лицевым летописным сводом и Хронографом Русским редакции 1617 г.; источником сведений наряду с переводными хрониками служило пространное Житие К. дометафрастовской редакции. Во 2-й пол. XVII в. этот перечень пополнился переводами хронографов Дороефа, еп. Монеувасийского, и Матфея Кигаласа (*Чеснокова.* 2011. С. 159–168).

Сравнение рус. князей (преимущественно великих) с К. присутствует в лит. памятниках XI в., посвященных св. крестителю Руси, напр. в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона (БЛДР. Т. 1. С. 48), в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» *Иакова Мниха* (Там же. С. 318, 322), в Начальном летописном своде под 1015 г. (ПСРЛ. Т. 3. С. 169, 519) и через него — в Повести временных лет (Там же. Т. 1. Стб. 130–131; Т. 2. Стб. 115). Позднее оно встречается в летописях: в Похвале строительной деятельности вел. кн. Киевского Рюрика Ростиславича — под 1199 г. (Там же. Т. 2. Стб. 710), в некрологе Волынскому кн. Владимиру Васильковичу — под 1288/89 г. (Там же. Стб. 916). С кон. XIII в. такое уподобление уходит из древнерусской литературной практики более чем на столетие. В кон. XIV — 1-й четв. XV в. в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича» неизвестный по имени московский книжник использовал формулировку митр. Илариона (БЛДР. Т. 6. С. 226). С сер. XV в., после Флорентийской унии, в условиях крайнего упадка Византии сравнение с К. начинает применяться и по отношению к живущим князьям. В развернутой форме это нашло отражение в «Слове похвальном инока Фомы вел. кн. Тверскому Борису Александровичу» (ПЛДР. Вып. 5. С. 282). Как защитник Православия от унии, К. уподобляется его современник вел. кн. Московский Василий II Тёмный в Послании 1441 г. К-польскому патриарху Митрофану и в Повести Симеона Суздальца о хождении на Флорентийский Собор (*Синицына.* 1998. С. 67, 81–82). Позднее «новыми Константинами» достаточно регулярно именовались Московские великие князья и цари, начиная с Иоанна III Васильевича, преимущественно в посланиях им духовных лиц, в т. ч. греч. иерархов (Там же. С. 121–126; *Чеснокова.* 2011. С. 169–170). После взятия К-поля в 1453 г. турками московские правители оказались хотя и не единственными, но, несомненно, сильнейшими (в сравнении с груз. царями и господарями Валахии и Молдавии) православными государями. Наиболее полное представление о преемстве власти К. московскими государями и даже об их родстве с ним нашло выражение в послании вел. кн. Василию III Иоанновичу (1523–1526), приписываемом





в списках старцу псковского Елеазарова мон-ря *Филофею (Синицына)*. 1998. С. 359). В XVII в. определение «новый Константин» становится по сути частью титула московских государей в формуляре посланий им греч. иерархов, питавших надежду на участие первых царей из династии Романовых (прежде всего Алексея Михайловича) в антиосманской коалиции и призывавших их к освобождению К-поля (*Чеснокова*. 2004; *Она же*. 2011. С. 169–171).

Не позднее 1-й четв. XV в. в рус. книжности получает распространение соч. «Константинов дар» в неск. редакциях (РФА. Вып. 4. С. 784–795; *Zhivotov*. 2013. Р. 144–154). В 1653 г. его текст был издан в Москве в составе Кормчей и через ее посредство получил известность у южных славян. С этим сочинением сюжетно связано оригинальное рус. соч. «Повесть о белом клобуке» кон. XV или XVI в., обосновывающее право Новгородских архиепископов носить этот головной убор (СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 214–215; *Синицына*. 1998. С. 294–298; *Zhivotov*. 2013. Р. 144–154).

Трактовка образа К. в России существенно меняется в царствование Петра I, который настаивал в соответствии со своими представлениями на том, что К. обладал полнотой власти и в светской, и в духовной сфере и действовал как «внешний» епископ, оправдывая тем самым свою политику в отношении Церкви (*Zhivotov*. 2013. Р. 154–160).

Имянаречение в честь К. в православ. династиях, несомненно, носило идеологический характер. В Болгарии и Сербии имя Константин для наследников престола по ряду причин либо не считалось престижным, либо (что более вероятно) было табуировано, как принадлежащее целиком имперской традиции и демонстрирующее избыточные претензии, и только дуклянский кн. Константин Бодин (1081–1101) и болгарский царь Константин Тих (1257–1277), который не был связан происхождением с предшествующей династией Асений, а был избран и возведен на престол боярами, носили это имя. В честь К. был назван также старший (неправивший) сын видинского царя Иоанна Срацимира (1371–1396). Выбор для него этого имени, возможно, отражает амбиции династии царя Иоанна Александра в условиях политического упадка Византии. В Сербии

Константином был назван младший сын краля Стефана Уроша II (Милутина), погибший в 1321 г. в борьбе за престол со своим братом, а во 2-й пол. XIV в., после распада царства Стефана Душана, — Константин Драгаш, младший (2-й) сын обл. правителя в Сев.-Вост. Македонии деспота Деяна, выдавший между 1389 и 1391 гг. дочь за наследника византийского престола Мануила II Палеолога (*Острогорски Г.* Византија и словене. Београд, 1970. С. 271–280).

На Руси долгое время наблюдалась сходная картина. Лишь в кон. XII в. это имя получил св. блгв. *Константин Всеволодович* (1185–1218), старший сын вел. кн. Владимиро-Суздальского Всеволода Юрьевича, связанного по материнской линии с Византией. Впосл. прецедент не имел повторений. Имя Константин получило широкое распространение среди различных линий потомков Всеволода Большое Гнездо, но, как правило, оно давалось не старшим сыновьям. В период Московского царства наречений представителей правящих династий в честь К. не было. В Российской империи имя Константин актуализировалось для династии Романовых со времени русско-тур. войн 2-й пол. XVIII в., когда в связи с балканскими политическими проектами в честь К. в 1779 г. был назван 2-й сын цесаревича Павла Петровича. Эта практика получила продолжение в следующих поколениях (вел. князя Константин Николаевич, Константин Константинович и др.).

Сведений о посвящении равноапостольным К. и Елене мон-рей и храмов в южнослав. странах и Румынии до 2-й пол. XIX в. не сохранилось. Известен лишь факт обновления серб. кор. Стефаном Урошем II (Милутином) (1282–1321) древней церкви в Скопье во имя этих святых (*Данило, архиеп.* Животи краљева и архиепископа српских. Загреб, 1866. С. 138). Вопрос о посвящении равноапостольным К. и Елене мон-рей и храмов в средневек. Руси и в России Нового и Новейшего времени остается малоисследованным. С XIII в. (не позднее 1276) известен Цареконстантиновский мон-рь во Владимире, восстановленный в 1362 г. свт. *Алексием*, митр. Московским (*Зверинский*. Т. 2. С. 405. № 1350). Допустимо предположить, что первоначально обитель была основана во время пребывания кн. Константина Всево-

лодовича на великом княжении Владимирском (1216–1218). Церкви, посвященные равноапостольным К. и Елене (включая придельные), строились на Руси, как правило, в крупных городах. В Новгороде храмы в их честь были на Яневе ул. (упом. с 1151) и на Росткине ул. на Софийской стороне (1390), также существовал придел собора мон-ря свт. Павла Исповедника, патриарха К-польского (1224) (ПСРЛ. Т. 2. С. 29, 215; 63, 267). В Москве ц. во имя равноапостольных К. и Елены, давшая название соседней с ней Константино-Еленинской башне Кремля, появилась не позднее 1470 г. (Там же. Т. 25. С. 395).

В народных верованиях правосл. славян память равноапостольных К. и Елены связана с весенними сельскохозяйственными работами (посев льна и овса, посадка огурцов). Болгары и греки в нек-рых областях Фракии и Македонии в день памяти равноапостольных К. и Елены совершают ритуальные танцы на углах, этот обычай получил название «нестинарство» или «анестинария» (*Седакова, Узенева*. 1999. С. 588–589). В заговорах имя Константин встречается крайне редко и сравнительно поздно — в записях не ранее 2-й пол. XVIII в.

Лит.: *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция рус. средневек. концепции (XV–XVI вв.). М., 1998; *Седакова И. А., Узенева Е. С.* Константин и Елена // Слав. древности: Этнолингв. словарь. М., 1999. Т. 2. С. 588–590; *Зверев А. С.* Константинопольские и греческие реликвии на Руси // Христианские реликвии в Моск. Кремле / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 111–146 (126–128); *Стерлигова И. А.* Новозаветные реликвии в Др. Руси // Там же. С. 19–93 (56–57); *Лосева О. В.* Рус. месячцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 344–345; *Фонкич Б. Л.* Чудотворные иконы и священные реликвии Христ. Востока в Москве в сер. XVII в. // Очерки феод. России. М., 2001. Вып. 5. С. 70–97; *Чеснокова Н. П.* Русский царь — Новый Константин // Славяне и их соседи: Тез. XXII конф.: Репрезентация верховной власти в средневек. обществе (Центр, Вост. и Юго-Вост. Европа). М., 2004. С. 107–111; *она же.* Христ. Восток и Россия: Полит. и культ. взаимодействие в сер. XVII в. М., 2011; *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica balcano-slavica. София, 2008. С. 534–535; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 76–77; *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в слав. ръкописна традиция. София, 2012. Т. 2; *Турилов А. А.* К истории позднейш. церк. иерархии (по данным слав. источников кон. XIV — сер. XV вв.) // ЗРВИ. 2013. Кн. 50. С. 751–760; *он же.* Сербский ковчег-реликварий св. царя Константина из Благовещенского собора Моск. Кремля — датировка и гипотезы о происхождении // Церковне студије. Ниш, 2013. Кн. 10. С. 125–133;





Zhivov V. Two Images of Constantine the Great in Russian Historical Writings of the 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Cent. // La figura di Costantino imperatore e l'ideologia imperial nella storia culturale, religiosa e civile dei paesi slavi. Mil., 2013. P. 141–168.

А. А. Турилов

**Гимнография.** В древнем иерусалимском Лекционарии, сохранившемся в арм. переводе V в., память К. отмечается 22 мая (см.: *Repoux. Lctionnaire arménien*. P. 337); указан прокимен (Пс 131. 1), Апостол (1 Тим 2. 1–7), аллилуиарий из Пс 20, Евангелие (Лк 7. 1–10). В более поздней версии этого же Лекционария, дошедшей до нас в грузинском переводе, память К. также отмечается 22 мая (см.: *Tarchnischvili. Grand Lctionnaire*. Т. 2. P. 11), дается общее указание «все царям» и ссылка на 19 янв. (пам. имп. *Феодосия Великого*; богослужбное последование 19 янв. (см.: *Ibid.* Т. 1. P. 30) то же, что и на память К. 22 мая в арм. переводе Лекционария). В том же памятнике 29 янв. отмечается явление К. Креста Господня (*Ibid.* P. 33); К. упоминается в тропаре службы этого дня («Господи, Моисею иногда...») в иерусалимском Тропологии, сохранившемся в груз. переводе (*Метревели. Иадгари*. С. 85; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 360).

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Турисон*. Т. 1. P. 14, 296), память К. отмечается 3 сент. без богослужбного последования; 21 мая празднуется совместная память равноапостольных К. и Елены: на Пс 50 поется тропарь 4-го гласа *Тобъ Статоробъ соу товъ тѣловъ ѣвъ оубравѣ ѳеосѡбѡченѡсъ* (Кѡтѣ твоѣмѣ оубравъ на нѣсѣ видѣвъ); на литургии — прокимен (Пс 46. 7), читают Апостол (Гал 1. 11–19 или Деян 26. 1, 12–20) (если 21 мая попадает на период Пятидесятницы), аллилуиарий со стихом из Пс 131, Евангелие (Ин 10. 2–5, 27–30), поется причастен (Пс 32. 1).

В различных редакциях *Студийского устава* отмечается общий день памяти К. и равноап. Елены — 21 мая. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский. Типикон*. С. 344–345), отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, последование равноапостольных К. и Елены включает отпустительный тропарь 3-го гласа *Новъи ты выстъ дѣдѣ*: (в совр. богослужбных книгах это один из седальнов), кондак, канон, неск. стихир-самогласнов и по-

добнов. Указанием на достаточно высокий праздничный статус этой памяти является пение тропарей канона с повторением и светильна «Свят Господь Бог наш...» по 9-й песни. Для литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц., за исключением причастна (Пс 111. 6).

В древних слав. Минеях (XII в.; ГИМ. Син. № 166. Л. 123 об.— 130 об.; РНБ. Соф. № 203. Л. 98 об.— 103) последование 21 мая включает канон, 2 седальна (1-й — это отпустительный тропарь в Студийско-Алексиевском Типиконе), 2 группы стихир-подобнов (2-я включает только 2 стихиры); могут содержаться 5 стихир-самогласнов (напр., см.: ГИМ. Син. № 166), к-рые также зафиксированы в Стихирарях того времени (напр., БАН. 34.7.6).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание*. Т. 1. С. 455–456) служба равноапостольным К. и Елене имеет тот же устав, что и по Студийско-Алексиевскому Типикону. На вечерне отменяется стихословие кафизмы, на литургии поются изобразительны, на *блаженных* — тропари из 3-й песни канона К. и Елены, прокимен из Пс 18, аллилуиарий со стихом из Пс 88, причастен (Пс 18. 5), чтения те же, что и в Типиконе Великой ц.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arantz. Турисон*. P. 152–153), представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, 21 мая в честь равноапостольных К. и Елены указан ряд песнопений, отсутствующих в др. студийских Типиконах: цикл стихир-подобнов и 3 самогласна на «Господи, воззвах», славники на «Господи, воззвах», на стиховне и на хвалитех; на «Бог Господь» — тот же тропарь, что и в Типиконе Великой ц.; праздничной особенностью службы является пение особых антифонов (Пс 19, 20, 88) на утрене; указания о литургии те же, что и в Типиконе Великой ц.

В *Иерусалимском уставе* память равноапостольных К. и Елены также отмечается 21 мая. Степень торжественности службы в этот день в разных редакциях Иерусалимского устава может варьироваться.

Начиная с ранних редакций XI–XII вв. (напр., *Sinait. gr.* 1094 — см.: *Lossky. Турисон*. P. 216) и до редакций XVII в., последование равноапостольных К. и Елены соответствует уставу малого праздника: на утрене поется «Бог Господь» и тропарь, сти-

хиры на «Господи, воззвах» исполняются на б, на вечерне и утрене назначаются стихиры-самогласны, в т. ч. для пения на хвалитех; канон равноапостольных К. и Елены исполняется на б. Такой же устав имела служба в честь равноапостольных К. и Елены в печатных московских Типиконах (1610, 1633 и 1641) до исправленного издания 1682 г.

В редких случаях в рукописных богослужбных книгах (напр., Типикон XIV в.— НБКМ. Греч. 56) встречается описание торжественной службы во имя равноапостольных К. и Елены со *всенощным бдением* и с максимальным набором песнопений; на утрене читается Евангелие (Ин 10. 9–16).

В первых изданиях греч. Минеи (напр., напечатанной в Венеции в 1569) 21 мая содержится бденная служба равноапостольным К. и Елене с добавлением песнопений сочинения Николая Малакса (см.: *Филарет (Гумилевский). Песнопевцы*. С. 378–379): стихир на малой вечерне, дополнительного цикла стихир-подобнов на «Господи, воззвах», 2-го канона на утрене, цикла самогласнов для помазания елеем в конце утрени. Более поздние издания греч. Минеи (напр., 1607) уже не содержат песнопений Малакса — в них служба равноапостольным К. и Елене излагается по уставу малого праздника, как и в ранних рукописных редакциях.

В XVII в. в греч. и слав. Минеях память равноапостольных К. и Елены празднуется более торжественно. 21 мая уже с XVI в., несмотря на отсутствие в уставе службы К. полиелея, в слав. богослужбных книгах отмечалось знаком ✙ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*): на вечерне назначается пение «Блажен муж», 3 паремии (3 Цар 8. 22–23, 27–30; Ис 61. 10–11; 62. 1–5; Ис 60. 1–16), последование включает стихиры на литии и на стиховне, на утрене поется полиелей, прокимен из Пс 88 и читается Евангелие (Ин 10. 9–16).

В румын. Минеях XVIII–XX вв. на память равноапостольных К. и Елены 21 мая указана полиелейная служба, как в греч. и слав. богослужбных книгах, за исключением некоторых изданий: напр., в Минеи 1804 г. 21 мая отмечена бденная служба с малой вечерней — последование включает ряд песнопений равноапостольным К. и Елене, отсутствующих в др. источниках.





Греч. Типикон протопсалта Константина, изданный впервые в 1838 г., приводит варианты соединения последования равноапостольных К. и Елены с праздниками подвижного годового круга: напр., если 21 мая совпадает с Вселенской родительской субботой перед Пятидесятницей, последование К. и Елены поется в пятницу, а отдание праздника Вознесения переносится с пятницы на субботу; при совпадении с Пятидесятницей последования Триоди и Минеи соединяются, причем стихиры берутся из обоих последований, а канон на утрене и служба на литургии — только из Триоди. В последующих изданиях Типикона протопсалта Константина приводится обычный устав службы 21 мая (со входом, с чтениями на вечерне, со степенными антифонами и с Евангелием на утрене), затем описывается устав службы в случае совпадения с Неделями о самарянинах, с отданием праздника Вознесения в пятницу 7-й недели по Пасхе (отдание не переносится на четверг, как в 1-м издании Типикона), с праздником Пятидесятницы, со *Всех святых недель*. В издании нового греч. Типикона 1888 г. в переработке протопсалта Г. Виолакиса (*Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 275–283*) в 14 главах приведены указания о службе 21 мая в случаях различных совпадений.

Содержащееся в совр. богослужебных книгах последование равноапостольных К. и Елены включает следующие элементы: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Τοῦ Σταυροῦ σου τὸν τύπον ἐν οὐρανῷ θεασάμενος*: (Крѣта твоєгѣ ѿбразъ на нѣси видѣвъ:); кондак 3-го гласа *Κωνσταντῖνος σήμερον, σὺν τῇ μητρὶ τῇ Ἑλένῃ* (Кѡнстантинъ днесь съ матерею еленею:); с икосом; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа с ирмосом *Ἦγρᾶν διοδεύσας*: (Водѣ прошеде:); нач.: *Μόνε ἐπουράνιε Βασιλεῦ* (Едине нѣсныи црѣ); 9 стихир-самогласнов и 3 цикла стихир-подобнов; 4 седальна; 2 светилина. В греч. Минее указан светильен, отсутствующий в совр. рус. Минее. Песнопения посвящены или К., или Елене (в каноне их тропари чередуются), или им обоим.

Кроме того, К. может упоминаться в песнопениях праздников, связанных с Крестом Господним, напр. в 3-й стихире на литии службы Воздвижения Креста (14 сент.): *ἰάκω κωνσταντῖνῷ ᾠδοῦντι* (см.: Миней (МП). Сентябрь. С. 416).

По рукописям известны песнопения равноапостольным К. и Елене, отсутствующие в совр. богослужебных книгах: кондак 3-го гласа *Ελενα λυβζνιῦ νηνα*: (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 253) с икосом (также см. Типографский устав — ГТГ. К5349. Л. 67 об.; Миней на май РНБ. Соф. № 203. Л. 99); дополнительные икосы (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 118, 184); анонимный канон 2-го гласа, ирмос *Δεῦτε, λαοί*: (*Градѣте людѣ:*), нач.: *Δεῦτε, πιστοὶ ἄπαντες, ἀνευφημήσωμεν* (Придите, верные все, восхвалим); канон 4-го гласа автострва мон. Иоанна, ирмос: *Ἄισομαί σοι, Κύριε, ὁ Θεός μου*: (Воспой тебе гди вже мой:); нач.: *Σοὶ τῷ βασιλεύοντι* (Тебе, царствующему); анонимный канон плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос: *Τῷ σοτήρι Θεῷ*: (*Вспителю бгѣ:*), нач.: *Ὁ προγνώστης Θεός, ὁ ἐκ μη ὄντων τὸ πρῖν* (Провидец Бог, из не сущих прежде); анонимный канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с акростихом *Ἐκτίη δέησιν προσδέχου, Κωνσταντῖνε* (Шестое моление прима, Константин; указание «шестое моление» в этом акростихе позволяет предположить, что автор канона составил К. венюк канонов), ирмос: *Ὡς ἐν ἡλείῳ πεζεύσας*: (*Иѣкѡ по сѣхѣ пѣшеествовавъ:*), нач.: *Ἐξ ἀναξίων χειλέων* (Из недостойных уст) (*Ταμεῖον. Σ. 202*).

В греч. печатных Миней XVI в., содержащих 21 мая бденную службу равноапостольным К. и Елене, помещен канон 2-го гласа, составленный Николаем Малаксом, с акростихом *Πιστῶν ἀνάκτων τὴν ἀπαρχὴν αἰνέσω* (Верных правителей начаток восхваляю), ирмос: *Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτὲ*: (Во глубинѣ постла иногда:); нач.: *Παντοκράτορ ὑψίστε Χριστέ* (Вседержитель высочайший Христос), а также 2 цикла стихир-подобнов и ряд самогласнов того же автора.

А. А. Лукашевич

**Иконография. Прижизненные изображения.** I. Скульптурные портреты. Предположительно самым ранним изображением К. является порфиновая голова императора (фрагмент скульптуры; 305–315, Национальный музей г. Ниш, Сербия); в пользу этой атрибуции говорит гл. обр. ее происхождение из Ниша. Несмотря на существенные утраты (не сохр. нижняя часть лица), портрет выразителен благодаря широко раскрытым глазам миндалевидной формы; лоб прорезан морщинами, на скулах насечки, возможно изобра-

жающие бороду, ушные раковины слабо моделированы. Волосы скрыты головным убором в виде низкой цилиндрической тульи; убор такого типа имеют императоры-соправители в скульптурной группе «Тетрархи» (ок. 300) на юж. фасаде собора Сан-Марко в Венеции. С этой композицией скульптурный фрагмент из Ниша помимо иконографического сходства сближают обобщенная художественная манера и материал изготовления. Так, для изображения тетрархов было принципиальным сглаживание вплоть до неразличимости индивидуальных черт каждого из соправителей. Т. о., с одной стороны, подчеркивалась их божественная сущность, наделяющая соправителей сверхъестественным сходством, с другой — выражалась идея единства и неделимости их власти. Близкая к блоку форма, намеренная диспропорция, отвлеченность и схематичная трактовка образов также выражали прочность союза 4 правителей, «их абсолютное



Имп. Константин Великий.  
307 г.  
(Музей графства Йоркшир, Великобритания)

единство и неразрывность, их непоколебимую дружбу и равновесие» (*Kitzinger*. 1977. P. 12). Порфир в свою очередь символизировал имп. власть, а технологические ограничения в его обработке способствовали достижению нужного обобщения, схематизма и аскетичности образов. Предположительно порфиновая голова из Ниша являлась фрагментом скульптурной группы, представлявшей императоров Галерия, Максенция, К. и Лициния; она могла быть выполнена по заказу имп. Галерия для популяризации соправителей 2-й тетрархии.

Частью ростовой статуи К., очевидно, была голова (307, Музей графства Йоркшир, Великобритания), най-





денная в 1823 г. при раскопках рим. крепости Эборак в Йорке (графство Норт-Йоркшир, Великобритания). Вероятно, статуя была установлена в честь 1-й годовщины правления императора после провозглашения его августом в 306 г. в Эбораке. Легкий наклон головы влево и вниз отсутствует в поздних портретах императора (высота скульптуры в 2 раза превышала человеческий рост). За основу скульптурного портрета была взята классическая по пропорциям иконография императоров Августа и Траяна с определенным типом прически, без бороды. Лицо молодое (нос поврежден), лоб гладкий, глаза среднего размера, полные губы; надбровные дуги, скулы и подбородок выделены и скруглены; маленькие уши частично прикрыты короткими волосами, челка разделена на пряди и зачесана вперед. Голова увенчана дубовым (лавровым?) венком — символом воинской доблести. Лицо спокойное, сосредоточенное, внутреннее напряжение, свойственное более поздним портретам К., отсутствует.

И. А. Ричмонд предположил, что памятник из Йорка является не оригинальным произведением, а переработанной первоклассными мастерами столичного круга ранней статуей рим. героя (напр., Геркулеса; заметны следы переделки волос, особенно вокруг ушей). Скульптура из Йорка, как и более архаичная скульптура из Ниша, представляет идеализированный образ обоженного властителя и не является портретом как таковым. Однако обращение в йоркском памятнике к иконографии императоров Августа и Траяна позволило привнести в застывшую, аскетичную стилистику «Тетрархов» индивидуальную характеристику. Т. о., в скульптуре из Йорка был намечен возврат к идее великой империи во главе с великим императором и заявлена иконографическая программа, к-рая получила развитие в поздних образах. Стилистическое и иконографическое решение портрета императора имело большое значение, поскольку изображение правителя находилось во всех общественных местах, объединяя т. о. империю своим символическим присутствием.

К йоркскому памятнику стилистически близок ранний портрет К. (Новая глиптотека, Копенгаген). Император изображен молодым человеком без бороды (нос утрачен), скулы и подбородок округлые, рот чуть

приоткрыт, прическа похожа на прическу йоркской скульптуры, с той разницей, что уши не прикрыты волосами. Черты лица приобрели сглаженность, благодаря акценту на ши-



*Имп. Константин Великий.  
1-я четв. IV в.  
(Новая глиптотека,  
Копенгаген)*

роко распахнутых глазах с припухшими веками и как бы высверленных зрачках, образ воспринимается более идеализированным. При этом памятник утратил непосредственность, присущую скульптуре из Йорка.

В 1-й пол. IV в. происходит обращение к эстетическим идеалам греко-рим. классического искусства. Ухо-



*Имп. Константин Великий.  
306–330 гг. (базилика  
Сан-Джованни-ин-Латерано, Рим)*

дит свойственная периоду тетрархии обобщенная схематизация форм, к-рые становятся более мягкими и чувственными. Новый образ сакральной имп. власти формируется на ос-

нове объединения присущих классическому искусству конкретных черт и обобщенности изображения, свойственного искусству архаизирующему.

Одним из наиболее известных рим. изображений К. раннего периода являются рельефы Триумфальной арки К. в Риме (312–315). В ее декоре были использованы споллии — элементы монументов II в.; к ним относятся 8 медальонов, в 4 из к-рых была добавлена фигура К. (тондо со сценами охоты и жертвоприношения Аполлону и Диане на сев. и юж. сторонах). При К. был создан фриз со сценами похода против Максенция: на вост. стороне — отбытие из Медиолана (ныне Милан), на южной — сцены сражения, на западной — триумфальный въезд К. в Рим, на северной — К. перед народом; раздача денег императором. В образе императора, как в портрете из Йорка, соединены черты индивидуальные и архетипические. Так, К. представлен молодым, безбородым, хотя на момент создания памятника ему было более 40 лет. Как и в йоркском портрете, особо проработаны глаза с глубоко врезанными зрачками, придающими взгляду сосредоточенность (особенность портретов IV в.), та же прическа. Узнаваемость фигуры К. в каждой сцене достигается с помощью композиционных приемов. Соединение в памятнике рельефов II и IV вв., где натуралистичность и иллюзионизм соседствуют с абстрактностью и схематичностью, согласуется с главной функцией арки — демонстрацией законности власти К., наследования ее от великих рим. императоров. Вечность имп. власти символизируют сцены в медальонах (охота на кабанов; К. с Дианой (Луна) и Аполлоном (Солнце)).

Мраморная статуя К. (306–330, базилика Сан-Джованни-ин-Латерано, Рим) представляет собой скульптуру высотой 3,22 м: молодой император в боевых доспехах, в парадной позе полководца, обращающегося к своим войскам. Здесь использована иконография аналогичных изображений Августа и Траяна, но при этом образ К. более отвлечен и торжественен. В постановке фигуры использован легкий контрапост: опора на правую ногу, левая согнута в колене и чуть выдвинута вперед, широкий мускулистый корпус дан фронтально, плечи слегка развернуты влево; пропорции тела несколько нарушены. Голова немного





наклонена, взгляд направлен перед собой.левой рукой, согнутой в локте, император держит короткий рим. меч, с левого плеча на руку и вертикально вниз спадает палудамент — воинский плащ; на голове дубовый венок. В поднятой правой руке К., очевидно, сжимал копье или жезл. Обобщенными, идеализированными чертами, умиротворенным, величавым выражением лица скульптура напоминает ранние изображения императора.

В скульптурном портрете, т. н. голове колосса (313–324, Капитолийские музеи, Палаццо-деи-Консерватори, Рим; сохр. голова, фрагменты ног, в т. ч. стопа, части рук, в т. ч. кисть), пропорции лица сознательно нарушены ради создания героизированного портрета императора. Огромные глаза придают образу «выражение замкнутого, недоступного для простых смертных величия» (Бритова, Лосева, Сидорова. 1975. С. 92). Той же цели — созданию непроницаемой маски — служат строгая симметрия, моделировка большими нерасчлененными плоскостями. Узнаваемость образа К. обеспечивали крупный нос, форма подбородка, характерная прическа в виде валика локонов. По сохранившимся деталям колосса — руке с вздувшимися венами, реалистично вылепленной стопе — можно предположить, что образ в целом был менее идеализированным, чем другие. Назначение колоссальных статуй — создание объекта для поклонения. Размер такой статуи подавляет человека, демонстрирует непреодолимую дистанцию между простым смертным и властителем. Полностью исключается контакт со зрителем: взгляд колосса направлен в сторону и вверх. На примере ряда памятников К. заметно стремление к увеличению их размеров: если высота головы йоркской скульптуры — 42 см, копенгагенской — 43 см, то рим. колосса — 2,6 м.

То же образное решение еще одного памятника К. (сохр. голова высотой 95,2 см (фрагмент мраморной скульптуры сидящего императора; 325–370, Метрополитен-музей, Нью-Йорк)). Взгляд больших глаз с тяжелыми, как бы припухшими веками устремлен вверх; черты лица геометричны, сглажены, прическа та же, что и в ранних памятниках. Вертикальные морщины на лбу — не особенность облика К., а знак



*Имп. Константин Великий.  
336–337 гг.  
(Капитолийские музеи,  
Палаццо-деи-Консерватори,  
Рим)*

выражения божественной заботы императора об империи. Красиво очерченный рот чуть приоткрыт — это наиболее естественная часть портрета, наделенного некой отвлеченной одухотворенностью.

В бронзовом колоссе К. из Рима (336–337, Капитолийские музеи, Палаццо-деи-Консерватори, Рим; сохр. голова, детали конечностей) достигнута предельно точная и в то же время обобщенная характеристика ставших типологическими черт К. Это уже некий отвлеченный образ-икона, олицетворение божественной власти. В то же время в нем присутствует чувственное начало, живая, иллюзионистическая передача деталей (ноздри, губы, завитки волос).

Из Ниша происходит фрагмент бронзовой статуи императора в дос-



*Имп. Константин Великий.  
Золотой солид.  
326–327 гг.  
Аверс, реверс*

пехах — голова императора в диадеме (324/325, Национальный музей, Белград). В этом портрете, так же как и в бронзовом колоссе, образ императора приобретает иконность, что подчеркивается строго фронтальным положением головы, симметрией и маскообразной застылостью лица. Портретное сходство отсту-

пило на второй план. К. изображен в идеальном возрасте — молодым, лицо гладкое, без морщин, без бороды, глаза огромные, губы довольно тонкие. В позднем имп. портрете лавровый или дубовый венок сменился диадемой, к-рая не только является атрибутом власти, земного величия императора, но и отсылает к иконографии Аполлона-Гелиоса, заимствованной христ. художниками из античного искусства.

В период правления К. его портреты изготавливались в т. ч. из полудрагоценных камней. Напр., бюст К. из халцедона (315–330, Кабинет медалей Национальной б-ки, Париж), несмотря на небольшие размеры, воспринимается монументально и величественно; образ императора предельно обобщен, при этом гармоничные, без лишней стилизации черты лица восходят к классическим образцам рим. портрета. То же можно сказать о камее из сардоникса, изображающей К. и Гюхэ К-поля (30-е гг. IV в., переработана в нач. XIX в., ГЭ).

*Н. А. Пулянова*

II. На монетах и медалях представлен тот же иконографический тип — безбородый император в идеальном возрасте. Даже на небольших профильных бюстах на медалях и монетах переданы характерные черты К. — дугообразные брови над глубоко посаженными большими глазами, удлиненный нос с горбинкой, подчеркнута массивная нижняя часть лица, мощная шея, сосредоточенный, устремленный вверх взгляд. Исключением являются отдельные монеты, на которых К. изображен с короткой бородой. На юбилейных медалях к 30-летию правления император предстает прекрасным молодым (неза-

висимо от реального возраста) человеком, у него широко распахнутые глаза и твердый и решительный взгляд. При сохранении общего профильного типа бюста императора имеются отличия в деталях: на голове может быть царская диадема или лавровый венок с развевающимися сзади лентами-завязками, надетый непосредственно на волосы или поверх шлема. Встречаются также изображения





К., увенчанного лучистым венцом (золотой солид, Британский музей), что связано с особым культом Непобедимого Солнца (лат. Sol Invictus), рим. офиц. божества, сходство императора с ним подчеркнута иконографически: фигура бога солнца с лучистым венцом помещается на реверсе некоторых монет К. Сдвоенное (парное) изображение бюста К. и профиля Sol Invictus известно на солидах, отчеканенных в правление императора, а также на золотом медальоне его времени с надписью: «Invictus Constantinus» (Toynbee J. M. C. Roman Medallions. N. Y., 1944, 1987. Pl. XVII. N 11).

III. Упоминания о прижизненных изображениях К. содержатся у церковного историка и автора «Жития Константина» еп. Евсевия Кесарийского. Ему также принадлежит замечание о присущем императору особом выражении глаз, к-рое епископ связывал с христ. молитвенным состоянием К.: «Сколь глубоко укоренилась в душе его сила божественной веры, можно заключить и из того уже, что на золотых монетах он повелел изображать себя со взором, обращенным горе и устремленным к Богу, в виде молящегося. Такие отпечатки расходились по всему Риму, а в самих дворцах некоторых городов над входными дверями находились изображения, представлявшие его стоящим в прямом положении, со взором, устремленным на небо, и с руками, молитвенно воздетыми горе» (Euseb. Vita Const. IV 15). Еп. Евсевий описал статую, к-рую воздвигли императору на Римском форуме в честь победы над Максенцием, одержанной после чудесного явления креста К.: «На самом людном месте Рима поставили ему статую, он немедленно приказал то высокое копьё в виде креста утвердить в руке своего изображения и начертать на латинском языке слово в слово следующую надпись: «Этим спасительным знамением, истинным доказательством мужества, я спас и освободил ваш город от ига тирана и по освобождении его возвратил римскому сенату и народу прежние блеск и славу» (Ibid. I 40). С христ. т. зр. — как победу над злом — интерпретирует еп. Евсевий и известную лишь по его описанию картину в имп. дворце. На ней К., окруженный сыновьями, был изображен побеждающим дракона (Ibid. III 3). Сохранились сведения о водруженной на се-

ребряную колонну конной статуе К., образцом для к-рой послужила конная статуя Марка Аврелия (см.: Грабар. 2000. С. 66. Примеч. 4).

**В христианском искусстве** на миниатюрах в рукописи Гомиллий Григория Назианзина (Paris. gr. 510. Fol. 440v, между 879 и 882), иллюстрирующих историю обретения Креста Господня, имеются сцены «Сон Константина» и «Явление креста на небе перед Мульвийской битвой». Император изображен в военном платье — в короткой тунике и плаще, на голове увенчанная крестом визант. корона-стемма. У К. темные короткие волосы и небольшая борода. Облик императора напоминает его античные изображения, но это сходство скорее типологическое, чем портретное.

На мозаике кон. X в. в юж. вестибюле собора Св. Софии в К-поле К. и имп. Юстиниан стоят по сторонам от Богоматери с Младенцем на престоле. К. изображен справа подносящим Пресв. Богородице построенный им город К-поль. Он в длинном расшитом царском дивитисии и широком лоре, на голове — корона-стемма. Исторические портретные черты полностью утрачены, но акцентировано внешнее подобие ве-



*Сон имп. Константина Великого.  
Явление креста перед Мульвийской битвой.  
Обретение Креста.  
Миниатюра из Гомиллий  
Григория Назианзина. Между 879 и 882 гг.  
(Paris. gr. 510. Fol. 440v)*

ликих императоров К. и Юстиниана: у обоих отсутствуют бороды, средней длины волосы свисают по сторонам 2 округлыми локонами. На фреске мон-ря Протат на Афоне (нач. XIV в.)

К. представлен в далматике и лоре, с драгоценным крестом на длинном древке в правой руке и со свитком в левой руке, в круглой короне-камилавке.

Единоличные изображения К. в византийском искусстве встречаются очень редко. Чаще всего он изображается вместе с матерью имп. равноап. Еленой по сторонам креста. В основе этой парной композиции — почитание Креста К. и обретение Животворящего Древа Креста Господня имп. Еленой. Наиболее распространен тот вариант, где святые держат



*Имп. св. равноап. Константин.  
Фрагмент росписи кафоликона  
мон-ря Протат на Афоне. Нач. XIV в.  
Мастер Мануил Панселин*

древко креста; др. вариант — когда они представлены на нек-ром расстоянии от креста в молитвенном обращении к нему (см. в ст. Елена, равноап. имп.). В сцене «Воздвижение Креста Господня» К. представлен на фреске ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1321), его образ здесь близок к изображению в мон-ре Протат на Афоне.

В композиции «I Вселенский Собор» К. изображается, как правило, в центре на троне, окруженный епископами (иногда справа от трона, на к-ром находится раскрытое Евангелие), он с темными волосами и бородой, в короне и царском одеянии.

Известны житийные циклы К., нек-рые из них уникальны по составу. Напр., в росписи ц. равноап. Константина в Пиргос-Монофациу на Крите (1314–1315) цикл в юж. нефе отражает жизненный путь святого патрона храма от его рождения





(конные изображения родителей святого, равноап. Елены и Констанция Хлора, — позади отца сидит отрок К.) до первой победы (битва у Мульвийского моста) и наследования его престола (коронование сыновей К.). Фрагментарно сохранился фресковый цикл в ц. святых К. и Елены в Охриде (Константин с конными воинами отправляется на битву; Константин и свт. Сильвестр?). Тематика отдельных композиций росписи ц. Св. Креста (Ставро-росту-Агиасмати) на Кипре (1494)



Св. равноапостольные Константин и Елена.  
Роспись Мартириевской паперти Софийского собора в Вел. Новгороде.  
Кон. XI — нач. XII в.

также обусловлена посвящением храма. Так, в сев. нише, плоскость которой разделена большим деревянным 4-конечным крестом, размещены сцены обретения Св. Креста равноап. Еленой. Поверхность арки ниши занимают сцены, посвященные жизни К. и явлению креста перед битвой у Мульвийского моста.

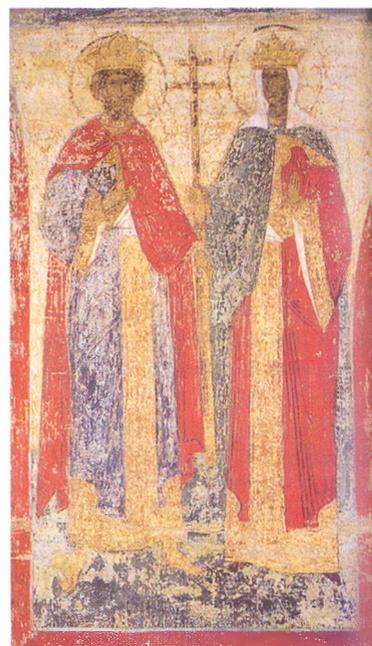
На Руси древнейшие изображения К. сохранились в росписи Михайловского придела Софийского собора в Киеве (40-е гг. XI в.) и в Мартириевской паперти Софийского собора в Вел. Новгороде (кон. XI — нач. XII в.). В обоих памятниках использована традиц. парная иконография утверждения креста К. и равноап. Еленой. В Св. Софии образы К. (изображен фронтально) и имп. Юстиниана (в приделе праведных

Иоакима и Анны) типизированы: оба молоды; с округлыми лицами, едва показавшейся бородой и небольшими усами. Высоко посаженные зрачки увеличивают и без того большие глаза К. и делают его взгляд более выразительным. Оба императора в лоратных одеждах, но на голове К. торжественная корона с перпендулиями. В Мартириевской паперти К. и Елена изображены в царских одеяниях, в коронах-стеммах, они обращены к большому кресту, держат его одной рукой, свободная рука у обоих в молении. Отличаясь в деталях, поздние изображения будут следовать типу иконографии, представленному на новгородской фреске.

В Кирилловской ц. в Киеве (40-е гг. или посл. четв. XII в.) образы К. и Елены расположены на северной стене северного нефа в средней части, с ними сопоставлены расположенные напротив, в компартименте южного нефа, ктиторские изображения членов княжеской семьи. В XVI в. в связи с формированием на Руси идеологии правосл. царства и актуализацией темы благочестия государя в галерее образов русских князей на столбах Благовещенского собора Московского Кремля с К. и Еленой сопоставлены парные изображения равноапостольных Владимира и Ольги (1547–1551). Тогда же фигура К. была включена в состав сложных композиций с образами святых, объединенных по чинам святости. Так, на иконе «О Тебе Радуется» из новгородской ц. Петра и Павла в Кожевниках (ок. 1558, НГОМЗ) он представлен во главе группы русских святых в лике царей и князей.

На иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» (сер. XVI в., ГТГ) К. с крестом в руках изображен с воинами в шестви к Горнему Иерусалиму. Ближайшей аналогией является фреска ц. Св. Креста в Пэтрэуци (Румыния), кон. XV в., с изображением имп. Константина и св. воинов на конях, следующих за арх. Михаилом, который указывает на крест в небесном сегменте.

Источником новой рус. иконографии «Поклонение Кресту» (Поклонение Кийскому кресту), куда были включены изображения К. и Елены, а также царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны, стал *Кийский крест*, созданный как реликварий в 1656 г. «в меру» Креста Христова по заказу патриарха



Св. равноапостольные Константин и Елена.  
Роспись Благовещенского собора Московского Кремля.  
1547–1551 гг.

Никона для Крестного монастыря на Кий-острове. Одна из первых икон была написана, очевидно, ок. 1658 г. (сохр. следующая по времени икона из теремной ц. Воздвижения Креста в Кремле, 1677–1678, ГММК).

Житие К. помещено в 3-м хронографическом томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. Ф. IV. 151), в котором на основе т. н. Летописца Еллинского и Римского излагается история римского царства. В рассказе о царствовании отца К. Констанция Хлора, озаглавленном «Царство 42. Константина», говорится об обстоятельствах рождения К., о его воспитании, затем о жизни К. у Диоклетиана, о прибытии К. к умирающему отцу в Британию и о провозглашении его кесарем. В соответствии с рассказом К. сначала изображен младенцем в рубашке и без головного убора, затем — отроком с камилавкой на голове, после поставления на царство — безбородым юношей в царском зубчатом (городчатом) венце, на миниатюрах, сопровождающих описание облика К., помещенное перед рассказом о его борьбе с Максенцием, — с бородой. Продолжение истории К. изложено в части под названием «Начало царства христианского. Первое царство царя Константина, правоверного». На всех по-





следующих миниатюрах К. представлен средовеком. Повествуя о строительстве К-поля, автор особое внимание уделяет порфировой колонне, установленной императором на форуме, на к-рой находилась медная статуя с 7-лучевым венцом на голове. Это изваяние 4 раза изображено на миниатюрах.

В русской иконописи житийные циклы К. встречаются редко. Напр., на иконе «Воздвижение Креста со сценами «Обретения Креста»» (кон. XVII – нач. XVIII в., Ярославль, собрание М. Е. Де Буара (Елизаветина)) 9 из 16 клейм посвящены истории К.: сон К.; видение креста из звезд; победа над Максенцием; поход против скифов на Дунай; победа над скифами; возвращение в Рим и встреча с царицей Еленой; болезнь К.; явление К. апостолов Петра и Павла; крещение К. и Елены папой Сильвестром.

**Н. В. Квливидзе**

Лит.: *Witte F.* Die Kolossalstatue Konstantins des Grossen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano // *Konstantin der Grosse und seine Zeit: Gesammelte Studien: Festgabe zum Konstantins-Jubiläum / Hrsg. F. J. Dölger.* Freiburg i. Br., 1913. S. 259–268; *Berenson B.* L'Arco di Costantino o della decadenza della forma. Mil., 1952, 2007. P. 22, 54–55; *Lauer H. H.* Kaiserin Helena: Leben und Legenden. Münch., 1967; RBK. Bd. 2. Sp. 1084–1087; *Subotić G. Sv. Konstantin i Jelene u Ohridu.* Beograd, 1971; *Бримова Н. Н., Лосева Н. М., Судорова Н. А.* Римский скульптурный портрет. М., 1975; *Kitzinger E.* Byzantine Portraiture // *Antički portret u Jugoslaviji.* Beograd, 1987. P. 107–108, 232, 234–235; *Henig M.* The Art of Roman Britain. L., 1995; *Johansen F.* Catalogue Roman Portraits: (Ny Carlsberg Glyptotek). Copenhagen, 1995. Vol. 3. P. 170–171; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997. P. 198–205; *Elsner J.* Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire ad 100–450. N. Y., 1998. P. 53–87; *Грбар А. Н.* Император в визант. искусстве. М., 2000. С. 37; Βυζαντινό καὶ Χριστιανικό Μουσείο. Αθήνα, [2001]. Σ. 76–77; *Басманова Р. В.* Образ в христ. искусстве: К вопросу о неоплатоническом в становлении христ. символизма // Рус. культура: Теорет. проблемы ист. генезиса: Сб. ст. / Ред.: В. А. Шученко. СПб., 2004. С. 92–125; *Ottaway P.* Roman York. Stroud, 2004; *Constantine The Great – York's Roman Emperor: The Cat.* / Ed. E. Hartley. York, 2006. P. 120; *Hannestad N.* Die porträtskulptur zur zeit Konstantin des Grossen // *Konstantin der Grosse: Ausstellungskatalog / Hrsg. A. Demandt, J. Engemann.* Mainz, 2007. S. 96–116; *Bidwell P., Hartley E., Corcoran S.* Constantine at York // *Ниш и Византия: VII научн. скуп.* Ниш, 3–5 јун, 2008 / Уред.: М. Ракоција. Ниш, 2009. С. 45–53; *La Regina A.* Archaeological Guide to Rome. Mil., 2010. P. 142–143, 232–238.

**КОНСТАНТИН**, блгв. кн. муромский — см. *Константин, Михаил и Феодор*, благоверные князья муромские.

**КОНСТАНТИН**, сцмч., Псковский, пресв.— см. *Иоасаф*, прмч., Снетогорский.

**КОНСТАНТИН** Васильевич Аксёнов (1888, г. Ташкент Сыр-Дарьинской обл.— 22.10.1937, г. Мирзоян Южно-Казахстанской обл., ныне Тараз Жамбылской обл., Казахстан), сцмч. (пам. 9 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Окончил ДС. Время рукоположения и обстоятельства священнического служения неизвестны. 3 нояб. 1923 г. приговорен Коллегией ОГПУ к 3 годам лагерей. После освобождения проживал в с. Карачарове Можайского (ныне Волоколамского) р-на Московской обл. 19 окт. 1929 г. вновь арестован по обвинению в антисоветской агитации. 23 нояб. того же года приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в Северный край. Ссылку отбыл в г. Шенкурске. 28 сент. 1933 г. срок ссылки продлен еще на 5 месяцев. После освобождения переехал в г. Аулие-Ата (в 1936–1938 Мирзоян) Южно-Казахстанской обл., работал контролером районного радиозула. 3 окт. 1937 г. был арестован Мирзоянским райотделом НКВД. Обвинялся в «контрреволюционной пораженческой агитации», «высказываниях о плохой жизни в СССР», связях с «контрреволюционной группой» митр. *Иосифа (Петровых)*. Виновным себя не признал. Казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Южно-Казахстанской обл. от 20 окт. 1937 г.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–48647.

Лит.: Поморский Мемориал: Книга памяти жертв полит. репрессий. Архангельск, 1999. Т. 1. С. 36.

**КОНСТАНТИН** Николаевич Алексеев (3.11.1873, с. Пироговское Камышловского у. Пермской губ.— 1918, ст. Антрацит Северо-Восточной Уральской железной дороги (ныне Алтынай Свердловской железной дороги)), сцмч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Екатеринбургских святых), свящ. Из семьи псаломщика. В 1884 г. поступил в Далма-

товское ДУ. В 1888 г. уч-ще было переведено из Далматова в г. Камышлов той же губернии. В 1891 г., по окончании Камышловского ДУ по 2-му разряду, К. был переведен в 1-й класс Пермской ДС, однако проучился там только год. 22 июня 1893 г. Екатеринбургским и Ирбитским еп. *Афанасием (Пархомовичем;* вполс. архиепископ) он был назначен на должность псаломщика к Покровскому храму с. Песчано-Колединского Шадринского у. Вскоре женился, в его семье родилось 11 детей.

22 авг. 1896 г. К. был перемещен на должность псаломщика к Преображенской ц. Верхне-Уфалейского завода Екатеринбургского у. Пермской губ., 6 дек. посвящен в стихарь. 23 нояб. 1897 г. Екатеринбургским и Ирбитским еп. *Христофором (Смирновым)* был рукоположен во диакона и назначен к Цареконстантиновскому храму с. Галкинское Шадринского у. 20 февр. 1901 г. К. был переведен на должность диакона в храм в поселке при Верх-Нейвинском заводе Екатеринбургского у. Пермской губ., но вскоре был возвращен в Галкинское и служил там до кон. 1907 г. 4 сент. 1899 г. был назначен членом-делопроизводителем Комитета по постройке каменного храма в дер. Убиенной Шадринского у. 26 авг. 1901 г. там был заложен храм во имя архистратига Божия Михаила. 30 апр. 1905 г. К. был утвержден членом Галкинского церковноприходского попечительства. Одновременно в 1897–1901 гг. К. также занимал должность учителя церковноприходской школы в дер. Убиенной, в 1901–1903 гг. — в дер. Карасевой Шадринского у., после чего был вновь назначен учителем в дер. Убиенную, где преподавал до 1907 г.

17 дек. 1907 г. К. был переведен на должность диакона Казанско-Богородицкой ц. поселка при Нижнеисетском заводе Екатеринбургского у. 14 марта 1910 г. Екатеринбургским и Ирбитским еп. *Владимиром (Соколовским-Автономовым;* вполс. архиепископ) был рукоположен во иерея и назначен на должность священника в ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в поселке при Кыштымском заводе Екатеринбургского у. В 1910–1912 гг. состоял законоучителем в Кыштымском одноклассном земском уч-ще. 13 дек. 1912 г. переведен священником к Свято-Троицкой ц. с. Троицкого Камышловского у. В 1915 г. награжден набедренником.



В кон. июля 1918 г., во время гражданской войны, части белой Сибирской Армии совместно с войсками Чехословацкого корпуса вели бои в Зауралье против Красной Армии. 27 июля 1918 г. К. был арестован красноармейцами Добровольческого 1-го Крестьянского коммунистического стрелкового полка, отличавшегося большой жестокостью по отношению к духовенству. К. вместе с другими арестованными — местными купцами и священниками — был отправлен в товарном вагоне на ст. Богданович Северо-Восточной Уральской железной дороги, где располагался штаб полка. В ночь на 28 июля в связи с наступлением чехословацких войск и Белой Армии на Богданович красноармейцы увезли арестованных на ст. Антрацит. 30 июля красноармейцы отступили от станции, однако вскоре вновь захватили ее и удерживали до сер. сент. Во время боев К. был расстрелян. Точная дата, место убийства и захоронения неизвестны.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской. Арх.: ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 4. Д. 81; ГА в г. Шадринске. Ф. 245. Оп. 1. Д. 40; Арх. отд. администрации Далматовского р-на. Ф. 325. Оп. 1. Д. 1; ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 16854. Л. 50; ЦДООСО. Ф. 76. Оп. 1. Д. 780. Лит.: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 417; Справ. кн. Екатеринбургской епархии на 1909 г. Екатеринбург, 1909. С. 30; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 176; ЖНИР. Янв. С. 465; *Кручинин А. М.* Падение красного Екатеринбурга: Военно-ист. очерк о событиях на Среднем Урале и в Зауралье с 13 июля по 12 авг. 1918 г. Екатеринбург, 2005. С. 100–102; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 544–547; *Савелюк Л. В.* Сеющие слезами, радостью пожнут // Рождественский вестн.: Газ. Кыштым, 2014. 6 февр.

*Н. Л. Стукова, А. В. Печерин*

**КОНСТАНТИН** Васильевич Бажанов (3.06.1879, с. Селище (ныне Селищи) Касимовского у. Рязанской губ. — 23.12.1937, Рязань), сщмч. (пам. 10 дек., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Рязанских святых), прот. Из семьи псаломщика. Младший брат сщмч. *Илии Бажанова*. Учился в Касимовском ДУ, в 1900 г. окончил Рязанскую ДС по 2-му разряду. В авг. того же года назначен законоучителем 2-классной школы в с. Карамышеве Касимовского у.

14 окт. 1902 г. Михайловским еп. *Владимиром (Благоразумовым)*, вик. Рязанской епархии, К. был определен по рукоположении во иерея, которое состоялось 24 нояб., на священническое место к Архангельской ц. с. Колесникова Касимовского у. Рязанской губ. Помимо иерейского служения с 1903 г. до 1918 г. К. состоял законоучителем в земских школах в с. Колесникове и соседних деревнях Норино и Акулово. Пользовался большим авторитетом у прихожан как образованный, отзывчивый человек. Имел большую семью (7 детей), вел скромное крестьянское хозяйство. Был возведен в сан протоиерея.

В 1930 г., во время проведения политики насильственной коллективизации, К., как священнослужителя, обязали заплатить непосильный налог. В 1931 г. народный суд приговорил К. за невыполнение обязательств перед гос-вом к полутора годам лишения свободы; наказание он отбыл полностью. Вернулся из мест заключения в с. Колесниково. Его семья лишилась дома и всего имущества. В это же время была закрыта и колесниковская Архангельская ц.

19 сент. 1937 г. К. был арестован и заключен в тюрьму г. Касимова. С нач. дек. содержался в рязанской тюрьме. Проходил по одному делу с большой группой духовенства и мирян (всего 27 чел.) Бельковской и Касимовского р-нов Рязанской обл., в т. ч. со священномучениками Александром Туберовским, *Анатолием Правдолюбовым, Евгением Харьковым, Николаем Карасёвым*, с мучениками *Григорием Берденёвым, Дорофеем Климашевым, Лаврентием Когтевым, Евсеием Тряховым, Михаилом Якунькиным, Петром Гришиным, Александрой Устюхиной, Татьяной Егоровой*, обвиненными в создании «контрреволюционной повстанческо-террористической организации церковников».

На следствии категорически отказался признать себя виновным. 6 дек. 1937 г. постановлением Особой тройки при Управлении НКВД по Рязанской обл. К. был приговорен к смертной казни и расстрелян в Рязани в числе др. осужденных.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 2544; ГАРО. Ф. 627. Оп. 175. Д. 80; Оп. 260. Д. 11. Лит.: Борьба за установление и укрепление советской власти в Рязанской губернии: [Сб. док-тов]. Рязань, 1957. С. 244; Рязанская де-

ревня в 1929–1930 гг.: Хроника головокружения: Док-ты и мат-лы. М., 1998. С. 164, 298–299; Были верны до смерти... Книга памяти новомучеников и исповедников Рязанских. Рязань, 2002. Т. 1. С. 126–128, 143–148; *Иоаким (Заякин), иером., Мелетия (Панкова), мон., Серафим (Питерский), игум., Синельникова Т. П.* Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение: Новомученики и исповедники земли Рязанской. XX в. Рязань, 2012. С. 455–457.

*Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)*

**КОНСТАНТИН** Александрович Богословский (17.02.1871, с. Борисово Грязовецкого у. Вологодской губ. — 2.10.1937, Вологда), сщмч. (пам. 6 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. В 1891 г., по окончании Вологодской ДС, поступил в КазДА. Окончил академию в 1895 г. со степенью кандидата богословия. В том же году был назначен преподавателем Закона Божия и рус. языка в епархиальном жен. уч-ще в Вологде. 9 окт. 1896 г. переведен на должность преподавателя рус. и церковнослав. языка, чиstopисания и арифметики в ДУ г. Усть-Сысольска Вологодской губ. (ныне Сыктывкар, Республика Коми). В 1898 г. в Харькове была издана монография К. на основе кандидатской диссертации — «Государственное положение Римско-Католической церкви от Екатерины Великой до настоящего времени». В 1899 г. назначен преподавателем кафедры истории и обличения русского раскола в Вологодской ДС, где преподавал Свящ. Писание, обличительное богословие, историю и обличение русского раскола и местных сект. С 1903 г. одновременно вел уроки рус. языка в Вологодском епархиальном жен. уч-ще, а в 1907 г. — уроки Закона Божия в Вологодской губ. гимназии.

5 июня 1907 г. К. назначен смотрителем Устюжского ДУ. 30 июля того же года был рукоположен во диакона, а 1 авг. — во иерея Вологодским и Тотемским еп. *Никоном (Рождественским)*; вполн. архиепископ). В 1908 и 1914 гг. был инспектором краткосрочных педагогических курсов для учителей и учительниц церковноприходских школ Великоустюжского викариатства. В 1910–1912 гг. занимал должность председателя совета Великоустюжского епархиального жен. училища. В 1911 г. возглавил епархиальную комиссию для производства пастырского экзамена у кандидатов в свя-



щенники, не получивших полного семинарского богословского образования. С 1912 г. состоял представителем епархиального ведомства в уездном училищном совете. Помимо этого в 1914–1917 гг. был цензором проповедей по Вел. Устюгу. С 1908 г. состоял членом совета Великоустюжского правосл. Стефано-Прокопиевского братства, а в 1912 г. стал его председателем. Принял активное участие в создании в Вел. Устюге при Стефано-Прокопиевском братстве церковного древлехранилища. Был избран председателем комитета по заведованию древлехранилищем. С 1915 г. состоял товарищем председателя Великоустюжского епархиального комитета по оказанию помощи беженцам.

Награжден набедренником (1907), скуфьей (1909), камилавкой (1911), наперсным крестом от Синода (1914); орденами св. Станислава 3-й степени (1902) и св. Анны 3-й степени (1907).

Участник Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. По возвращении в Вел. Устюг принял участие в съезде духовенства и мирян Великоустюжского викариатства, на к-ром был избран почетным председателем. В июне 1918 г. по инициативе К. на чрезвычайном епархиальном собрании духовенства и мирян была образована комиссия по выделению Великоустюжского викариатства в самостоятельную епархию, К. стал председателем этой комиссии. 22 июля того же года Вологодским и Тотемским еп. сщмч. Александром (Трапизцыным; в посл. архиепископ) возведен в сан протоиерея. После образования епархии в сент. 1918 г. являлся председателем Великоустюжского епархиального совета.

В 1920 г. К. был назначен на должность священника к Мироносицкой ц. в Вел. Устюге. Одновременно работал архивариусом в Северо-Двинском губ. архиве. В 1921 г., после того как Великоустюжский архиеп. сщмч. Алексий (Бельковский) благословил начать в епархии сбор денег и продуктов, К. был арестован вместе с архиеп. Алексием и др. членами епархиального совета. Их обвиняли в организации незаконного сбора средств на Церковь и нарушении декрета Совнаркома «Об отделении церкви от гос-ва». 12 июня 1921 г. Северо-Двинский губревтрибунал приговорил К. к 5 годам лишения свободы, однако вскоре все осужден-

ные по этому делу были амнистированы. После освобождения К. был назначен настоятелем Успенского собора в Вел. Устюге.

3 авг. 1922 г. К. был арестован по обвинению в противодействии *изъятию церковных ценностей*. Вскоре был освобожден, но затем вновь арестован по обвинению в контрреволюционной агитации и в нарушении данной им подписки не касаться при чтении проповедей вопросов, не относящихся к религии. На допросе виновным себя не признал. 30 марта 1923 г. Комиссия НКВД по адм. высылкам приговорила К. к 2 годам заключения. Был помещен в исправдом в Вел. Устюге, а затем переведен в СЛОН. Отбывал срок заключения на о-ве Б. Муксалма. В 1925 г., после освобождения с Соловков, нек-рое время жил в Архангельске на положении адм. ссыльно-го. В том же году переехал в Вологду, где был назначен настоятелем Благовещенской ц. В 1930 г., после закрытия Благовещенской ц., стал настоятелем Богородице-Рождественской кладбищенской ц. Занимал должность председателя Вологодского епархиального совета в 1930–1937 гг. Собирали сведения о закрытых церквах и репрессированном духовенстве, о чем информировал Патриархию. Стал организатором обращения во ВЦИК РСФСР с жалобой на незаконное закрытие Богородского кладбища.

2 июля 1937 г. арестован и заключен в тюрьму г. Вологды. Обвинялся в том, что является организатором и руководителем «контрреволюционной церковно-монархической группы». Вместе с ним были арестованы др. священнослужители и миряне. Не признал себя виновным в контрреволюционной деятельности, постановление о предъявлении обвинения подписывать отказался. Казнен по приговору Особой тройки при УНКВД по Северной обл. от 19 сент. 1937 г.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Вологодской обл. Д. 8965.

Лит.: Именной список ректорам и инспекторам ДА и семинарий, преподавателям ДА и монастырским преподавателям ДС на 1917 г. Пг., 1917. С. 47; Собор, 1918. Деяния. Т. 2. С. 11; Резухин А. А., прот. Церковная Вологда 1930–1940-х гг. // Вологда: Краевед. альм. 2000. Вып. 3. С. 780–782, 795; Козлов К. О. Судьба прот. Константина Богословского // Вел. Устюг: Краевед. альм. 2000. Вып. 2. С. 236–243; За веру Христову: Духовенство,

монашествующие и миряне РПЦ, репрессированные в Сев. крае (1918–1951): Биограф. справ. / Сост.: С. В. Суворова. Архангельск, 2006. С. 58.

**КОНСТАНТИН** Стефанович Богоявленский (1896 — 27.07.1918, с. Меркушино Верхотурского у. Пермской губ.), сщмч. (пам. 14 июля, в Соборе новомучеников и исповедников



Сщмч. Константин Богоявленский.

Икона. Нач. XXI в.

Иконописная мастерская  
Ново-Тихвинского монастыря  
(Михайло-Архангельская ц.,  
с. Меркушино)

Церкви Русской и Соборе Екатеринбургских святых), свящ. Отец был диаконом. В семье было 8 детей; К. и трое его старших братьев получили духовное образование. В 1906 г. поступил в Екатеринбургское ДУ, окончив к-рое в 1911 г. по 2-му разряду, поступил в Пермскую ДС. Время обучения К. в Пермской семинарии совпало с деятельностью там в качестве ректора архим. сщмч. Пимена (Белолокова; в посл. епископ), а также инспектора Н. И. Знамировского (в посл. архиеп. Стефан (Знамировский)). В 1917 г. К. окончил Пермскую ДС по 1-му разряду, был рукоположен во иерея и направлен 3-м священником в с. Меркушино, где находился чудотворный источник на месте обретения мощей св. прав. Симеона Верхотурского.





К. принял активное участие в работах по перестройке и расширению 2-го храма села — ц. во имя арх. Михаила.

В июне 1918 г. в ряде волостей Верхотурского у. начались крестьянские восстания, вызванные мобилизацией в Красную Армию, продразверсткой, а также реквизициями скота, лошадей и имущества. 4 июля в Меркушине крестьяне арестовали председателя волостного исполкома А. Бочкарёва и членов большевистской партячейки. 6 июля местными жителями были убиты большевики В. Иканин и Смирнов, прибывшие для проведения мобилизации. 7 июля из Меркушина начался крестный ход в верхотурский Свято-Николаевский муж. мон-рь к мощам св. Симеона. Во главе колонны шел свящ. Василий Старцев из с. Дерябинского Верхотурского у. Около с. Красногорского Верхотурского у. Пермской губ. шествие было встречено и разогнано открывшим огонь отрядом красноармейцев. В тот же день в Меркушино прибыл председатель Верхотурской уездной чрезвычайной комиссии П. И. Шиханов. К., который в крестном ходе не участвовал, был арестован вместе с др. обвиненными в организации контрреволюционного восстания и приговорен к смертной казни. 27 июля был проведен показательный расстрел 4 осужденных. По дороге к месту казни К. отпел себя и др. приговоренных. Их заставили выкопать себе общую могилу, поставили на краю ямы и убили выстрелами в голову. Тела столкнули вниз и засыпали землей. После отъезда карателей из села, 30 июля 1918 г. К. отпели и похоронили у алтаря Михаило-Архангельской ц. В 30-х гг. храм был взорван и могила К. утрачена. 31 мая 2002 г., при проведении работ по восстановлению храма, были обретыены нетленные останки К.

17 июля 2002 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя К. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской. Ныне мощи пребывают в восстановленном Михаило-Архангельском храме с. Меркушина. Сестры Александро-Невского Новотихвинского мон-ря ведут запись случаев благодатной помощи по молитвам у св. мощей. В 2006 г. во имя К. освящен крестильный храм в Меркушине.

Арх.: ЦДООСО. Ф. 221. Оп. 2. Д. 268, 570; РГИА. Ф. 796. Оп. 204. Д. 112.

Лит.: Поездка преевс. Серафима, еп. Екатеринбургского и Ирбитского, по обозрению церковей епархии // Екатеринбургские ЕВ. 1914. Отд. неофиц. № 32. С. 691; *Лавринов В. В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 176; *Муртузалиева Л. Ф.* Меркушинский «мятеж» // Четыре века правосл. монашества на Вост. Урале: Мат-лы церк.-ист. конф. Екатеринбург, 2004. С. 176–179; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 252–259; СЩМЧ. Константин Меркушинский. Екатеринбург, 2008; *Фомичев И. А., Борисов А. Г.* Верхотурский уезд в период революций и гражданской войны. Верхотурье, 2009. С. 118, 141.

*Игумен Дамаскин (Орловский),*

*Н. Л. Стукова*

**КОНСТАНТИН** Алексеевич Голубев (16.09.1852, с. Барановка Волгского (Вольского) у. Саратовской губ.— сент. 1918, г. Богородск (ныне Ногинск Московской обл.)), сщмч. (пам. 19 сент., 7 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Московских святых), прот. Из семьи псаломщика, отец умер, когда К. было 9 лет. Окончил Вольское ДУ и Саратовскую ДС. Во время учебы решил заняться миссионерством и духовным просвещением. По окончании семинарии вступил в саратовское братство Св. Креста. В сент. 1874 г. Саратовский еп. *Тихон (Покровский;* в посл. архиепископ) утвердил К. на должность миссионера братства в родном селе. К. организовал в Барановке церковноприходскую школу, став в ней директором и учителем (преподавал неск. предметов, в т. ч. Закон Божий). Большое значение имела деятельность К. по воссоединению с Православной Церковью старообрядцев, к-рые составляли значительную часть жителей Барановки. Считая причиной распространения раскола и сект недостаточную проповедь православия, К. в воскресные и праздничные дни проводил беседы с прихожанами и старообрядцами в церковной сторожке, нередко спорил с закоренелыми противниками правосл. учения. Большинство старообрядцев поначалу недоверчиво отнеслись к беседам, однако ревностный миссионер не терял надежды, и в посл. многие из них признали правосл. учение.

27 марта 1876 г. К. был назначен еп. Тихоном учителем церковнослав. языка в Вольском ДУ. Помимо преподавательской деятельности продолжил и миссионерскую работу. Беседы, к-рые К. проводил в Вольском ДУ, приобрели широкую из-

вестность, привлекая слушателей не только из Вольска (Волгска), но и из др. мест. Он обсуждал вопросы, которые волновали старообрядцев. В посл. нек-рые статьи на темы бесед, как, напр., о клятвах Собора 1666 и 1667 гг., К. опубликовал в «Саратовских ЕВ». 19 янв. 1879 г. Советом саратовского братства Св. Креста на-



*Сщмч. Константин Голубев. Фотография. Нач. XX в.*

значен миссионером братства, руководителем бесед и блюстителем противораскольнической б-ки в Вольске. Теперь К. проводил беседы со старообрядцами уже в специально отведенном помещении при вольском Предтеченском соборе, где им была собрана обширная противораскольническая б-ка.

16 окт. 1880 г. утвержден еп. Тихоном в должности саратовского епархиального противораскольнического и противосектантского миссионера. Регулярно совершал поездки по селениям Саратовской епархии, где жили старообрядцы и сектанты, особенно если там не было правосл. пастырей или они не имели достаточной подготовки для миссионерской работы. К. безбоязненно шел на прямой диалог и побеждал в публичных диспутах влиятельных деятелей старообрядческих и сектантских общин, что вызвало массовый переход их членов в правосл. Церковь. К. заслужил любовь духовенства и мирян, а также признание и уважение со стороны старообрядческих сообществ. Его деятельность не ограничивалась только Саратовской епархией. С благословения Саратовского еп. *Николая (Нахимов;* в посл. архиепископ) и Воронежского еп. *Анастасия (Добра-*



дина; вполн. ахиерископ) по просьбе местного духовенства К. ездил в Воронежскую епархию и в селах Новохопёрского у. проводил беседы с сектантами. Всего с 1876 по 1895 г. К. обратил в Православие ок. 500 чел. из старообрядцев и сект.

После продолжительного служения в Поволжье К. был переведен в Московскую епархию и направлен для продолжения миссионерской работы в Богородский у., где было широко распространено старообрядчество. Здесь находились текстильные фабрики, чьи владельцы (напр., представители семейства Морозовых) принадлежали к старообрядчеству и оказывали щедрую материальную помощь общинам своих единоверцев. 4 марта 1895 г. Московский и Коломенский митр. *Сергий (Лятишевский)* назначил по рукоположению в иерейский сан К. священником к Богоявленскому собору в Богородске Московской губ. 12 марта 1895 г. Можайский еп. сщмч. *Тихон (Никаноров)*; вполн. ахиерископ) рукоположил К. во иерея. 13 апр. К. был назначен противораскольническим миссионером в Богородске и Богородском у., а 15 апр. определен благочинным на градское Богородское и Павлово-Посадское благочиния (всего 16 приходов). 13 сент. 1895 г. назначен председателем Богородско-Богоявленского отделения Кирилло-Мефодиевского братства, в том же году вошел в число директоров Богородского отделения попечительного о тюрьмах комитета и стал принимать активное участие в его деятельности. С 1897 г. К. заведовал Истомкинской церковноприходской школой при фабрике Шибаевых, где преподавал с 1901 г. Закон Божий. В 1900 г. открыл при богородском Богоявленском храме жен. церковноприходскую школу, в к-рой также стал заведующим и законоучителем. Организовывал публичные беседы в г. Богородске и селах и деревнях Богородского у. 22 нояб. 1903 г. был возведен в сан протоиерея.

По воспоминаниям членов семьи, К. был близко знаком с прот. сщмч. *Иоанном Восторговым*, часто бывал в Москве, служил в Покровском соборе и Чудовом мон-ре, был участником торжественных служб в Кремле. Вместе с женой Марией († 1913) К. воспитал 7 детей, старший сын — Константин Константинович Голубев стал митрофорным протоиереем, др. сын, Леонид Константинович,

окончил МДА и стал педагогом и директором средней школы. К. придерживался правых политических взглядов. Со времени первой рус. революции возглавлял богородский отдел Русской монархической партии. Как председатель местной монархической орг-ции К. подвергся преследованиям после февральской революции 1917 г. 12 марта был заключен под домашний арест, но 24 апр. был освобожден при условии выезда из Богородского у. Остался в Богородске и 3 мая был повторно арестован, после чего был вынужден отправиться в московский Чудов мон-рь, а оттуда — в Саратов. В авг. 1917 г. члены Богородского церковноприходского совета ходатайствовали перед властями о возвращении К. в Богородск, дав подписку с поручительством, что по приезде он не станет участвовать в контрреволюционных выступлениях. Это позволило К. вернуться в Богородск и продолжить там пастырское служение.

В 1918 г. К. был арестован и заключен в тюрьму в Богородске. Прихожане ходатайствовали о его освобождении, однако члены местной ЧК, не дожидаясь утверждения смертного приговора губ. ЧК, приняли решение о расстреле священнослужителя. О предстоявшей казни было известно заранее. К. передал из тюрьмы детям свой наперсный крест и служебник. В газ. «Известия ВЦИК» было дано краткое сообщение, что «Богородская уездная ЧК 20 сентября приговорила к смертной казни протоиерея города Богородска Голубева за контрреволюционную деятельность» (Известия ВЦИК. М., 1918. 24 сент.). Однако в действительности расправа над К. состоялась раньше, поскольку 20 сент. того же года его упомянул в числе других пострадавших от советской власти новомучеников на заключительном заседании *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* секретарь Собора В. П. Шеин (см. *Сергий (Шеин)*, сщмч. архим.). Он рассказал членам Собора об обстоятельствах мученической кончины К.: «При расстреле в Богородске Московской епархии прот. Константина Голубева убийцы нанесли ему только рану и еще живого бросили в яму и стали засыпать землей. Несчастный поднимал из ямы голову и молил прикончить его, находившаяся при этом дочь его на коленях умоляла, чтобы ее отца не

хоронили живым, но ничто не могло, и злодейство было доведено до конца — его засыпали живым» (Собор, 1918. Деяния. Т. 11. С. 233).

Долгое время место погребения К. было почитаемо жителями Богородска, однако позднее оно было утрачено. Мощи К. были обретены 20 нояб. 1995 г. и помещены в ц. Тихвинской иконы Божией Матери в Ногинске, 2 окт. 2004 г. их перенесли в городской Богоявленский собор. Память К. совершается в день его тезоименитства. 18 апр. 1996 г. К. был прославлен как местночтимый святой Московской епархии, прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. В честь К. освящен построенный в 2000 г. храм в Ногинске, больничный храм в г. Реутов и церковь в с. Барановка Вольского р-на Саратовской обл.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 1490. Оп. 2. Ед. хр. 2; РГИА. Ф. 833. Оп. 1. Ед. хр. 26. Л. 162.

Соч.: Некоторые возражения субботников против учения об Иисусе Христе, Спасителе нашем, как о Мессии и Боге истинном и ответы на них: Из бесед миссионера с субботниками в селениях Балашовского у. // Саратовские ЕВ. 1893. Отд. неофиц. № 22. С. 669–676; № 23. С. 703–716; Беседа с голубцами в с. Переезде Аткарского у. // Там же. 1894. № 2. С. 77–83; № 4. С. 171–175; № 5. С. 221–228; Беседа с новоявленным еретиком, вышедшим из молокан, Ефимом Пл-вым // Там же. 1894. № 7. С. 325–337; Беседа с К. А. Перетрухиным по вопросу, прокляты ли так называемые старые обряды восточными святителями и Соборами 1656 и 1667 гг. // Там же. 1894. № 8. С. 389–406; № 9. С. 437–456; № 10. С. 489–498; Беседа о вечности Христовой Церкви со священством и Таинствами, бывшая со старообрядцем-понетом Н. Е. Шаровым в с. Б. Копены Аткарского у. // Там же. 1894. № 16. С. 739–755; № 24. С. 769–778; Лит.: *Хайлова О.* Обретение мощей прот. Константина Голубева // Правосл. Москва. 1996. № 1/2 (61/62). С. 5; Сщмч. Константин Голубев (1852–1918). Коломна, 1996; «Не ведают, что творят»: Сщмч. Константин Голубев // «Их страданиями очистится Русь»: Жизнеописание новомучеников и исповедников Российских. М., 1996. С. 3–9; *Кузнецов В.* Сщмч. прот. Константин Богородский (Голубев) // Богородский край. 1996. № 1. С. 7–9; Житие сщмч. Константина (Голубева), 1852–1918 / Авт.-сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2002; ЖНИР: Моск. Сент.-окт. С. 50–74; Сщмч. Константин Богородский: Житие и акафист. Богородск. 2006; «Непобедима пребывает»: Жизнеописание и миссионерские труды сщмч. Константина Голубева. / Сост.: И. И. Ковалева. М., 2007.

*Игум. Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** (Дьяков Константин Григорьевич; 21.05.1871, с. Ст. Водолага Валковского у. Харьковской губ.— 10.11.1937, Киев), сщмч. (пам. 28 окт., в Соборе Киевских святых и Соборе святых



Сщмч. Константин (Дьяков),  
митр. Киевский, экзарх Украины.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

Слободского края), митр. Киевский и экзарх Украины. Из семьи сельского священника. В 1891 г. окончил Харьковскую ДС по 2-му разряду. 23 окт. того же года Харьковским и Ахтырским архиеп. *Амвросием (Ключарёвым)* рукоположен во иерея и назначен на священническую должность к храму в честь Покрова Пресв. Богородицы в г. Чугуев Змиёвского у. Харьковской губ. Помимо пастырской службы преподавал Закон Божий в местной церковноприходской школе, был постоянным членом Змиёвского уездного отделения епархиального училищного совета (февр.—нояб. 1897). 22 нояб. 1897 г. по прошению переведен в Харьков на 2-е священническое место к храму в честь Рождества Христова. Был законоучителем в 11-м городском приходском училище (1898–1909), в 1-м частном реальном училище (1908–1912), в частной мужской гимназии «Группы преподавателей III Харьковской гимназии» (1908–1919); являлся постоянным членом Харьковского уездного отделения епархиального училищного совета (1899–1919) и делопроизводителем того же отделения (1900–1912); членом-делопроизводителем временного строительного комитета по постройке в Харькове епархиального дома для б-ки и музея (1910–1912).

В 1919 г., во время гражданской войны, служил при домово́й церкви Харьковского коммерческого училища. 15 сент. 1921 г. назначен священником кафедрального Благовещенского собора в Харькове, а 23 дек.— настоятелем харьковского Христорождественского храма (видимо, в это время был возведен в сан протоиерея). Активно выступал против обновленческого раскола. 17 марта 1923 г. был арестован. Проходил по одному делу с большой группой харьковских священнослужителей во главе с викарием Харьковской епархии Старобельским еп. *Павлом (Кратировым)*. Решением Комиссии НКВД по адм. высылкам от 15 мая 1923 г. был освобожден из-под стражи: следствие над ним было прекращено «за недостаточностью материалов об антисоветской деятельности».

В 1924 г. православные Харькова находились в тяжелом положении. Большинство церковных приходов было захвачено обновленцами, в юрисдикции Патриаршей Церкви оставалось всего 3 городских храма. Кроме того, временно

управлявший Харьковской епархией после ареста и высылки Харьковского митр. *Нафанаила (Троицкого)* Бахмутский архиеп. *Иоанникий (Соколовский)* вел предосудительный образ жизни. В этих условиях делегация харьковских священнослужителей и прихожан обратилась летом 1924 г. к патриарху Московскому и всея России свт. *Тихону* с жалобами на архиеп. Иоанникия. Патриарх принял решение о переводе архиеп. Иоанникия в др. епархию, а харьковчанам предложил избрать себе в архипастыри достойного человека из числа местных священников. На общем собрании правосл. духовенства Харькова кандидатом в епископы был избран пользовавшийся уважением в городе вдовый прот. Константин Дьяков. Для хиротонии он выехал в Москву, где патриарх определил ему по пострижении в монашество и возведении в сан архимандрита быть епископом Сумским, викарием и временным управляющим Харьковской епархией. Принял монашеский постриг с сохранением имени Константин. 8 сент. 1924 г. архиерейскую хиротонию К. в московском храме в честь Рождества Пресв. Богородицы в Бутырках возглавил свт. Тихон.

По прибытии в Харьков К. подал 2 окт. 1924 г. заявление с просьбой о регистрации его как правящего епископа в губотдел Наркомата юстиции, а 20 февр. 1925 г.— в адм. отдел при губисполкоме, к которому перешли функции контроля над деятельностью религ. орг-ций на местах. Однако К. не получил регистрации, т. к. гос. власть продолжала поддер-

живать обновленцев, а структуры Патриаршей Церкви не имели официального статуса. Положение православных в Харькове еще более осложнилось, когда в нач. 1925 г. архиеп. Иоанникий, отказавшийся подчиняться высшей церковной власти, захватил со своими сторонниками кафедральный храм во имя Жен-мироносиц. После этого в подчинении у К. в Харькове осталось только 2 церкви — ставший кафедральным Ново-Троицкий храм на Москалёвке и кладбищенский храм Усекновения главы Иоанна Предтечи.

12 апр. 1925 г. К. участвовал в *Архиерейском совещании РПЦ* в Москве, подписал акт о передаче высшей церковной власти патриаршему местоблюстителю митр. сщмч. *Петру (Полянскому)*. Вскоре в Харькове состоялись переговоры К. с делегацией обновленцев во главе с обновленческим «митрополитом Киевским и Галицким» *Иннокентием (Пустыньским)*. Иннокентий от имени украинского обновленческого синода предложил К. принять участие в организуемом обновленцами «объединительном» укр. церковном Соборе. К. поставил условием своего участия в данном собрании получение на это благословения от местоблюстителя митр. Петра. Кроме того, К. потребовал от украинского обновленческого синода публично осудить решения обновленческого московского «Поместного Собора» 1923 г. в части обвинений патриарха Тихона и Патриаршей Церкви, разорвать отношения с обновленческим синодом в Москве и перейти в общение с местоблюстителем митр. Петром. Обновленцы отказались обсуждать эти условия и прервали переговоры.

В это время в Харькове на положении ссыльных пребывали епископы Елисаветградский сщмч. *Онуфрий (Гагалюк)*, Александровский Стефан (Адриашенко), Мариупольский сщмч. *Антоний (Панкеев)*. Вместе с ними К. в кон. 1925 г. подписал «Постановление Собора православных епископов Украины» о лишении сана и об отлучении от Церкви бывш. еп. Лубенского Феофила (см. *Булдовский Ф. И.*) и др. лидеров автокефалистского «Лубенского раскола» (всего под постановлением путем его рассылки были собраны подписи 13 укр. архиереев). С нач. 1926 г., когда в Харькове временно



находился высланный Киевский митрополит и экзарх Украины *Михаил (Ермаков)*, К. стал одним из его ближайших помощников. В марте того же года К. вместе с митр. Михаилом и др. укр. архиереями написал обращение в поддержку заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; с 1943 патриарх Московский и всея Руси), в документе были осуждены Свердловский архиеп. *Григорий (Яковлевский)* и др. лидеры *григорианского раскола*. В том же году К. подвергся в Харькове 2-недельному аресту.

В 1927 г. К. поддержал решение заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия* пойти на компромисс с советскими властями как условие получения Патриаршей Церковью легального статуса в СССР. 18 мая К. участвовал в созванном митр. *Сергием* в Москве совещании архиереев, на к-ром был образован Временный Свящ. Синод РПЦ, вошел в его состав. Поставил подпись под «*Декларацией*» 1927 г. 12 нояб. того же года был возведен в сан архиепископа, назначен управляющим Харьковской и Ахтырской епархией. В янв. 1928 г. К. принял участие в совещании укр. архиереев в Киеве, на к-ром, как член Временного Свящ. Синода РПЦ, выступил с докладом по вопросу о неканоничной автокефалии Православной Церкви в Польше. После смерти 17 марта 1929 г. экзарха митр. *Михаила К.* был назначен экзархом Украины, местом его пребывания был определен Харьков. В условиях нового наступления на Церковь К. пытался принимать меры к сохранению церковного управления. В 1930 г. вместо благочинных, число которых резко сократилось из-за массового закрытия храмов во время коллективизации, К. назначал экзарших наблюдателей в округа и районы Украины.

18 мая 1932 г. К. был возведен в сан митрополита. 26 июня 1934 г. в связи с переводом столицы УССР из Харькова в Киев назначен митрополитом Киевским. Первоначально власти не давали разрешения на переезд экзарха в Киев, хотя он бывал там с кратковременными визитами. 29 марта 1935 г. он прибыл в Киев для постоянного проживания. В период архиерейского служения К. в Киеве усилились гонения на Церковь: власти закрывали последние храмы, проводили массовые аресты священнослужителей. В Киевской

епархии к моменту приезда туда К. было 70 действующих храмов, из них 7 – в Киеве. В 1937 г. на Киевщине осталось лишь 16 церквей, в т. ч. 4 храма в Киеве. Кафедральным собором был Покровский храм на Соломенке.

29 окт. 1937 г. К. был арестован и помещен в Лукьяновскую тюрьму. Престарелого и тяжелобольного экзарха подвергали непрерывным допросам. Его обвиняли в том, что он являлся руководителем «антисоветской фашистской организации церковников». К. отказался признать себя виновным. Во время одного из ночных допросов он скончался, по офиц. версии – от кровоизлияния в мозг. Согласно преданию, вывезенное из тюрьмы тело архиерея было опознано и тайно похоронено в отдельной могиле. Однако попытки отыскать ее не дали результата. Предполагаемым местом погребения К. является одна из общих безвестных могил на киевском Лукьяновском кладбище, где проводились массовые захоронения погибших в результате репрессий.

19 окт. 1993 г. решением Свящ. Синода УПЦ прославлен к местному почитанию.

Арх.: ГА Харьковской обл. Ф. 31. Оп. 141. Д. 408А. Л. 784 об.– 785; Ф. 40. Оп. 105. Д. 501 Л. 387 об.; Оп. 110. Д. 1160. Л. 150 об.– 154 об., 158; Д. 1751. Л. 88–88 об.; Д. 1841. Л. 80 об.– 82 об.; ЦДАВО. Ф. 1. Оп. 7. Д. 176. Л. 41–42; Ф. 5. Оп. 3. Д. 1962. Л. 97А; Архив СБУ. Д. 71156–ФП.

Ист.: Листок для Харьковской епархии. 1890. № 3. С. 358; 1899. № 10. С. 232; Изв. по Харьковской епархии. 1904. Т. 3. № 12. С. 557; № 17. С. 595–596; Акты свт. Тихона. С. 416, 446, 511, 978; ЖМП, 1931–1935. С. 14, 67, 94, 104, 121, 123, 164, 216.

Лит.: *Польский*. Ч. 2. С. 88; *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 140–141; *Никодим (Руснак)*, митр. Сб. служб и акафистов. Х., 1996. С. 119, 172–173; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 610–611; *Цытин*. История РПЦ. С. 131, 158, 163, 196, 201, 205–206, 208, 249–250, 253, 255; *Доненко Н., прот.* Наследники Царства. Симферополь, 2004. Кн. 2. С. 307–324; *Едлинский М., свящ., Едлинский Г., свящ.* Любящее Господа сердце: Труды, проповеди, воспоминания. К., 2004. С. 276; *Феодосий (Процюк)*, митр. Обособленческое движение в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 282, 330, 368–369, 371, 401, 429, 431–432, 539; Православная энциклопедия Харьковщины / Сост.: В. В. Петровский, А. Д. Каплин. Х., 2009. С. 253–255.

Т. В. Кальченко

**КОНСТАНТИН** Дмитриевич Жданов (22.03.1875, с. Старошарковщина Дисненского у. Виленской губ., ныне пос. Шарковщина Витебской обл., Белоруссия – 29.04.1919, г. Дисна, ныне Витебской обл.),

сщмч. (пам. 16 апр. и в Соборе Белорусских святых). Из многолетней семьи священника. В 1892 г. поступил в Литовскую ДС в г. Вильна (ныне Вильнюс). В 1894 г. в связи со смертью матери вынужден был оставить учебу. В 1895 г. устроился работать на Полесские железные дороги, чтобы помогать отцу содержать семью. С сент. 1898 по апр. 1900 г. состоял на службе в Полтавском отделении гос. банка. В 1900 г. после успешной сдачи экзаменов при Литовской духовной консистории был рукоположен во диакона и назначен к храму одной из деревень Дисненского у. Вскоре, получив известие о смерти отца, подал прошение о перемещении на Свято-Успенский приход в родной деревне, чтобы иметь возможность заботиться о младших братьях и сестрах. 1 апр. 1900 г. прошение было удовлетворено резолюцией Литовского и Виленского архиеп. *Иувеналия (Половцева)*. 30 апр. того же года в ковенском Петропавловском соборе викарий Литовской епархии Ковенский еп. *Михаил (Ермаков)*; впоследствии митрополит) рукоположил К. во иерея и назначил настоятелем Свято-Успенского храма в с. Старошарковщина.

В 1901–1902 гг. на собранные К. средства были выстроены 2 причтовых дома. В 1901 г. он вместе с прихожанами обратился с письменным прошением к архиеп. *Иувеналию* о выделении денег на постройку нового храма, т. к. здание старой деревянной церкви крайне обветшало. В 1904 г. на Литовскую кафедру был назначен архиеп. *Никандр (Молчанов)*, которому также было направлено прошение об оказании помощи в строительстве храма. В 1906 г. было получено благословение на образование строительного комитета под председательством К. В 1907 г. было дано разрешение на возведение нового храма. 3 июля 1908 г. Дисненский благочинный свящ. *Николай Рафалович* совершил закладку новой Свято-Успенской ц. в с. Старошарковщина. К. непосредственно руководил всеми работами по постройке храма. 13 нояб. 1912 г. состоялось освящение новой Свято-Успенской ц.

К. был известен как талантливый проповедник и педагог, в 1904 г. был назначен законоучителем Ждановского народного уч-ща, а в 1908 г. – Сосновского и Григоровщинского народных уч-щ. В 1904 г. скончалась





супруга К., оставив на его попечении 2-летнего сына. Личное горе побудило К. проявить особое внимание к судьбам детей-сирот, заняться устройством приютов. 29 авг. 1916 г. Виленский и Литовский архиеп. свт. *Тихон (Беллавин;* в посл. патриарх Московский и всея России) посетил Старошарковщизинский приход. В том же году он назначил К. заведующим эвакуированной в Старошарковщизну Березвечской жен. 2-классной школы. К. был награжден набедренником (1908), скуфьей (1912), камилавкой (1914).

С кон. 1918 г. в Старошарковщизне действовала коммунистическая ячейка, известная особенно жестоким отношением к представителям духовенства и монашествующим. Весной 1919 г. К. был арестован. Среди местных жителей начался сбор подписей с просьбой о его освобождении. К. был отправлен в Дисну, где вместе с ним содержался настоятель язенской Спасо-Преображенской ц. свящ. Михаил Сивянский. Ночью 29 апр. иереев повели к месту казни. Видя нетрезвое состояние конвоиров, свящ. Михаил предложил К. бежать, однако тот ответил: «Я никому ничего плохого не сделал. Что Бог пошлет, то и буду терпеть». Свящ. Михаилу удалось скрыться и в посл. свидетельствовать о мученической кончине К. Его заставили выкопать себе могилу, после чего бросили туда живым, стали бить лопатой, перебили голени, отсекали левую стопу, оглушили ударом по голове и затем засыпали землей. 25 июня того же года тело К. было перезахоронено верующими в склепе под алтарем дисненской кладбищенской Свято-Одигитриевской ц.

20 авг. 2008 г. по благословению Полоцкого и Глубокского архиеп. *Феодосия (Бильченко)* мощи были извлечены из-под спуда и помещены в Воскресенском храме г. Дисны. 27 дек. 2010 г. они были доставлены в полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь, где совершилось их переоблачение и освидетельствование. 3 июня 2011 г. К. был прославлен Синодом БПЦ в лике местночтимых святых Полоцкой епархии.

Арх.: Литовский ГИА. Ф. 605. Оп. 9. Д. 750, 756;

Лит.: *Лысенко И.,* диак. Жизнь и пастырские труды настоятеля Свято-Успенского храма м. Шарковщина иерея Константина Жданова. Жировичи, 2007; Житие сщмч. Константина, пресвитера Шарковщинского. Полоцк, 2011.

*Мон. Сергия (Бульчик)*

**КОНСТАНТИН** Иванович Зверев (1881 – 11.02.1920, ст-ца Талгар, ныне город, Казахстан), сщмч. (пам. 29 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), диак. Окончил Верненскую классическую гимназию и Ташкентскую учительскую семинарию. Был рукоположен во диакона и приписан к Никольской ц. ст-цы Софийской (с 1918 с. Мураево, с 1919 ст-ца Талгар). 11 февр. 1920 г. при аресте красноармейцами настоятеля Николаевского храма прот. сщмч. *Иоанна Гранитова* К. вступился за него, за что был зарублен шашками. Тело его бросили в мешке в овраг рядом с кладбищем, где проводили казни.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Лит.: ККНмч. С. 12–13; ЖНИР. Янв. С. 437–438; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 138–141.

**КОНСТАНТИН** Алексеевич Колпецкий (15.05.1885, с. Фроловское Калязинского у. Тверской губ. – 23.09.1937, Калинин (ныне Тверь)), сщмч. (пам. 10 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. Окончил ДУ. В 1913 г. был назначен диаконом к Преображенской ц. с. Сукромля Новоторжского у. Тверской губ. (с 1935 Новоторжского р-на Калининской обл.). Учился в Тверской ДС. Был рукоположен во иерея. В 1931 г. за неуплату налогов был осужден на 6 месяцев заключения в ИТЛ. В 1935 г. вновь был арестован за неуплату налогов, заключен на год в ИТЛ. После возвращения из заключения К. служил в Преображенском храме с. Сукромля. 5 авг. 1937 г. был арестован и отправлен в калининскую тюрьму. На допросе виновным в антисоветской агитации себя не признал. 20 сент. Особой тройкой НКВД по Калининской обл. приговорен к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение через 3 дня.

К. прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Арх. № 21306-С.

Лит.: Справ. кн. по Тверской епархии на 1915 г. Тверь, 1914. С. 441; *Дамаскин*. Кн. 3. С. 197.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Николаевич Лебедев (1884 (1883?), Пермская губ. – 22.07.1918, ст. Поклевская Северо-Восточной Уральской железной до-

роги (ныне Талица Свердловской железной дороги)), сщмч. (пам. 9 июля, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Екатеринбургских святых), свящ. Окончив 2 класса Пермской ДС, 22 февр. 1906 г. К. поступил служить псаломщиком в Соборо-Богородицкую ц. с. Аверинского Екатеринбургского у. Пермской губ. 12 апр. 1909 г. был рукоположен Екатеринбургским и Ирбитским еп. *Владимиром (Соколовским-Автономовым;* в посл. архиепископ) в сан диакона и назначен к Богоявленской ц. с. Кочневского Камышловского у. Пермской губ. В 1911 г. был перемещен на должность диакона к Спасо-Преображенской ц. с. Уктусского Екатеринбургского у. Пермской губ. 25 сент. 1912 г. рукоположен Екатеринбургским и Ирбитским еп. *Митрофаном (Афонским)* во иерея и назначен на должность священника Пророко-Ильинской ц. Усть-Уткинской пристани Верхотурского у. Пермской губ. 30 окт. 1915 г. переведен на диаконскую вакансию в с. Беляковское Камышловского у. Пермской губ. 27 окт. 1916 г. назначен на священническое место к Прокопиевской ц. с. Катарацкого Шадринского у. Пермской губ. С 1917 г. служил в Спасской ц. с. Уецкого Камышловского у. Пермской губ.

Во время революции и гражданской войны К. остался служить на своем приходе, несмотря на начавшийся красный террор. 21 июля 1918 г. к нему явились красноармейцы и потребовали, чтобы он поехал с ними на ст. Поклевская, в полевой штаб. Доставленного туда К. заперли в сторожке при пожарной охране. В ночь на 22 июля он был убит после жестоких мучений: борода была вырвана, кожа на лбу надрезана и задрана, на ладонях срезана кожа, перерезаны сухожилия на руках. После смерти тело К. забросали соломой и навозом.

Решением Священного Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 16854; ЦДОСО. Ф. 76. Оп. 1. Д. 780.

Лит.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1909 г. Екатеринбург, 1909. С. 153; *Лавринов В.,* прот. Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 176; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 240–242.

*Игумен Дамаскин (Орловский),*

*Н. Л. Стукова*



**КОНСТАНТИН** Павлович Любомудров (27.07.1879, с. Георгиевское Ростовского у. Ярославской губ. – 19.11.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 6 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), свящ. Из семьи псаломщика. Обу-



Сщмч. Константин Любомудров.  
Фотография. Таганская тюрьма.  
1937 г.

чился в Ярославском ДУ, был уволен по прошению из 2-го класса. 12 нояб. 1896 г. назначен псаломщиком Пятницкой ц. в г. Ярославле. В 1900 г. сдал экзамен при Ярославской ДС на звание учителя церковноприходской школы, назначен учителем школы при Смоленской ц. в Ярославле. В 1902 г. назначен учителем Феодоровской церковноприходской школы в Ярославле. Одновременно преподавал арифметику в 1-й ярославской воскресной школе для взрослых. В 1903 г. назначен учителем пения Рождественской жен. школы. 26 мая 1908 г. К. был рукоположен во диакона и назначен в храм *ростовского в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ря*. 11 июля того же года рукоположен во иерея и переведен на священническую должность в храм Преображенского Севастияновского Сохотского женского мон-ря в Пошехонском у. Ярославской губ. В 1911 г. Ярославский архиеп. свт. *Тихон (Беллавин*; вполн. патриарх Московский и всея России) назначил К. настоятелем Никольской ц. в с. Маркове Ростовского у. Одновременно он был законоучителем марковского 2-классного уч-ща Министерства народного просвещения. Овдовев, К. принял решение всецело посвятить себя церковному слу-

жению и получить высшее богословское образование. В 1915 г. поступил вольнослушателем в МДА. Одновременно учился в Московском археологическом ин-те, к-рый окончил как вольнослушатель в 1917 г. с серебряной медалью со званием ученого архивиста. Зачислен в действительные члены ин-та, защитил дис.: «Святой Димитрий Ростовский и его проповеди». В 1917 г. был принят студентом на 1-й курс МДА, окончил обучение в 1919 г. В 1916–1919 гг. служил экономом в МДА, в 1919–1921 гг. — экономом в Высшей военной электротехнической школе комсостава РККА, размещавшейся в здании МДА в г. Сергиев (ныне Сергиев Посад). В 1919 г. К. был назначен священником, а затем настоятелем ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на ул. Б. Ордынка в Москве. 15 апр. 1932 г. был арестован с большой группой (более 50 чел.) московского духовенства, монахинь и мирян и помещен в Бутырскую тюрьму. Арестованные обвинялись в «антисоветской агитации, распространении провокационных слухов», организации сбора денег и продуктов для ссыльного духовенства. На допросе К. не признал свою вину в антигос. деятельности, утверждал, что не произносил проповедей антисоветского характера. 10 мая 1932 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило К. к 5 годам ссылки в Казахстан. Отбывал ссылку в г. Алма-Ата. Вернувшись из ссылки в 1935 г., К. как бывший, осужденный не мог устроиться на работу и легально проживать в Москве. Он был вынужден уехать в Можайск, откуда часто приезжал в Москву и совершал требы в домах бывш. прихожан. В авг. 1937 г. был выписан ордер на арест К., но т. к. он не имел постоянного места жительства, то нек-рое время оставался на свободе. 29 окт. того же года К. был арестован в Можайске и отправлен в Москву, где содержался в Таганской тюрьме. Был обвинен в том, что «возобновил контрреволюционную деятельность», проводил тайно богослужения на квартирах единомышленников, организовывал сбор денежных средств для оказания помощи ссыльным. На следствии К. отрицал обвинения в антисоветской деятельности и отказался доносить на кого-либо из знакомых. 17 нояб. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Московской обл. приговорила К.

к расстрелу. Через 2 дня приговор был приведен в исполнение. К. был погребен в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 2005 г.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2219; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-34935; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-78660.

Лит.: *Голубцов С. А., протодиак.* Профессура МДА в нач. XX в. М., 1999. С. 60–61; *он же.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999. С. 48–50; *он же.* Сщмч. Любомудров Константин Павлович // ЦИВ. 2006. № 12/13. С. 254–259; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 210–215; Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке. М., 2008. С. 66–69.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Михайлович Михайловский (1874 — 2.12.1937, Восточно-Казахстанская обл., Казахстан), сщмч. (пам. 19 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Окончил ДС. Время рукоположения и обстоятельства священнического служения неизвестны. Проживал в с. Максимовка (ныне Ульяновского р-на и обл.). 19 июля 1937 г. приговорен за «антисоветскую агитацию» особым совещанием при УНКВД по Куйбышевской обл. к 5 годам ссылки в Казахстан. Был отправлен в пос. Майское Бескарагайского р-на Восточно-Казахстанской обл. Работал на Майском глиноземном руднике, где в это время трудились многие ссыльные иереи. 25 нояб. того же года был арестован вместе с группой священнослужителей: преподобномучениками архим. *Геннадием (Ребезой)*, архидиаком *Вениамином (Зыковым)*, священномучениками протоиереями *Иоанном Малиновским* и *Александром Серебровым*, священниками *Игнатием Теслиным*, *Симеоном Кривошеевым*, *Иоанном Пирамидиным*, *Иоанном Флоровским*, *Николаем Амасийским*, мч. *Валентином Корниенко*. Обвинялся в контрреволюционной деятельности, виновным себя не признал. Расстрелян по приговору Особой тройки при УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. от 1 дек. 1937 г. Погребен в безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ДКНБ по г. Павлодару и Павлодарской обл. Д. 0789.

Лит.: Книга скорби: Расстрельные списки. Павлодар, 1999; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 390–391.



**КОНСТАНТИН** Никитич Некрасов (15.10.1872, г. Можайск Московской губ. — 15.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 2 дек., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), прот. Из семьи псаломщика. В 1887 г. окончил Звенигородское ДУ, в 1893 г. — Вифанскую ДС. В 1894 г. поступил учителем и воспитателем в Московское уч-ще им. принца П. Г. Ольденбургского, затем по собственному прошению был определен учителем в церковноприходскую школу в с. Старофроловский Ям (ст. Ям) Подольского у. Московской губ.

В 1895 г. был рукоположен во иерея и назначен священником к ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в с. Холм Звенигородского у. Московской губ. В 1902 г. переведен к Ильинскому храму в с. Ильинская Слобода близ Можайска. Состоял членом совета благочиния 1-го благочиннического округа Можайского у. (1910–1913), являлся помощником благочинного (1911–1915). В 1915 г. назначен 2-м священником в можайский соборный храм во имя свт. Николая Чудотворца. К. организовал Можайское общество трезвости, вел работу среди крестьян. Был награжден церковными властями набедренником (1905), скуфьей (1908), камилавкой (1913), наперсным крестом (1915).

3 марта 1921 г. К. стал настоятелем можайского Никольского собора. 5 февр. 1923 г. был арестован по обвинению в антисоветской агитации и заключен в Таганскую тюрьму в Москве. 13 июля того же года приговорен Комиссией НКВД по адм. высылкам к 2 годам ссылки в г. Берёзов Тюменской губ. После возвращения из ссылки стал служить в ц. в честь Покрова Божией Матери в с. Алексине Можайского у. (с 1929 в составе Рузского р-на Московской обл.). 20 авг. 1930 г. К. был вновь арестован и заключен в камеру при Рузском отделе ОГПУ. Обвинялся в контрреволюционной деятельности. Отказался признать себя виновным. На допросе заявил: «Мой авторитет держится не на том, что я иду против власти, а потому, что я поступаю как истинный христианин. Разве в этом есть какое-либо преступление против законов власти и человечества?» 25 сент. того же года приговорен Особой тройкой ОГПУ по Московской обл. к 3 годам ссылки

в Казахстан, отбывал срок в г. Семипалатинске. По окончании ссылки в 1933 г. вернулся в Можайск священником в ц. во имя прор. Илии.

5 дек. 1937 г. К. был арестован и заключен в можайскую тюрьму. Обвинялся в активной контрреволюционной агитации, а также в «сколачивании церковного актива», так следствие представило создание священником церковного хора. К. отказался признать себя виновным в контрреволюционной деятельности. Казнен на Бутовском полигоне по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 9 дек. 1937 г., погребен в общей безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 13–16 авг. 2000 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–46694, 19623.

Лит.: *Дубинский А. Ю.* Вифанская ДС: Алф. список выпускников 1881–1900 гг. М., 2002. С. 35; *Дамаскин.* Кн. 7. С. 203–209; ЖНИР: Моск. Дек. С. 25–34.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Георгиевич Немешаев (23.11.1879, с. Песочня Жиздринского у. Калужской губ. — 21(22?). 11.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 9 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), свящ. Из семьи священника. По окончании в 1901 г. Калужской ДС был рукоположен во иерея и назначен к Успенской ц. в родном селе. В 1921 г. был арестован; после ареста в 1930 г. суд приговорил его к конфискации имущества. К. с семьей переехал в одно из сел Рузского р-на Московской обл. Там против К. опять было заведено следственное дело, в его квартире произвели обыск, не давший, однако, никаких улик для обвинения. В том же году К. переехал в с. Дединово Луховицкого р-на Московской обл., где служил священником. 6 нояб. 1937 г. был арестован и заключен в тюрьму по обвинению в контрреволюционной деятельности в Коломне. На допросе отказался признать себя виновным. Был казнен на Бутовском полигоне по приговору Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 17 нояб. 1937 г. и погребен в общей безвестной могиле. Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 19324.  
Лит.: ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 90–92.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Иванович Попов (20.10.1869, дер. Ключики Осинского у. Пермской губ. — 26.08.1918, близ с. Мироновского Верхотурского у. Пермской губ.), сщмч. (пам. 13 авг., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Екатеринбургских святых), свящ. Из семьи псаломщика. Брат сщмч. Александра Попова. Два других брата К. также были священниками. Окончил один класс Пермской ДС. В 1885–1887 гг. занимал должность помощника учителя в земской школе. 23 дек. 1888 г. назначен на должность псаломщика в ц. Сретения с. Никольского Камышловского у. Пермской губ. 23 июня 1889 г. посвящен в стихарь. 20 дек. 1892 г. рукоположен во диакона, назначен к храму во имя св. апостолов Петра и Павла Нейво-Шайтанского (Суванского) завода Верхотурского у. Пермской губ. В мае 1918 г. К. был рукоположен во иерея и назначен на служение в Вознесенскую ц. с. Лягушинского Ирбитского у. Пермской губ. (ныне дер. Родники Артёмовского городского окр.).

Во время гражданской войны К. не покидал свой приход и продолжал служить. 26 авг. 1918 г. пятеро красноармейцев, арестовавших в с. Мироновском Верхотурского у. местных священников священномучеников *Иоанна Шишева* и *Иоасафа Панова*, везли их по направлению к ст. Егоршино, в штаб 1-го Крестьянского коммунистического стрелкового полка. Не доезжая до штаба, недалеко от Лягушинского, красноармейцы застрелили священников, после чего они встретили на дороге ехавшего в повозке К., схватили его, избили и закололи штыками. Тело К. было сброшено в место, куда отвозили трупы животных. Местным жителям было запрещено его хоронить.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской решением Свящ. Синода РПЦ 17 июля 2002 г.

Арх.: ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 19. Д. 28; Ф. 252. Оп. 1. Д. 73, 75, 82; ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 16854; ЦДОСО. Ф. 76. Оп. 1. Д. 780.  
Лит.: Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1909 г. Екатеринбург, 1909. С. 88; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 176; Священномученики и мученики Ирбитского уезда // Правосл. газ. Екатеринбург, 2002. № 32(209); Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 337–340.

*Н. Л. Стукова*



**КОНСТАНТИН** Михайлович Пятикрестовский (31.05.1877, Москва — 6.03.1938, Мариинское отд-ние Сибирского ИТЛ, Новосибирская обл.), сщмч. (пам. 21 февр., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Кемеровских святых), прот. Из семьи потомственных московских священнослужителей.

16 июня 1897 г. окончил Московскую ДС по 2-му разряду. Был назначен на должность учителя в московской Георгиевской 2-классной церковноприходской школе. В сент. 1899 г. К. был рукоположен во диакона, а в окт. того же года — во иерея и назначен на священническую должность к ц. арх. Михаила в с. Каробчеево Коломенского у. Московской губ. 8 авг. 1902 г. временно вышел из штат по причине болезни. 27 дек. 1903 г. определен настоятелем Никольской ц. в с. Летове Подольского у. Московской губ. Одновременно преподавал в летовской школе грамоты. С 1910 по 30 мая 1911 г. К. состоял членом совета благочиния, а с 30 мая 1911 по 18 сент. 1913 г. был духовно-судебным следователем. В марте 1912 г. он выдержал экзамен в Московской ДС и получил аттестат 1-го разряда. 18 окт. 1913 г. был назначен настоятелем ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Конюшенной слободе в г. Дмитрове Московской губ.

После Октябрьской революции 1917 г. продолжал служение на приходе, оставаясь верным пастырскому долгу. В нач. 20-х гг. XX в. активно участвовал в противодействии обновленческому расколу. Обновленцы в своих отчетах в гос. органы относили его к наиболее стойким сторонникам Патриаршей Церкви в Дмитровском у. Во время коллективизации и раскулачивания К., несмотря на собственное тяжелое материальное положение, поддерживал нуждающихся, оказывал помощь крестьянам, пострадавшим от действий властей. 12 мая 1932 г. был возведен в сан протоиерея. Был награжден фиолетовой скуфьей (1918), золотым наперсным крестом (1926), палицей (1936).

26 нояб. 1937 г. К. был арестован в г. Дмитрове и заключен в Таганскую тюрьму в Москве.

5 дек. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. приговорен к 10 годам ИТЛ, отправлен в лагерь близ г. Мариинска (ныне



*Сщмч. Константин Пятикрестовский. Фотография. 30-е гг. XX в.*

Кемеровской обл.). Тяжело заболел в результате тягот заключения. Умер в лагерной больнице и был погребен в безвестной могиле.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-16750. Лит.: ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 143–148; ЖНИР. Февр. С. 342–344; Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. Кемерово, 2011. С. 90–93.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Виссарионович Слопцов († 2.08.1918, ст. Егоршино Северо-Восточной Уральской железной дороги), сщмч. (пам. 20 июля, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Екатеринбургских святых), свящ. Окончил Тобольскую ДС. 22 окт. 1912 г. был рукоположен во диакона, а 24 окт.— во иерея. Направлен на служение священником в Вознесенскую ц. при Полевском заводе Екатеринбургского у. Пермской губ. В сент. 1913 г. К. перевели в храм во имя прор. Илии с. Егоршина (Егоршинского) Ирбитского у. Пермской губ. (ныне г. Артёмовский Свердловской обл.).

В июле 1918 г., во время гражданской войны, в с. Егоршине вспыхнуло восстание. Против советской власти выступили мобилизованные в Красную Армию железнодорожные рабочие и служащие, которых собирались вывезти в Екатеринбург. Местный революционный комитет запросил помощи для подавления восстания. Прибывший в Егоршино карательный отряд во

главе с А. О. Павловским провел аресты. Вместе с др. подозреваемыми был схвачен и К., хотя он всегда старался держаться в стороне от политики. Красноармейцы расправились с ним с особой жестокостью. Перед смертью его мучили, кололи штыками, отрубили ему нос вместе с верхней губой и только затем расстреляли. Епитрахиль и дароносицу убитого священника красноармейцы одели на корову, к-рую стали водить в таком виде по селу.

Решением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 16854; ЦДОСО. Ф. 41. Оп. 2. Д. 120; Ф. 76. Оп. 1. Д. 780; ЦГИА РБ. НСБ. Газетный фонд. Оп. 3. Ед. хр. 52.

Лит.: Мохов В. В., прот., Зимица Н. П., Баширов Э. С. Новомученики различных епархий РПЦ периода гражданской войны (по мат-лам газ. фонда ЦГИА РБ) // ЕЖБК. 1999. С. 318; Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 177; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2008. С. 274–277.

*Н. Л. Стукова*

**КОНСТАНТИН** Петрович Снятинский (1867, с. Баглачёво Владимирского у. и губ.— апр. 1918, г. Переславль-Залесский Владимирской губ.), сщмч. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Ростово-Ярославских святых), свящ. Из семьи диакона. В 1881 г. окончил Владимирское ДУ, в 1887 г.— Владимирскую ДС. В 1889 г. был рукоположен во иерея и назначен священником к ц. во имя свт. Петра, митр. Московского, в г. Переславль-Залесском. Основную часть прихожан К. составляли работники местной бумагопрядильной фабрики, также он окормлял пациентов городской больницы. С 1892 г. К. состоял членом и был сотрудником об-ва вспомоществования нуждающимся ученикам Переславского ДУ. В дек. 1913 г. избран уполномоченным на общепархиальный съезд по Переславскому у., а в авг. 1914 г.— уполномоченным на съезд духовенства Владимирской епархии. Был известен в городе как проповедник и благотворитель.

В апр. 1918 г. убит в Переславль-Залесском. Об обстоятельствах его смерти было сообщено 17 апр. на заседании Поместного Собора Православной Российской Церкви. Когда ведущие К. на расстрел красногвардейцы



оттолкнули его дочь, умолявшую пощадить отца, и пригрозили убить и ее, священник сказал: «Зачем же её-то стрелять?» Сам пошел за убийцами и был расстрелян.

Он был погребен за алтарем ц. свт. Петра, митр. Московского.

13 апр. имя К. помянул на заупокойной литургии патриарх свт. *Тихон*



*Сщмч. Константин Снятиноковский. Фотография. Нач. XX в.*

хон в храме Московской ДС. Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2001 г.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Д. 26.

Лит.: *Малицкий Н. В.* История Владимирской ДС. М., 1902. Вып. 3: Списки воспитанников Владимирской ДС, 1750–1900 гг. С. 256; ЦВед. 1918. № 15/16. С. 502, 518–519, 523; *Цытин.* История РЦ. С. 53, 681; Собор, 1918. Деяния. Т. 11. С. 230; ЖНИР. Янв. С. 457–459; Страницы истории России в летописи одного рода: Автобиограф. заметки четырех поколений рус. священников. М., 2004. С. 584–585; *Колесников М. М.* Установление Советской власти в Переславском у.: Сб. док-тов. Переславль-Залесский, 2008. С. 41.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Михайлович Соколов (3.05.1875, с. Люберцы Московского у. и губ. – 25.03.1938, Сусловское отд-ние Сибирского ИТЛ, Новосибирская обл.), сщмч. (пам. 12 марта, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Кемеровских святых), свящ. Из семьи диакона. В 1896 г., по окончании Московской ДС, рукоположен во иерея. Назначен священником к Преображенской ц. в родном селе, где прослужил большую часть жизни. После закрытия и уничтожения люберецкого храма К. 18 июня 1936 г. был переведен священником к ц. Казанской иконы Божией Матери в с. Смолино Верейского р-на Московской обл.

В сент. 1937 г., после того как приходской совет собрал подписи под ходатайством о крестном ходе, К. обратился за разрешением к председателю сельсовета, но получил отказ. Также безрезультатным было его обращение в райотдел НКВД за разрешением проводить молебны в домах прихожан. Не дал на это согласие и председатель сельсовета, к которому К. обратился с просьбой разрешить проведение молебнов, не ставя в известность районные власти. О запрете К. объявил прихожанам на всенощной в канун праздника Рождества Пресв. Богородицы и попросил их приходить на молебны в храм.

17 нояб. 1937 г. К. был арестован. Содержался в тюрьме в Можайске, затем в Таганской тюрьме в Москве. Обвинялся в «толковании сталинской конституции в антисоветском духе». На допросе К. отказался признать себя виновным в антисоветской агитации, но подтвердил, что спрашивал председателя сельсовета, почему запрещено устраивать крестный ход, если это разрешено советскими законами.

25 нояб. 1937 г. Особой тройкой при УНКВД по Московской обл. К. был приговорен к 10 годам заключения в ИТЛ. 9 янв. 1938 г. прибыл в Сусловское отд-ние Сиблага НКВД (близ с. Суслова, ныне Мариинского р-на Кемеровской обл.). Вскоре скончался в заключении от голода и непосильной работы. Погребен в безвестной могиле.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 6 окт. 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–18300; ИЦ ГУВД Новосиб. обл. Ф. 34. Д. 25328.

Лит.: ЖНИР. Март. С. 149–150.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Иванович Сухов (7.05.1867, с. Жемковка Сызранского у. Симбирской губ. – 22.10.1918, г. Бугуруслан Самарской губ.), сщмч. (пам. 9 окт., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Самарских святых), свящ. Из многодетной семьи священника. Рано лишился матери. Отец растил детей один, трое его сыновей впоследствии стали иереями. Летом 1887 г. К. окончил Симбирскую ДС. Назначен Симбирским еп. *Варсонофием (Охотиным)* псаломщиком в с. Ясачная Ташла Симбирского у.

и губ. 17 сент. 1888 г. еп. Варсонофий рукоположил его во диакона и определил к церкви с. Михайловка Сенгилеевского у. 25 сент. того же года К. был рукоположен во иерея и назначен священником к Иоанно-Богословской ц. с. Опалиха Симбирского у. и губ. (ныне с. Опалиха Майнского р-на Ульяновской обл.).

17 мая 1890 г. К. на основании прошения был переведен в Самарскую епархию и определен Самарским еп. *Серафимом (Протопоповым)* на должность настоятеля храма в с. Ст. Дворяновка Самарского у. и губ. Одновременно служил заведующим и законоучителем местной церковноприходской школы. 1 февр. 1896 г. по указу Самарского еп. *Гурия (Буртасовского)* переведен настоятелем Христорождественской ц. с. Царёвщина Самарского у. (ныне пос. Волжский Красноярского р-на Самарской обл.). К. пользовался большой любовью и уважением прихожан. В 1899 г., заботясь о здоровье троих оставшихся у него детей (двое детей умерли в 1896–1897 от дифтерии), К. подал прошение о переводе в с. Узморье Новоузенского у., где был более сухой и здоровый климат. Однако вскоре после его отъезда крестьяне с. Царёвщина стали просить о возвращении К. на их приход. 26 марта 1900 г. еп. Гурий вернул К. на служение в Царёвщину, где у него вскоре умерла младшая дочь.

12 окт. 1903 г. К. был назначен настоятелем Спасо-Вознесенского собора в г. Бугуруслан Самарской губ. С того же года представлял духовенство в городском земском собрании. С 1910 г. являлся депутатом от духовенства в Бугурусланской городской думе. В этой должности он прилагал большие усилия к улучшению здравоохранения в Самарской губ. Кроме того, К. был членом правления Бугурусланского ДУ, состоял заведующим и законоучителем в церковноприходской школе Спасо-Вознесенского собора, преподавал в школах соседних деревень Васильевка и Ключевка. В 1908 г. на свои деньги открыл в Бугуруслане еще одну школу, где стал законоучителем. Своей общественной деятельностью К. заслужил большой авторитет у местных жителей. Награжден набедренником (1890–1896), скуфьей (1896–1903) и камилавкой (после 1908).

Во время гражданской войны, 22 окт. 1918 г., в Бугуруслан, остав-





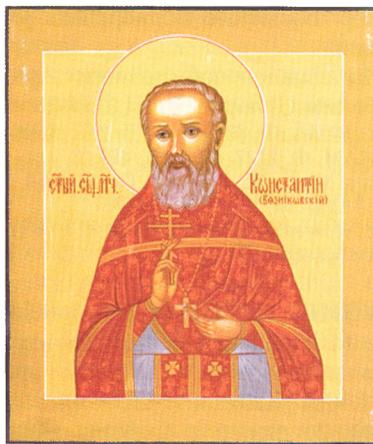
ленный белыми войсками, вошла красная 1-я Симбирская пехотная дивизия под командованием Г. Д. Гая. В тот же день К. был арестован в соборе во время воскресной Божественной литургии. Красноармейцы отвели священника на берег р. Б. Кинель и там без суда расстреляли. Тело было брошено на месте казни. Верующие тайно похоронили К. около Успенской ц. на Старом кладбище.

Имя К. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2001 г. Во имя К. освящена церковь в с. Подгоры на территории Заволжского Свято-Ильинского жен. мон-ря.

Лит.: Изъятский Ю. В. СЦМЧ. Константин Сухов: Опыт составления жития на фоне эпохи. Самара, 2003; Заступники земли Самарской / Сост.: Ю. В. Изъятский. Самара, 2005.

**КОНСТАНТИН** Николаевич Твердислов (1.05.1881, г. Гороховец Владимирской губ. — 1.10.1937, Иваново), сцмч. (пам. 18 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Род. в семье почтового служащего. В 1896 г. окончил Муромское ДУ по 1-му разряду и поступил во Владимирскую ДС. Во время учебы, 25 марта 1902 г. посвящен в стихарь. Окончил семинарию летом того же года со званием действительного студента. С авг. 1902 по июнь 1904 г. служил преподавателем в 2-классной школе в с. Давыдовском Переславского у. Владимирской губ. 1 авг. 1904 г. Муромский еп. *Никон (Рождественский)*; в посл. архиепископ) рукоположил К. во иерея и назначил на должность священника к Свято-Воскресенской ц. в г. Юрьев-Польский Владимирской губ.

К. получил известность как талантливый проповедник, его поучения, беседы и статьи нравственно-религ. содержания публиковались во «Владимирских ЕВ». Стараниями К. была создана приходская духовная б-ка, организована помощь нуждающимся прихожанам. По благословению Владимирского и Суздальского архиеп. *Алексия (Дородницына)* он ввел общенародное пение за богослужением в храме. Кроме того, К. состоял увещателем по присутственным местам, в обязанности к-рого входило предупреждать подачу исков по гражданским делам, склоняя конфликтующие стороны



Сцмч. Константин Твердислов (Вязниковский). Икона. Нач. XXI в. (Крестовоздвиженская ц., г. Вязники)

к взаимному согласию и примирению, предотвращая судебные тяжбы. В 1904 г. был назначен священником Юрьевской тюремной церкви и законоучителем арестантов. В 1906 г. стал преподавателем Закона Божия в юрьевской одноклассной железнодорожной школе, в посл. преподавал также в реальном уч-ще, в городской жен. гимназии и частной прогимназии, заведовал церковноприходской школой при фабрике товарищества «Братья Овсянниковы и А. Ганшин с сыновьями». С 1907 г. входил в состав епархиального училищного совета. Был членом благотворительного об-ва вспомоществования нуждающимся ученикам Владимирского ДУ и семинарии и членом Александро-Невского братства. В 1916 г., после того как определением Синода было дозволено принимать в число студентов духовных академий женатых священников, К. поступил в МДА. В июле 1918 г., сдав экзамены за 2-й курс, К. вынужден был из-за острой формы малокровия, вызванной голодом, прервать обучение и вернуться во Владимирскую епархию, где он был назначен настоятелем одного из сельских приходов. В том же году К. был переведен на должность священника кафедрального Казанского собора в г. Вязники.

В 1928 г. власти начали кампанию по закрытию вязниковского собора. Летом за несвоевременную уплату налога на церковный совет был по суду наложен большой штраф, а осенью в газетах стали появляться заметки с требованием закрыть собор и использовать помещение под рабочий клуб. Прихожане обратились к городскому начальству с

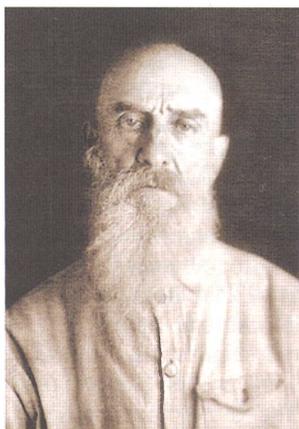
просьбой разрешить собрание верующих, чтобы всенародно обсудить вопрос о закрытии храма, но им было отказано. К. вместе со старостой собора И. Е. Онахриенко отправил телеграмму губ. прокурору. Церковный совет провел сбор подписей под прошением о сохранении собора. 26 окт. возле здания уездного исполкома прошло собрание верующих. Эти события послужили поводом для возбуждения уголовного дела против вязниковского духовенства. 16 дек. 1928 г. К. был арестован. Проходил по одному делу с Вязниковским еп. сцмч. *Германом (Ряшенцевым)*, настоятелем Казанского собора свящ. А. И. Вознесенским, ключарем прот. И. Ф. Орфановым и старостой Онахриенко. На следствии К. отказался признать себя виновным в антисоветской агитации. 17 мая 1929 г. приговорен особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в Сибирь. Отправлен этапом в с. Парабель Томского окр. Сибирского края. По окончании срока ссылки решением особого совещания при Коллегии ОГПУ от 21 окт. 1932 г. К. был ограничен на 4 года в праве выбора места жительства, вынужден был поселиться в Тамбове. В 1934 г. это ограничение было досрочно снято, и К. вернулся к семье в Вязники. Служил во Введенской ц. как заштатный священник. 17 авг. 1937 г. был арестован, помещен в тюрьму в г. Иваново. Обвинялся в принадлежности к «контрреволюционной группе церковников» и антисоветской агитации. На допросах твердо отрицал все обвинения, не назвал ни одного имени. Приговорен к расстрелу решением Особой тройкой при УНКВД по Ивановской обл. от 27 сент. 1937 г. Был казнен и похоронен в безвестной могиле на кладбище Балино в Иваново, где производились захоронения расстрелянных.

7 окт. 2002 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя К. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Лит.: «О них душа моя скорбит»: Вязниковская кн. памяти жертв полит. репрессий. Вязники, 1998. С. 99; За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Синодик и биограф. справ. Александров, 2000. С. 66; За Христа пострадавшие в земле Вязниковской: Жизнеописание свящ. Вязниковского Казанского собора прот. Константина Твердислова. Вязники, 2002; Житие сцмч. Константина Вязниковского. Владимир, 2003; *Каитов Д. В.* Житие сцмч. Константина Вязниковского. Владимир, 2006.



**КОНСТАНТИН** Васильевич Успенский (9.04.1872, с. Алексеевское Московского у. и губ. – 25.11.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 12 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших), прот. Из семьи псаломщика. По окончании в 1892 г. Московской ДС был назначен учителем московского уездного Николо-Богоявленского училища. 18 июня 1895 г. рукоположен во иерея и определен настоятелем храма во имя св. Николая Чудотворца, «что в Кунье на Мху», в Никольском погосте близ дер. Васютино Богородского у. Московской губ. (ныне Павлово-Посадского р-на Москов-



Сщмч. Константин Успенский.  
Фотография. Тюрьма НКВД.  
1937 г.

ской обл.), где до того был настоятелем его тесть, ушедший по возрасту за штат. К являлся законоучителем Васютинского приходского земского уч-ща, заведующим и законоучителем приходской школы грамоты в соседней дер. Дальней (с 1902). Был награжден набедренником (1901), фиолетовой скуфьей (1906), камиллавкой (1913), золотым наперсным крестом (1921), палицей (1929), крестом с украшениями (1932). В 1925 г. возведен в сан протоиерея.

6 нояб. 1937 г. К. арестовали вместе с сыном, мч. *Борисом Успенским*, по обвинению в антисоветской агитации и заключили в тюрьму в Ногинске. Оба виновными себя не признали. 12 нояб. 1937 г. Особая тройка при УНКВД по Московской обл. приговорила К. к расстрелу (Борис Успенский был приговорен к 10 годам ИТЛ и скончался в заключении). К. был расстрелян на Бутовском полигоне и погребен в безвестной общей могиле. Николаевская ц.

у дер. Васютино подверглась разорению.

Прославлен юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г. Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 237. Л. 86–87; ЦГИАМ. Ф. 2127. Оп. 1. Д. 465. Л. 114–115; Архив Моск. Патриархии. Послужной список; ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20847. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 6. С. 314–317; ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 93–97.

**КОНСТАНТИН** Иванович Чекалов (16(18?)05.1889, с. Никитское Калязинского у. Тверской губ. – 3.11.1937, Калининская обл.), сщмч. (пам. 21 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи диакона. Окончил Кашинское ДУ, в 1912 г. – Тверскую ДС по 2-му разряду. В том же году был назначен учителем Шарапово-Кутузовской церковноприходской школы в Калязинском у. 30 июля 1913 г. рукоположен во иерея и назначен священником к Дмитриевской ц. с. Печетова Корчевского у. Тверской губ. Одновременно состоял законоучителем в Дубровском земском уч-ще, недалеко от Печетова.

В кон. 20-х гг. XX в. К. служил священником в ц. Казанской иконы Божией Матери с. Красного Калязинского р-на Московской обл. В 1931 г., во время кампании по насильственной коллективизации сельского хозяйства, семья К. была раскулачена, имущество конфисковано. В 1932 г. К. был арестован по обвинению в антисоветской агитации и приговорен Особой тройкой ОГПУ по Московской обл. к 3 годам ссылки. В 1934 г. вернулся из ссылки в с. Красное и продолжил служить в Казанской ц. 7 окт. 1937 г. был арестован. Содержался в тюрьме г. Кашина, обвинялся в антисоветской агитации. Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору Особой тройки при УНКВД по Калининской обл. от 1 нояб. 1937 г., погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Арх.: УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 20419–С. Лит.: Справочная кн. по Тверской епархии на 1915 г. Тверь, 1914. С. 265; Жития Калязинских святых / Сост.: С. В. Кустов. Тверь, 2002. С. 94.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** Васильевич Черепанов (1878, Екатеринбургский у. Пермской губ. – 22.11.1937, г. Семипалатинск, ныне Семей, Казахстан), сщмч. (пам. 9 нояб. и в Соборе ново-

мучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Окончил Пермскую ДС. Был рукоположен во иерея и приписан к Воскресенскому собору в Семипалатинске. 7 сент. 1930 г. арестован по обвинению в антисоветской агитации. 3 дек. того же года Особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ссылки, к-рую отбывал на севере Якутской АССР. После вернулся в Семипалатинск и продолжил служить в Воскресенском соборе. Органы НКВД требовали от священника под угрозой ареста доносить на исповедовавшихся, но К. отказался нарушать тайну исповеди. 28 авг. 1937 г. был арестован по делу группы семипалатинских священнослужителей и мирян. Обвинялся в принадлежности к «контрреволюционной шпионской организации церковников». Виновным себя не признал. 19 нояб. того же года приговорен Особой тройкой УНКВД по Восточно-Казахстанской обл. к расстрелу и через 3 дня казнен вместе со священномучениками протоиереями *Нестором Паниным*, *Феодором Чичкановым* и свящ. *Виктором Климовым*. Похоронен в безвестной могиле.

27 дек. 2000 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя К. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Лит.: *Кашляк В. Н.* Семипалатинск: Три века истории. Новосибир., 2002; *он же.* Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. Семипалатинск, 2004; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахской просиявшие. М., 2008. С. 369.

**КОНСТАНТИН** Григорьевич Широкинский (6.07.1871, дер. Беляевка Новоузенского у. Самарской губ. – 4.10.1918, г. Пермь), сщмч. (пам. 21 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи сельского священника. По окончании в 1885 г. Саратовского ДУ поступил в Самарскую ДС. 14 дек. 1890 г. во время учебы на последнем курсе семинарии, был посвящен в стихарь. В 1891 г. окончил Самарскую ДС по 1-му разряду, получил звание студента. 1 авг. того же года был назначен надзирателем Бугурусланского ДУ. К этому времени из-за кончины отца К. был вынужден заботиться о матери и 6 младших братьях и сестрах, а также содержать собственную семью.

30 авг. 1892 г. Самарским еп. сщмч. *Владимиром (Богоявленским)*; впол. митрополит) рукоположен во иерея



и назначен на священническую должность к Михаило-Архангельской ц. с. Зыкова (Ефремовка) Бугурусланского у. Самарской губ. Помимо пастырской деятельности К. в 1892–1894 гг. служил законоучителем в местной земской школе, а затем был заведующим церковноприходскими школами в с. Зыкове и дер. Сорокино, где также преподавал Закон Божий; в 1894–1901 гг. был законоучителем в школе грамоты в дер. Авдеевка, в 1895–1900 гг. заведовал зыковской народной читальней. Неск. лет К. исполнял обязанности помощника окружного наблюдателя церковных школ, являлся катехизатором в 7-м благочинническом округе (до кон. 1896), состоял в должности помощника благочинного этого округа (до 1899).

1 дек. 1900 г. К. был переведен в Уфимскую епархию и определен на приход в с. Давлеканово Белебеевского у. Уфимской губ. (ныне город, Башкирия). Приход был образован в связи со строительством Самаро-Златоустовской железной дороги, благодаря чему в с. Давлеканове, населенном в основном мусульманами, увеличилось число православных, в т. ч. приезжавших сюда на кумысолечение. Назначение К. настоятелем состоялось в результате неоднократных ходатайств об этом членов строительного комитета – инициативной группы по сооружению давлекановского храма. В кон. 1900 г. по благословию Уфимского еп. *Антония (Храповицкого)*, в посл. митрополит) в Давлеканове был приобретен молитвенный дом из саманного кирпича, освященный 15 янв. 1901 г. в честь св. блж. Исидора Твердислова, Ростовского чудотворца, Христа ради юродивого. Также в одной из квартир была открыта церковноприходская школа.

По семейным обстоятельствам К. прибыл в Давлеканово лишь 25 апр. 1901 г. До осени он жил в снятом церковной общиной подвале, затем переселился в обустроенный церковный дом. Летом того же года здание давлекановского молитвенного дома было расширено и стало вмещать до 600 молящихся. Начались регулярные богослужения при участии диакона и созданного К. хора певчих во главе с приглашенным регентом (что было редкостью для сельского храма). К. добился выделения дополнительного штатного места псаломщика, на к-рое принял

2-го диакона с хорошим голосом. Церковные службы в Давлеканове привлекали большое количество прихожан из окрестных и даже отдаленных селений. В читальнях при Давлекановской народной аудитории К. устраивал регулярные религ. чтения, заведовал 2 одноклассными церковноприходскими школами в Давлеканове и одновременно преподавал там Закон Божий (в 1901). В нач. 1902 г. К. составил «Летопись Исидоровской церкви станции Давлеканово за 1901-й год», в к-рой подробно рассказал о трудностях первых месяцев становления нового прихода. По-видимому, именно эти трудности вынудили священника, обремененного большим семейством, с 5 малолетними детьми и в ожидании рождения 6-го, вернуться в Самарскую епархию (всего у К. было 9 детей).

25 янв. 1902 г. Самарский еп. Гурий (Буртасовский) вынес резолюцию об определении К. по его прошению священником к Покровской ц. с. Абдулина Бугурусланского у. Самарской губ. (указ о назначении последовал 4 февр. того же года). В Абдулине К. также состоял законоучителем в 2-классной министерской школе при железнодорожной станции. С 1903 г. К. являлся благочинным 7-го округа. В 1909 г. он был перемещен к ц. с. Гавриило-Архангельского Бузулукского у. (ныне Яшкино Красногвардейского р-на Оренбургской обл.) и назначен благочинным 9-го округа. Состоял членом Самарского отд-ния Императорского Православного Палестинского об-ва, членом Самарского комитета Православного миссионерского об-ва. Был известен как щедрый жертвователю на благотворительные нужды. 17 февр. 1915 г. перемещен по прошению в Пермскую епархию на должность 2-го священника Слудской Троицкой ц. г. Перми.

К. был награжден набедренником (1897), скуфьей (1900), Библией (1898), камилавкой (1904), наперсным крестом (1912). В 1916 г. получил орден св. Анны 3-й степени.

В ночь на 10 сент. 1918 г. К. и иерей Слудской Троицкой ц. Евгений Будрин были арестованы Пермской губ. ЧК как «монархисты и контрреволюционеры». В действительности священников арестовали в качестве заложников в связи с объявленным после покушения на В. И. Ленина

«красным террором». 12 сент. задержанные написали прошение о вызове их на допрос и объяснении причины ареста. Они заявили, что «никаких контрреволюционных выступлений против Советской власти... не делали» (Гос. обществ.-полит. архив Пермской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 10966. Л. 4). 28 сент. в ГубЧК поступило заявление за подписью 33 священников, дьяконов, псаломщиков Перми с просьбой «разрешить взять на поруки арестанта: священника Константина Широкинского». Четыре раза с ходатайствами в ГубЧК обращались супруга К. и 4 его младших несовершеннолетних детей, к-рые просили об освобождении своего единственного кормильца, не совершившего преступлений против советской власти. Однако после состоявшегося 2 окт. покушения на сотрудников Пермской ГубЧК судьба К. была решена. 4 окт. 1918 г. Пермская ЧК постановила: «Гражданина Широкинского объявить вне закона и расстрелять». В тот же день приговор был приведен в исполнение. К. похоронен на Архиерейском кладбище в Перми. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦГА Самарской обл. Ф. 32. Оп. 15. Д. 269; Гос. обществ.-полит. архив Пермской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 10966; Архив УФСБ России по Респ. Башкортостан. Д. ВФ–17734.

Лит.: *Ильинский П.* Всемирные заговорщики. Новоиколаевск, 1919. С. 62; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 113; *Королев.* Исповедники. С. 18; «Душу не погублю»: Исповедники и осведомители в док-тах и... о методах агентурной работы / Сост.: В. А. Королев. М., 2001. С. 196; Летопись Исидоровской церкви станции Давлеканово за 1901 г. / Ввод. статья, публ., коммент.: Н. П. Зиминова // Страницы истории родного края. Уфа, 2014. Сб. 4. С. 100–105.

*Н. П. Зиминова, Е. В. Банникова*

**КОНСТАНТИН** Михайлович Юрганов (26.12.1877, с. Сергинское Пермского у. и губ. (ныне Серга Кунгурского р-на Пермского края) – 15.11.1918, Пермь), сцмч. (пам. 2 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свщч. Сын коллежского ассессора. В 1900 г. окончил Пермскую ДС по 2-му разряду. 8 нояб. того же года Пермским и Соликамским еп. Петром (Лосевым) рукоположен во иерея и назначен на священническую должность к храму в честь Сретения Господня в с. Отчино-Сретенское Пермского у. и губ. (ныне Сретенское Ильинского р-на Пермского края). Наряду с пастырским служением





заведовал Першатской церковно-приходской школой и служил законоучителем в земском муж. уч-ще. 25 нояб. 1904 г. К. был переведен священником в храм в честь Воздвижения Креста Господня в родном с. Сергинском. Был утвержден заведующим Гамской, Жилинской и Подбельниковской церковноприходскими школами. 11 янв. 1907 г. назначен законоучителем Закурьянского земского уч-ща. В 1915 г. стал заведующим Дикаринской церковноприходской школой. Награжден набедренником (1904), скуфьей (1913).

16 июня 1918 г. К. был арестован красноармейцами в с. Сергинском вместе с др. местным священником сщмч. *Анастасием Аристовым* по обвинению в контрреволюционной деятельности и увезен в Пермь. 15 нояб. того же года Военно-революционный полевой суд штаба 3-й армии Восточного фронта приговорил К. к расстрелу. Он был казнен в саду Пермской ДС. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

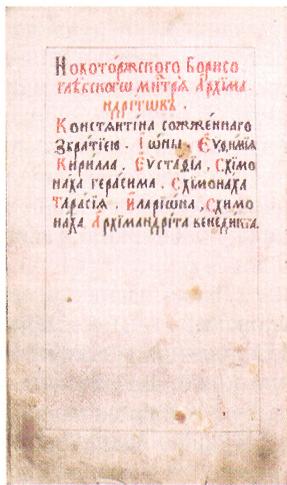
Арх.: ГА Пермского края. Ф. 139. Оп. 1. Д. 13. Л. 3 об.; Ф. 198. Оп. 1. Д. 540. Л. 193 об.

Лит.: *Шестаков И., свящ.* Справочная книга всех окончивших курс Пермской ДС. Пермь, 1900. С. 100; *Ершов П.* Справочная книга Пермской епархии на 1912 г. Пермь, 1911. С. 35; Пермские Ев. 1919. № 1/2. С. 13–19; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 132.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИН** († 1609), прмч. (пам. в первое воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), архим. В 1600–1609 гг. К. был настоятелем новоторжского Борисоглебского мон-ря. Упоминается в жалованной грамоте царя *Василия Иоанновича Шуйского* архим. Борисоглебского мон-ря Ионе от 1610 г., к-рая подтверждает льготы, данные обители царем *Феодором Иоанновичем* и *Лжедмитрием I*: «Да в жалованной ж грамоте, какова дана при розстриге Борисоглебсково монастыря архимандриту Костянтину з братьею с прежних жалованных грамот...» (*Веригин.* 1903. С. 11). В июне 1609 г., во время битвы за Торжок с войсками воеводы К. Н. Чоглокова, поляки подожгли посады города, К. сгорел вместе с монахами и городскими жителями в деревянной Введенской ц. (по сведениям историка-краеведа Д. И. Карманова, обитель сожжена в 1606). Факт пожара 1609 г. подтверждает жалованная грамота царей *Иоанна V Алексеевича*, *Петра I Алексеевича* и царевны *Софии Алек-*

*сеевны*, данная архим. Борисоглебского мон-ря Тарасию в 1689 г., в к-рой говорится о разорении одного из приписных мон-рей: «В прошлом-де во 7117 (1609) году приходили под Торжок литовские и немецкие люди и Симеоновский монастырь разорили и церкви и кельи выжгли, а их всех побили, а иных в полон взяли и пережгли...» (*Веригин.* 1903. С. 40–41). В монастырском синодике в перечне архимандритов первым упомянуто имя «Константи-



Синодик Новоторжского Борисоглебского мон-ря.  
1-я пол. XVIII в.  
(ТОКГ. КП–1201. Л. 46 об.)

на сожженного з братиею» (ТОКГ. КП–1201. Л. 46 об., 1-я пол. XVIII в.). В память о К. 25 янв. ежегодно в Борисоглебском мон-ре совершали панихиды. В Тверской редакции «Книги, глаголемой о российских святых» в перечне святых «града Торжка» упоминается «святый Константин строитель монастыря, преставился в лето 6603 июля 29 дня» (ТГОМ. ТвМ. КП–10617. Л. 11 об., 60-е гг. XVIII в.; дата преставления (1095) здесь указана ошибочно или речь идет о др. святом).

Архиеп. *Димитрий (Самбикин)* включил имя убиенного архимандрита в «Тверской патерик» (1907). Общецерковное почитание К. установлено включением его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен при подготовке к изданию богослужебных Миней в 70-х гг. XX в. (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 377). Имя К. входит в Собор Тверских святых (богослужебное празднование установлено в 1979). К. изображен на совр. иконе «Собор Тверских святых» (опубл.: Тверской

патерик. Тверь, 1991. Цв. вкл.). Святой написан в куколе в 5-м ряду справа в группе преподобных. В 2007 г. для тверского храма во имя блж. Ксении Петербургской был создан образ «Собор святых, в земле Тверской просиявших» (иконописец М. Г. Кондрашова), где в центре группы святых г. Торжка представлен, согласно надписи, К. в куколе, с округлой седой бородой, правой рукой он благословляет, в левой держит свиток.

Ист.: *Веригин Е. А., сост.* Грамоты Новоторжского муж. Борисоглебского мон-ря. Тверь, 1903; Описание о российских святых. С. 183. Лит.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 454; *Карманов Д. И.* Ист. известия о принадлежащих к Тверскому наместничеству городам. 1778 г. // *Он же.* Собр. соч., относящихся к истории Тверского края. Тверь, 1893, 2003. С. 139; *Илиодор, иером.* Историческо-стат. описание г. Торжка. Тверь, 1860. С. 55; *Колосов И., свящ.* Новоторжский Борисоглебский монастырь. СПб., 1890. С. 49, 57, 60; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 360; *Димитрий (Самбикин).* Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1907. С. 163–168; *Мальгин П. Д.* Судьбы Торжка и Твери в Смутное время: К 400-летию событий 1609 г. Тверь, 2009. С. 32.

*Г. С. Гадалова*

**КОНСТАНТИН**, мч. Аморийский (пам. 6 марта) — см. ст. *Аморийские мученики*.

**КОНСТАНТИН**, мч. (пам. 2 окт.), кн. Аргветский — см. ст. *Давид и Константин Аргветские*.

**КОНСТАНТИН** (Ексакустодиан), мч. Эфесский (пам. 22 окт.) — см. ст. *Эфесские отроки*.

**КОНСТАНТИН** Александрович Минятов (11.05.1874, Орёл — июнь 1918, Екатеринбургский у. Пермской губ.), мч. (пам. 16 июня и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Род. в семье офицера, католика по вероисповеданию. Мать была православная, и К. крестили в Православии. Вскоре овдовев, мать К. вышла замуж за статского советника Рупасова, владельца имения. В 1883 г., после переезда семьи, К. поступил в Ташкентскую гимназию, затем продолжил обучение в Орловской гимназии, к-рую окончил в 1892 г. Поступил в С.-Петербургский ун-т, где учился на физико-математическом и на юридическом фак-тах. В 1893 г. К. был командирован С.-Петербургским об-вом естествоиспытателей на Соловецкую биологическую станцию, тогда же посетил с научными





целями Германию, Данию, Швецию и Норвегию.

В ун-те увлекся народническими социалистическими идеями. В 1894 г. К. был привлечен к следствию по



Мч. Константин Минятов.  
Фотография. Нач. 10-х гг. XX в.

делу «Партии народного права». В 1895 г. он был отчислен из С.-Петербургского ун-та за участие в студенческой агитации в пользу подачи петиции о пересмотре университетского устава. Продолжил обучение с осени 1895 по весну 1896 г. в Казанском ун-те. В 1895 г. полиция установила за ним негласный надзор. В 1896 г. К. отбыл в орловское имение, где занялся печатью брошюр и воззваний к московским рабочим. В нояб. 1897 г. выехал в Германию, посещал лекции в Берлинском ун-те. В 1899 г. был объявлен в России в розыск по делу «О московском рабочем союзе».

Живя за границей, К. отошел от увлечения социалистическими идеями, стал регулярно посещать рус. посольскую церковь в Берлине, настоятелем к-рой был прот. Алексей Мальцев. Собираясь вернуться в Россию, в сент. 1900 г. К. отправил письмо товарищу министра внутренних дел кн. П. Д. Святополк-Мирскому с просьбой о смягчении приговора. Эта просьба была подкреплена ходатайствами обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева и прот. Алексия Мальцева. 22 сент. 1900 г. при въезде в Россию К. был арестован. Виновным в принадлежности к нелегальному объединению себя не признал и отказался давать показания против др. лиц, привлекавшихся по тому же делу. После допросов был освобожден. К. получил разрешение продолжить образование в Юрьевском ун-те (ныне Тартуский, Эстония). Окончив ун-т, в 1905 г. поселился в Москве,

заял должность присяжного поверенного. Придерживался либеральных взглядов, был членом Конституционно-демократической партии.

Летом 1917 г. К. переехал с семьей в Тюмень. После ареста еп. сщмч. Ермогена (Долганёва), происшедшего 28 апр. 1918 г., К. со сщмч. прот. Ефремом Долганёвым и свящ. Михаилом Макаровым вошел в состав епархиальной делегации, ходатайствовавшей об освобождении епископа. Областной совнарком назначил сумму выкупа за еп. Ермогена. В мае деньги при помощи местного духовенства были получены от коммерсанта Д. И. Полирушева и переданы властям, после чего члены делегации были арестованы и вскоре расстреляны. Память К. совершается в один день с днем памяти мученической кончины еп. Ермогена.

К. прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Семья Марины и Аглаи Ягдовских: (Сб. генеалогич. мат-лов) // Семейный архив; ГАРФ. Ф. 102. Оп. 197. Д. 493; Ф. 63. Оп. 17. Д. 604; Ф. 63. Оп. 17. Д. 53.  
Лит.: ЖНИР. Июнь. С. 344–353; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 171–173; *Польский*. 1994. Ч. 1. С. 67, 203.

*Игумен Дамаскин (Орловский)*

**КОНСТАНТИ́Н** [греч. Κωνσταντῖνος] († 1800), нмч. Идрский (пам. греч. 14 нояб.). Род. в Кьяфе на Идре в семье потомков правосл. албанцев, переселенных на этот остров с Пелопоннеса. Согласно Мученичеству, семья была среднего достатка, но местное предание утверждает, что родители новомученика являлись состоятельными людьми — отец, Михаил Димамас, был моряком, а мать, Марина, приходилась сестрой известному капитану Димитрию Саркозису (или Сархозису). В 18 лет К. отправился на Родос. На этом острове находилась резиденция капудан-паши, возглавлявшего эялет Архипелага, Кючюк Хусейна-паши (в Мученичестве он назван Хасаном). Уговорами и обещаниями подарков капудан-паша склонил юношу принять ислам. Три года К. прожил под его покровительством, однако потом вероотступника начали мучить угрызения совести. Существующая на Идре легенда повествует о том, как К. решил навестить родные края, но не был принят ни членами семьи, ни знакомыми. Согласно Мученичеству, он раздал получен-

ные от капудан-паши деньги бедным и обратился к известному на Родосе духовнику. Однако, когда К. исповедал ему свое намерение пострадать за Христа, тот, опасаясь, что юноша не выдержит это испытание, не дал ему благословения на мученичество, а посоветовал переселиться в др. место и жить по-христиански. К. тайно покинул дом капудан-паши и уехал в Крым, где прожил 3 года. Затем он отправился в К-поль и рассказал о своем желании патриарху сщмч. Григорию V. Тот велел К. поехать на Афон под духовное руководство старцев. Пять месяцев К. исполнял послушание в архондарике *Иверского мон-ря*, постом и молитвами подготавливая себя к мученическому подвигу. Там он познакомился со знаменитым духовником из Иверского скита св. Иоанна Предтечи иером. Сергием и с прп. *Никодимом Святогорцем*.

Затем К. вернулся на Родос, предстал перед капудан-пашой и объявил себя христианином. Его бросили в тюрьму и подвергли пыткам, в т. ч. К. претерпел 500 ударов палкой по спине и 500 — по ногам. Христос явился ему в темнице и исцелил его. Капудан-паша удивился чуду, и мученик призвал его вернуться к отеческой вере (родители Кючюк Хусейна-паши были христианами-грузинами, а он в молодости перешел в ислам). Капудан-паша велел держать К. в тюрьме в колодках. Чтобы прославить мученика за стойкость, Господь сотворил еще одно чудо: ночью в темнице, где кроме К. находились 2 греч. священника и 4 турка, воссиял свет, и оковы сами спали со святого. Среди др. чудес, рассказанных очевидцами, — наказание мусульм. священнослужителя: за то, что он попытался ударить К., его рука почернела.

К. находился в заключении почти 5 месяцев. Капудан-паша не решался казнить его, опасаясь мести его соотечественников, т. к. судовладельцы Идры имели большое влияние при султанском дворе. Поэтому Кючюк Хусейн-паша написал письмо капитану Георгию с о-ва Идра, к-рый находился тогда в Александрии, изложив ему дело К. Узнав об этом, святой также отправил капитану Георгию письмо, в к-ром просил не препятствовать его мученической смерти. Георгий ответил капудан-паше, что тот может делать с К. все, что пожелает. Получив такой ответ, Кючюк





Хусейн велел мучить, а затем повесть святого. Христиане с почестями похоронили К. в Неохори в ц. в честь Введения Пресв. Богородицы во храм. Турка, одного из 2 палачей, казнивших К., постигла Божия кара: его испепелила молния (при этом находившиеся рядом с ним греки и турки остались невредимы). От мощей К. происходили чудеса и исцеления.

Вплос. мать К. при помощи капитана Георгия увезла на родину мощи новомученика и поместила их в мон-ре Успения Пресв. Богородицы, а его двоюродная сестра мон. Макария (Саркози) построила в 1861 г. рядом с мон-рем прор. Илии на Идре храм во имя К. В наст. время честная глава К. хранится в посвященном этому святому храме в Кьяфе, к-рый был возведен в 1968–1974 гг. В 1823 г. адмирал А. Миаулис, уроженец о-ва Идра, подарил голень К. мон-рю Благовещения Пресв. Богородицы на о-ве Скиатос. Частицы мощей К. также находятся в ц. Введения Пресв. Богородицы во храм в Неохори на Родосе, в мон-ре Дау Пенделис и в др. храмах Греции (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 160*).

Мученичество и служба К. составлены прп. Никодимом Святогорцем и вошли в сб. «Неон Лимонарион» (автором предисловия к Мученичеству является прп. *Афанасий Паросский*). Др. служба в честь этого святого написана мон. *Герасимом Микраяннитом*.

Ист.: *ΝΑ. 1873<sup>2</sup>. Σ. 395–415; Δουκάκης. ΜΣ. Τ. 11. Σ. 363; Ματθαίος. ΜΣ. Τ. 11. Σ. 401; Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος, ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996<sup>3</sup>. Σ. 144–157; Αφονский Πατερικ. Μ., 2002. Ч. 2. С. 386–396; Νικόδημος. Συναξαριστής, 2003<sup>3</sup>. Τ. 2. Σ. 114; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2004. Τ. 3: Νοέμβριος. Σ. 170–171.*

Лит.: *Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 354; Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες. Σ. 61; Περαντώνης Γ. Μ. Κωνσταντίνος ὁ ἐξ Ὑδρας Νεομάρτυς // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 1241–1242; Περαντώνης. Λεξικόν. Τ. 2. Σ. 298–303; Σαφρόνιος (Βιδστράτιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 268; Καραμήτσος Γ. Α. Κωνσταντίνος ὁ Ἅγιος καὶ ὁ ἄνθρωπος // «Κωνσταντίνος ὁ Ὑδραῖος — Νεομάρτυρες προάγγελοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ Γένους»: Πρακτικὰ Διορθοδόξου ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου, Ὑδρα 10–14 Νοεμβρίου 2000. Ὑδρα, 2007. Σ. 215–221; Στρατηγόπουλος Γ. Ὑμνογραφικὰ Νεομαρτύρων καὶ ἡ Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Κωνσταντίνου τοῦ Ὑδραίου // Ibid. Σ. 175–191; Χριστόφορος Ἰβηρίτης, μον. Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης ὡς ἀλείπτῃς τοῦ Ἁγίου Νεομάρτυρος Κωνσταντίνου τοῦ Ὑδραίου καὶ ἡ Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων ὡς χώρος ἐτοιμασίας αὐτοῦ // Ibid. Σ. 121–130.*

О. В. Л.

**КОНСТАНТИН** Васильевич Разумов (1869, с. Головинское Буйского у. Костромской губ. — 1937(?), Казахстан), священноисп. (пам. 31 июля, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской и в Соборе Ивановских святых), свящ. Окончил ДС. С 1890 г. служил псаломщиком в одном из сельских приходов в Солигаличском у. Костромской губ. В 1895 г. рукоположен во диакона, в 1904 г. — во иерея и назначен на священническую должность к Успенскому жен. мон-рю в г. Кинешме



Священноисп. Константин Разумов. Фотография. 1924 г.

Костромской губ. К. имел большой авторитет среди верующих, был известен как духовный наставник Кинешемского у., мн. паломники, посещавшие Успенский мон-рь, стали его духовными чадами. В 1924 г., после закрытия монастыря, был переведен священником в кинешемский Успенский собор. Позднее служил в молитвенном здании при поселке рабочих прядильно-ткацкой фабрики им. Демьяна Бедного, совершал службы в молельне в частном доме в дер. Цыбиха близ Кинешмы, окормлял общины монахинь из закрытых властями обителей. Неск. раз подвергался кратковременным арестам.

7 сент. 1929 г. был арестован в Кинешме и заключен в тюрьму в Иваново-Вознесенске (ныне Иваново). Проходил по коллективному делу вместе с др. священниками Ивановской промышленной обл. Обвинялся в участии в «контрреволюционной организации церковников». К. не признал себя виновным в антисоветской деятельности. 3 янв. 1930 г. Особым совещанием при Коллегии

ОГПУ приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. Отбывал ссылку в Коми (Зырян) автономной обл. В 1933 г. вернулся из ссылки в Кинешму, поселился в доме у прихожан. Тайно совершал богослужения в домашней церкви в своей комнате. Посещал духовных детей в Вичугском и Палехском районах Ивановской обл.

20 февр. 1937 г. К. был вновь арестован и заключен в тюрьму на территории закрытого кинешемского Успенского мон-ря. Вместе с ним были арестованы свящ. сщмч. *Иоанн Румянцев*, мц. *Анна Серова*, исп. *Елисавета Румянцева* и др. К. был обвинен в организации «контрреволюционных церковно-монархических групп «Истинно-Православной Церкви», в связях с находившимся в то время в заключении Кинешемским еп. священноисп. *Василием (Преображенским)* и в антисоветской агитации. К. отказался признать себя виновным. 15 июля 1937 г. был приговорен Особой тройкой УНКВД по Ивановской обл. к 5 годам ссылки в Казахстан. Вскоре после прибытия на место ссылки скончался и был погребен в безвестной могиле.

Прославлен к общецерковному почитанию Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. 9974-П; Д. 7601-П; Архив УФСБ по Ярославской обл. Д. С-9031.

Лит.: *Дамаскин. Кн. 2. С. 246–253; Федотов А. А. Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999. С. 19.*

Игумен Дамаскин (Орловский)

**КОНСТАНТИН** (XVI–XVII вв. (?)), блж. (пам. в 1-ю Неделю после 29 июня, в Соборе Тверских святых), Христа ради юродивый, Новоторжский. Имя К. помещено в перечне святых г. Торжка в тверской редакции «Книги, глаголемой Описание о российских святых»: «Святой, блаженный Константин юродивый погребен у соборной церкви» (ТГОМ. ТвМ. КП-10617. Л. 11 об., 60-е гг. XVIII в.). По свидетельству архиеп. *Димитрия (Самбикина)*, в синодике 1674 г. Новоторжского Троицкого мон-ря («Дальняя Троица»), в списке Христа ради юродивых упоминалось имя К. В нач. XX в. иконописные образы блаженного находились в храмах и домах Торжка, в Новоторжской городской думе и Тверском церковно-археологическом древлехранителе. На иконе из ц. Воздви-





жения Креста Господня в Торжке К. был представлен с местнотимыми святыми — преподобными *Ефремом* и *Аркадием Новоторжскими* и мц. *Иулианией*, кнг. вяземской и новоторжской. Святой был также изображен на иконе мучеников Гурия, Самона, Авива и Московских святителей из ц. сщмч. Климента, папы Римского. В Торжке хранилась икона 1797 г., на к-рой К., предстоявший со сложенными на груди руками Спасителю в облаках, был написан «в одной одежде (в рубашке), с обнаженными по локоть руками, босой; на голове волосы короткие, курчавые, желтоватого (рыжего) цвета» (Тверской патерик. 1908. С. 171, 173–174). В том же иконографическом типе юродивого святой был представлен (в верхнем ряду справа) на иконе «Собор Тверских святых», написанной в 1902 г. по заказу члена Тверской УАК И. Я. Кункина (находилась в Троицкой ц. Кашина, см.: Там же. С. 4, 8). Вероятно, К. (только в набедренной повязке, персты правой руки сложены для крестного знамения, надпись: «Б Константи(н) оур(д)») представлен на одной из 3 минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ). Местом погребения К. почиталась часовня на Соборной пл.

В XIX в. тверские краеведы опубликовали неск. преданий, связанных с К. Согласно одному из них, составленному, судя по всему, на основе Жития Ефрема Новоторжского, К. был родом «угрин» по имени Кон или Конон, служил в свите равноап. кнг. *Ольги*, вместе с ней принял крещение в К-поле. Затем он удалился в Новгородскую землю и устроил скит в 7 верстах от г. Нов. Торг (ныне Торжок), преставился после 1015 г. в мон-ре прп. Ефрема Новоторжского (см.: *Красницкий*. 1876. С. 11–12). Согласно др. преданию, возникшему по мотивам былины о Косте Новоторжанине, святой был родом из Торжка, жил во времена царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного. К. обладал большой физической силой, находился на военной службе, затем вернулся в родной город и стал юродствовать (*Р. Р.* 1898. С. 516–522). Оба предания не имеют фактического обоснования, архиеп. Димитрий назвал их исторической фальсификацией, поместив в соч. «Тверской патерик» собранные им сведения о блаженном.

В 1904 г. архиеп. Димитрий освятил престол церкви во 2-м ярусе колокольни кафедрального тверского Преображенского собора в честь Собора Всех святых, в земле Тверской просиявших. Канонизация К. подтверждена включением его имени в Собор Тверских святых, богослужбное празднование к-рому было установлено в 1979 г. К. изображен на совр. иконах «Собор Тверских святых» из тверских ц. Св. Троицы («Белая Троица») (после 1989, иконописец А. Б. Запруднов) и ц. во имя блж. Ксении Петербургской (2007, иконописец М. Г. Кондрашова), из кафедрального Воскресенского собора (2001).

Лит.: *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Т. 9. Ч. 2 (Май). С. 120–121; *он же*. Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местнотимых святыях. Каз., 1908; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 564; *Красницкий И.* Тверская старина: Очерки истории, древностей и этнографии. СПб., 1876. Вып. 1: Г. Торжок. С. 11–12; *Сперанский М. Н.* [О двух рукописях Тверского музея] // Журнал 28-го заседания Тверской УАК. 5 мая 1890 г. Тверь, 1890. С. 3–4; *Р. Р.* Краткие сведения о блаж. Константине, Новоторжском чудотворце // Тверские Ев. 1898. № 22. С. 516–522; *К-ъ В.* По поводу статьи Р. Р. «Краткие сведения о блаж. Константине, Новоторжском чудотворце» // Там же. 1898. № 24. С. 595–599; *Рубцов М.* Тверская редакция «Книги глаголемой о российских святых» // Там же. 1899. № 8. Ч. неофиц. С. 204–206, 240–241; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Подгот.: А. П. Евгеньева, В. Н. Путилов. М.; Л., 1958. С. 59–67. (Лит. памятники); Первое празднование Собора Тверских святых // ЖМП. 1979. № 11. С. 15–20; *Исаков В. З.* У истоков Волги. М., 1988. С. 23–27. (По земле Российской).

Г. С. Гадалова

**КОНСТАНТИ́Н** [лат. Constantinus] (2-я пол. VIII в.), антипапа (28 июня 767 – 30 июля 768). Сведения о К. содержатся в жизнеописании папы Римского *Стефана III (IV)* в Liber Pontificalis и в актах Латеранского Собора 769 г. (MGN. Conc. Т. 2. Р. 74–92). Сохранились 2 письма антипапы, адресованные королю франков *Пипину Короткому* (MGN. Ерр. Т. 1. Р. 649–653).

В VIII в. формирование Папского гос-ва (Римской республики) привело к укреплению власти папы Римского, фактически ставшего суверенным правителем Центр. Италии. В условиях конфликта с лангобардами, обострившегося после низложения кор. Ратхиса (749), папа Римский *Павел I (757–767)* осуществил централизацию управления республикой и упрочил контроль над всеми гражданскими и военными должностными лицами. Укрепление по-

зиций «клерикальной» партии при Павле I вызвало недовольство рим. знати, влияние к-рой существенно снизилось. Летом 767 г., во время предсмертной болезни понтифика, представители знатного рода из г. Непет (ныне Непи, близ Витербо) – дукс Тотон и его братья К., Пассив и Пасхалий – прибыли в Рим во главе отряда воинов и вооруженных крестьян из Тусции. Представитель «клерикальной» партии Христофор, примицерий нотариев, убедил Тотона и «прочих злоумышленников» не убивать Павла I и не вмешиваться в избрание нового папы (так Христофор утверждал в речи перед участниками Собора 769 г.). Однако как только понтифик скончался, Тотон захватил Латеранский дворец и провозгласил папой К., к-рый на тот момент был мирянином. Мятежники заставили Георгия, еп. Пренесте (Палестрины), возвести К. в достоинство клирика (orationem clericatus... tribui). Согласно Liber Pontificalis, епископ умолял мятежников отказаться от этого замысла, чтобы в Церкви не случилось «такого неслыханного новшества» (talis inaudita novitas), однако под страхом смерти ему пришлось подчиниться их требованиям. На следующий день в дворцовой капелле св. Лаврентия К. был возведен еп. Георгием в сан субдиакона, затем – диакона; после этого горожане принесли ему клятву верности. В ближайшее воскресенье в базилике св. Петра состоялось епископское рукоположение К., к-рое совершили еп. Георгий, Евстратий, еп. Альбана (ныне Альбано-Лациале), и Цитонат, еп. Римского Порто (ныне Порто) (согласно обычаю, рукоположение папы возглавлял епископ Остии, однако занимавший эту кафедру Георгий находился во Франкском королевстве – LP. Т. 1. Р. 482; *Duchesne*. Fastes. Т. 3. Р. 128–129). Вскоре после этого епископ Пренесте тяжело заболел и спустя нек-рое время скончался.

Согласно Liber Pontificalis, К. занимал Папский престол 1 год и 1 месяц. В сохранившемся фрагменте обвинительной речи, произнесенной 12 апр. 769 г. на Латеранском Соборе примицерием нотариев Христофором, уточняется, что папа Павел I умер в воскресенье 28 июня 767 г.; в тот же день его преемником был провозглашен К. Т. о., рукоположение антипапы состоялось в воскресенье 5 июля 767 г. (LP. Т. 1. Р. 480).





Несмотря на то что возведение К. на Папский престол не вызвало столкновений, положение Римской республики оставалось тяжелым. Дезидерий, кор. лангобардов (756–774), не скрывал намерений захватить Рим и объединить Италию. Единственным обстоятельством, которое удерживало Дезидерия от похода на Рим, была позиция кор. Пипина Короткого, принявшего от папы *Стефана II (III)* титул рим. патриция и защитника Папского престола. В связи с этим установление дружественных отношений с франками было важнейшей задачей К. В 1-м послании кор. Пипину Короткому антипапа утверждал, что был возведен на Папский престол вопреки своей воле, и убеждал короля по-прежнему защищать Римскую Церковь. Это письмо осталось без ответа. Во 2-м послании К. пространно рассуждал о тяжести папского служения, повторял, что не принимал участия в своем избрании, и просил короля не верить дурным слухам о нем (MGH. Err. T. 1. P. 652). Также К. извещал Пипина о получении им синодики Иерусалимского патриарха *Феодора I*, адресованной папе Павлу I и подписанной патриархами Александрии и Антиохии. Послание, в котором содержались доводы в защиту иконопочитания, К. прочел с амвона народу Рима. Антипапа направил копию синодики Пипину Короткому, чтобы король узнал, «какая ревность [к почитанию] святых икон пребывает на всем христианском Востоке» (*qualis fervor sanctorum imaginum orientalibus partibus cunctis christianis imminet*). В заключение К. просил короля отправить в Рим Остийского еп. Георгия и пресвитеров Мартина и Петра, находившихся в королевстве франков по указанию папы Павла I. Сведений об ответе короля франков нет. Возможно, папские представители при дворе Пипина Короткого убедили его не вступать в переписку с антипапой, занявшим Римскую кафедру при поддержке аристократии. Тем не менее в Риме легитимность К. была признана: согласно *Liber Pontificalis*, антипапа рукоположил 8 епископов, 8 пресвитеров и 4 диакона (LP. T. 1. P. 469).

Противник К. примицерий Христофор отказался присутствовать на его рукоположении. Согласно речи Христофора на Соборе 769 г., сторонники К. убили некоего дукса Григория из Кампании и попытались

убить примицерия, к-рый укрылся с сыновьями в базилике св. Петра. Не сумев выманить Христофора хитростью, К. явился в храм и поклялся на гробнице апостола, что позволит ему до Пасхи (10 апр. 768) находиться в Риме, затем Христофор и его сыновья могли отправиться в мон-рь Спасителя близ Сполетия (ныне Сполето), находившийся во владениях лангобардов (продолжение речи утрачено — LP. T. 1. P. 480–481). Согласно *Liber Pontificalis*, Христофор и его сын, сацелларий Сергей, благополучно достигли Сполетия, но не захотели оставаться в мон-ре. Они потребовали, чтобы герц. Теодиций доставил их к кор. Дезидерию ради «освобождения Церкви Божией». Прибыв ко двору короля, Христофор и Сергей попросили его о помощи, чтобы «отсечь от Церкви Божией неслыханное прежде заблуждение» (*ut talis novitatis error ab Ecclesia Dei amputaretur*; подразумевалось провозглашение мирянина папой Римским). Король воспользовался этим ходатайством, чтобы направить в Рим воинский отряд во главе с пресв. Вальдипертом. Достигнув г. Реата (ныне Риети), Христофор и Сергей собрали сторонников, к-рые выступили в поход совместно с лангобардами. 29 июля 768 г. войско подошло к Риму по Соляной дороге (Виа-Салария), но, не сумев захватить городские ворота, обошло укрепления и вступило в Рим через ворота св. Панкратия, открытые сторонниками Христофора. Согласно *Liber Pontificalis*, лангобарды побоялись пройти вглубь города и остановились на Яникуле, отражая атаки Тотона и его сторонников. В тот момент, когда лангобарды были готовы обратиться в бегство, сопровождавшие Тотона секундицерий Димитрий и хартуларий Грациоз (они были тайными сторонниками Сергия) убили его, ударив в спину копьями. Пассиву, брату Тотона, удалось спастись; он бежал с поля боя в Латеранский дворец, чтобы сообщить о случившемся антипапе. Осознав, что после гибели Тотона сопротивление невозможно, К., Пассив и папский майордом (*vicedominus*) еп. Теодор стали искать убежище: сначала они укрылись в Латеранской базилике, затем спрятались в баптистерии, в оратории св. Венанция, и, наконец, заперлись в дворцовом оратории св. Цезария. Через неск. часов предводители римского войска (*Romanae urbis militiae*

*iudices*) выгнали их из оратория и взяли под стражу.

Контроль над городом перешел к сторонникам Христофора во главе с его сыном Сергием. Пресв. Вальдиперт, представитель кор. Дезидерия, воспользовался смутой и в ближайшее воскресенье (31 июля) отправился в мон-рь св. Вита, где при поддержке нек-рых римлян объявил папой жившего там пресв. Филиппа. «Избрав его... они провозгласили: «Святой Петр избрал папой Филиппа!» — и по обычаю привели его в базилику Спасителя». В Латеранской базилике некий епископ прочитал над Филиппом молитву (*oratione ab episcopo data*), после чего новый антипапа направился во дворец, где был устроен пир в присутствии должностных лиц папской администрации и военачальников (*aliquanti ex primatis ecclesiae et obtinati militiae*). Тем временем в город прибыл Христофор, по-видимому, оставшийся в Реатах. Узнав об избрании Филиппа, он поклялся, что не вступит в Рим, пока ставленника лангобардов не выдворят из папского дворца. Во исполнение воли Христофора Грациоз и другие его сторонники велели Филиппу покинуть дворец, после чего вернули антипапу в мон-рь, не причинив ему вреда.

Подавив сопротивление оппозиции, 1 авг. 768 г. Христофор собрал на форуме всех римлян «от мала до велика» (*a magno usque ad parvum*). На Папский престол был избран Стефан, пресвитер титула св. Цецилии, некогда доверенное лицо папы Павла I. После того как Стефана ввели в Латеранский дворец, начались репрессии против сторонников К. (составитель биографии Стефана III (IV), осуждавший эти действия, приписывал их неким злодеям (*aliquanti perversi*) и не упоминал о роли Христофора). Имущество сторонников К. было разграблено, Пассива ослепили и отправили в мон-рь св. Сильвестра, еп. Теодора также ослепили, отрезали ему язык и заточили в мон-рь св. Андрея (Сан-Грегорио-Маньо-аль-Челио), где он вскоре умер от голода и жажды. К. с позором отправили в мон-рь св. Саввы (Целла-Нова; ныне ц. Сан-Саба). Утром 6 авг., накануне рукоположения Стефана, антипапу привели в Латеранскую базилику и в присутствии всего духовенства объявили о его низложении. Субдиак. Мавриан сорвал с него паллий и разрезал туфли (*campagos*





ipsius abscedit) как одну из папских инсигний. После рукоположения Стефана III (IV) скриниарий Леонтий прочитал с амвона исповедание (confessio) римлян, к-рые каялись в том, что позволили К. захватить Папский престол.

По-видимому, Христофору и его ставленнику папе Стефану III (IV) (Христофор был назначен майордомом Латеранского дворца, его сын Сергей — секундициером нотариев и номенколатором) для ликвидации сопротивления этого было недостаточно. В городе продолжались невиданные прежде грабежи и насилие. Некий «трибун» Грацилий, сторонник К., укрепился в Алетрии (ныне Алатри), но воины из Рима, Тусции и Кампании захватили его в плен и привезли в Рим. Вскоре противники Грацилия под предлогом отправки в мон-рь вывели его из темницы, ослепили и отрезали ему язык. В этих злодеяниях автор биографии папы Стефана обвинял Грациоза, к-рый во главе отряда воинов из Тусции и Кампании захватил мон-рь, где содержали К., вырвал антипапе глаза и бросил его на улице. Был пущен слух, что пресв. Вальдиперт вступил в сговор с Теодицием, герц. Сполетия, и нек-рыми римлянами с целью передать город кор. Дезидерию. Узнав о намерении Христофора арестовать его, Вальдиперт укрылся в ц. Девы Марии у мучеников (Санта-Мария-ад-Мартирес, рим. Пантеон). Несмотря на то что пресвитер держал в руках икону Девы Марии, его вывели из церкви и бросили в тюрьму. Через неск. дней Вальдиперта ослепили и вырвали ему язык, после чего пресвитер скончался в странно-приимном доме Валерия (in xenodochio Valerii) на холме Целий.

Вскоре после рукоположения папа Стефан III (IV) направил в королевство франков Сергия с посланием, в к-ром извещал кор. Пипина Короткого о своем избрании на Папский престол и просил прислать в Рим ученых епископов, чтобы содействовать проведению Собора (предполагалось, что на Соборе будут приняты решения, к-рые могут предотвратить возможность захвата Папского престола мирянами). По-видимому, при содействии бывш. Остийского еп. Георгия, занимавшего теперь Амбианскую (Амьенскую) кафедру, Сергей был благосклонно принят преемниками Пипина Короткого Карлом Великим и Карломаном. Они призна-

ли избрание Стефана и направили в Рим 12 франк. прелатов во главе с Виллахарием, архиеп. Сенонским (Санским). На Соборе, состоявшемся в апр. 769 г. в Латеранской базилике, присутствовали ок. 50 епископов, а также представители духовенства и мирян. В актах Собора сохранились материалы «дознания» по делу К. Антипапу спросили, «каким образом, будучи мирянином, он посмел захватить апостольский престол и совершить в Церкви Божией такое беззаконное новшество» (cur praesumpsisset apostolicam sedem laicus existens invadere et talem iniquae novitatis errorem in ecclesia Dei perpetrare). Ответив, что он «претерпел насилие от народа, наскоро был избран папой и приведен в Латеранский дворец из-за обид и ущерба, нанесенных римскому народу господином папой Павлом» (vim se a populo pertulisse et brachio fuisset electus atque coactus in Lateranensi patriarchium deductus, propter grabamina ac praeiudicia illa, quae Romano populo ingesserat dominus Paulus papa), антипапа бросился на землю и просил Собор о милосердии. По-видимому, ответ К. мог привести к нежелательному для Христофора и его сторонников обсуждению политики Павла I, поэтому заседание было прервано. На следующий день К. обвинили в нарушении канонов, но антипапа ответил, что «не сотворил ничего нового», приведя примеры избрания на архиепископские кафедры мирян Сергия в Равенне (744–769) и Стефана II в Неаполе (766–799). Клирики, «воспламененные ревностью к церковному преданию», избили К. (alapis eius cervicem cedere facientes) и вывели из храма. Т. о., участники Собора отказались вступить в дискуссию с антипапой и прервали допрос. Акты, принятые К., и постановление о его избрании были сожжены в пресвитерии базилики, в то время как духовенство и миряне во главе с папой Стефаном на коленах умоляли Бога о прощении за то, что принимали причастие от К.; за это на них была наложена епитимья (omnibus indita est paenitentia). На Соборе были приняты постановления, исключавшие возможность избрания мирянина на Папский престол: кандидат должен был пройти последовательно все церковные чины и стать «кардиналом — диаконом или пресвитером» (nisi per distinctos gradus ascendens diaconus aut pres-

biter cardinalis factus fuerit — MGH. Conc. T. 2. P. 77). Согласно Х. К. Манну, это 1-й пример использования слова «кардинал» по отношению к представителям рим. клира (Mann. 1925. P. 374). В избрании папы могли принимать участие только клирики и должностные лица папской администрации; представители войска и знати должны были приветствовать избранного и подписать соответствующий акт, присутствие вооруженных лиц во время избрания запрещалось. Участники Собора не признали законность рукоположения епископов, пресвитеров и диаконов, поставленных К. Епископы могли сохранить сан при условии проведения повторных выборов, результаты к-рых должен был утвердить папа Римский. Пресвитеры и диаконы могли принять повторное рукоположение от понтифика (при этом запрещалось назначать их на ответственные должности); миряне, возведенные К. в сан пресвитера и диакона, должны были стать монахами. Из таинств, совершенных антипапой, были признаны только крещение и конфирмация. Согласно Liber Pontificalis, рукоположенные К. епископы сохранили кафедры, но бывш. пресвитеры и диаконы были исключены из клира до кончины Стефана III (IV). Заботясь о сохранении церковной традиции, папа восстановил обычаи, связанные с возведением в священный сан, и распространил обязанности 7 епископов-эбдомадариев, совершавших богослужения в Латеранской базилике, на базилику св. Петра.

О жизни К. после Собора 769 г. сведений нет.

Ист.: LP. T. 1. P. 468–485; MGH. Conc. T. 1. P. 74–92; Codex Carolinus. 98–99 // MGH. Epp. T. 1. P. 649–653.

Лит.: Martens W. Die römische Frage unter Pippin und Karl dem Grossen. Stuttg., 1881. S. 86–97; Bayet C. Les élections pontificales sous les Carolingiens au VIII<sup>e</sup> et au IX<sup>e</sup> siècle (757–885) // RH. 1884. T. 24. N 1. P. 49–91; Duchesne L. L'histoire pontificale au VIII<sup>e</sup> siècle // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome. R., 1884. T. 4. P. 232–273; Mann H. K. The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1925. Vol. 1. P. 361–393; Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 622–640; Hallenbeck J. T. Pope Stephen III: Why Was He Elected? // AHPont. 1974. Vol. 12. P. 287–299; Noble T. F. X. The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984. P. 112–119, 194–196; Picard J.-Ch. Constantin // Dictionnaire historique de la papauté / Ed. Ph. Levillain. P., 1994. P. 475–476; Costantino, antipapa // Enciclopedia dei Papi. R., 2000. Vol. 2. P. 670–675.

Р. Д. Ковальчук





## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

### Библейские книги

	<b>Ветхий Завет</b>
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Иоиц	Книга пророка Иоила
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исаии
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Песн	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии

Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
	<b>Новый Завет</b>
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефессянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

### Вселенские и Поместные Соборы

I Всел.	<b>Вселенские</b> Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)

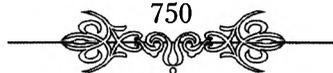
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)
V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)
Трул.	Трульский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
	<b>Поместные</b>
Анкир.	Анкирский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

### Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов
-----	--------------------------

### Правила отцов Церкви

Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского



**СОКРАЩЕНИЯ**



Григ. Наз.	Правило св. Григория Назианзина (Бого- слова)	Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского	Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрийского
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского	Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского	Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константинопольского,
Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского	Ник. Исп.	Правила св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского	Тимоф.	к папе Римскому Адриану I
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрийского	Ник. Конст.	Правила Николая, патриарха Константинопольского	Феоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Еф				Правила Феофила, архиеп. Александрийского

**Сокращения названий городов**

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
К-поль	Константинополь	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bruх.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	R.	Roma
Од.	Одесса	Fr./M.	Frankfurt am Main	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
Серг. П.	Сергиев Посад	Jord.	Jordanville (USA)	Vat.	Città del Vaticano
СПб.	Санкт-Петербург	L.	London	W.	Wien
С.-Петербург				Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков			Wash.	Washington

**УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ**

(общие для карт)

.....	Границы епархий	<u>САНТА-ФЕ-ДЕ-БОГОТА</u>	Столицы государств
⦿	Центры епархий	<u>МОНТЕРИЯ</u>	Центры административных единиц
— · — · —	Государственные границы		<b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b>
— — — —	Границы административных единиц	⊙	более 1 000 000 жителей
—   —   —	Границы полярных владений Российской Федерации	⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
— — — —	Пути сообщения	⊙	от 100 000 до 500 000 жителей
— — — —	железные дороги магистральные	○	от 50 000 до 100 000 жителей
====	автомобильные дороги главные	○	от 10 000 до 50 000 жителей
		○	менее 10 000 жителей
<i>Примечание.</i>	<i>В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания</i>	Таме	Города и поселки городского типа
		Лерида	Населенные пункты сельского типа



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXVI

**КЛОТИЛЬДА – КОНСТАНТИН**

---

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 № 3010181040000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 17.11.2014. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 29 000 экз. Заказ № 7114



Полиграфические работы – ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745–84–28, +7(49638)20–685  
[www.oaompk.ru](http://www.oaompk.ru), [www.oaompk.pf](http://www.oaompk.pf)

ББК 86.372я2

ISBN 978–5–89572–041–7

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014

